Heiko Schulz (Hrsg.)

Evangelische Theologie

Eine Selbstverständigung in enzyklopädischer Absicht

Evangelische Theologie

Kleine Schriften
des Fachbereichs Evangelische Theologie
der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Band 7

Evangelische Theologie

Eine Selbstverständigung in enzyklopädischer Absicht

Herausgegeben von
Heiko Schulz

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Mirjam Raupp, Frankfurt a. M.
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04323-1
www.eva-leipzig.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 7

Melanie Köhlmoos
Evangelische Theologie und das Alte Testament 31

Stefan Alkier
Evangelisch – Katholisch – Orthodox. Evangelische Theologie aus neutestamentlicher Perspektive 54

Athina Lexutt
Die Vergangenheit der Gegenwart als Herausforderung für ihre Zukunft. Die Christentumsgeschichte auf dem Weg ins 22. Jahrhundert 76

Markus Wriedt
Wissenschaft aus dem Geist der Kontroverse. Kirchenhistorische Anmerkungen zum Diskursraum »Theologie« 107

Roderich Barth
Evangelische Dogmatik? Überlegungen zu ihrer kritischen Identität 176

Heiko Schulz
Legt (nur) der Glaube den Glauben aus? Evangelische Theologie als christliche Religionswissenschaft 202

Ursula Roth
Theorie – Praxis – Theologie. Eine Standortbestimmung der Praktischen Theologie 237

Frank Thomas Brinkmann
Utopische Religionspädagogik? Bemerkungen zur enzyklopädischen Lage einer »unruhigen« theologischen Disziplin 262

David Käbisch
Eine theologische Disziplin? Genese und Profil der Evangelischen Religionspädagogik in Frankfurt am Main 283

Christian Wiese
Jüdische Religionsphilosophie im Kontext Evangelischer Theologie?
Reflexionen über ein zwiespältiges Modell 318

Einleitung[1]

1. Habent sua fata libelli. Das gilt auch für den vorliegenden Band, der seine Entstehung einer handfesten Meinungsverschiedenheit verdankt: Vor ca. zwei Jahren kam es in einer Professoriumssitzung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität zu einer angeregten Debatte über die Frage, ob (und wenn ja in welcher Rechts- und Organisationsform) das Fach Theologie an staatlichen Universitäten in Zukunft gelehrt und gelernt werden solle. Zwar hatte am Frankfurter Fachbereich bereits 2009 eine veritable Konferenz zum Thema stattgefunden, deren Ergebnisse seit 2011 als Sammelband publiziert vorlagen.[2] Aber erstens blieb auch der dort erreichte Diskussionsstand im Ergebnis uneinheitlich; und zweitens waren inzwischen neue Kolleginnen und Kollegen an den Fachbereich berufen worden und zur nicht geringen Überraschung, ja Ernüchterung fast aller Beteiligten stellte sich heraus, dass in der genannten Frage auch nach intensiver Diskussion weder im Grundsatz noch im Detail Einigkeit erzielt werden konnte. Sehr viel rascher hingegen kam man in der Feststellung überein, dass die bis auf weiteres unausgeglichenen Differenzen in der fraglichen Sache als indirekter Reflex eines offenkundig tieferliegenden und bislang weit-

---

[1] Ich danke Mirjam Raupp für die Erstellung der Druckvorlage und Roman Winter für die Mitarbeit an den Abschlusskorrekturen des vorliegenden Bandes.

[2] Vgl. S. ALKIER/H.-G. HEIMBROCK (Hg.), Evangelische Theologie an staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung, Göttingen 2011.

gehend unbemerkten Dissenses über Begriff und Funktion/en evangelischer Theologie an sich einzustufen seien. Dieser Umstand legte die Vermutung nahe, dass zunächst einmal dieser tieferliegende Dissens ausgetragen und nach Möglichkeit behoben werden müsse, bevor irgendein Anlass zur Hoffnung bestünde, eine Differenz auszuräumen, die lediglich Symptom und Folge, nicht aber Ursache jener grundsätzlichen Meinungsverschiedenheit zu sein schien.

Nun ist als Ausgangspunkt und Movens zur weiteren Verständigung die zu Recht bestehende Einigkeit in der *Uneinigkeit* jeder scheinbaren – und also *un*berechtigten – Einigkeit darüber, *einig* zu sein, ebenso vorzuziehen wie jeder unberechtigten *Un*einigkeit in der Einigkeit – oder Uneinigkeit.[3] Diese als ermutigend empfundene Einsicht mündete in den Beschluss, im Sommersemester 2015 eine Ringvorlesung am Campus Westend durchzuführen, an der teilzunehmen abgesehen von allen hauptamtlich Lehrenden des Frankfurter Fachbereichs auch interessierten Kollegen*innen des kooperierenden Institutes für Evangelische Theologie der Justus Liebig-Universität Gießen Gelegenheit gegeben werden sollte. Und so geschah es.

Zwei Hauptaufgaben bzw. Leitziele standen allen Beteiligten dabei von Anfang an als verbindlich vor Augen: Zum einen sollte jede*r Kollege*in aus der – erwartungsgemäß: subjektiv imprägnierten – *Perspektive* auf das jeweilige Fach ein Verständnis eben dieser Perspektive, und d.h. der eigenen Fachdisziplin entfalten und zur Diskussion stellen. Besonderes Augenmerk war dabei auf den bzw. die Herausarbeitung des genuin *evangelischen* Akzent/es dieser Perspektive zu legen. Zweitens

[3] Nicht aber (und unter anderem) der zu Recht bestehenden Einigkeit in der Einigkeit!

ging es darum, die jeweilige Perspektive in enzyklopädischer Hinsicht zu erweitern bzw. zu kontextualisieren; d.h. es sollte deutlich werden, ob und auf welche Weise die in der jeweils subjektiv bestimmten Fluchtlinie exponierte Fachdisziplin als integrales Moment einer übergeordneten *Konzeption von evangelischer Theologie* insgesamt auf- und ausgewiesen werden könne.[4] Mit dieser Aufgabe hatte freilich *jede/r* Fachvertreter*in vorübergehend das Geschäft des Systematischen Theologen zu übernehmen – und auch das stand allen Beteiligten klar vor Augen.[5] Haupt- und Untertitel des vorliegenden Bandes deuten diese beiden Leitvorgaben indirekt an, ebenso wie dessen Entstehungsanlass: d.h. jene Meinungsverschiedenheit, die den Versuch einer (hier: enzyklopädischen) Selbstverständigung ursprünglich motiviert hatte.

Wie die im Ergebnis unabgeglichenen Differenzen in den konzeptionellen Überlegungen, die der vorliegende Band zur Diskussion stellt, unmissverständlich zu verstehen geben, wurde dessen Leitziel einer enzyklopädischen Selbstverständigung de facto nicht erreicht, geschweige denn *als* erreichtes dokumentiert. Dieses an sich kaum überraschende, aber gleichwohl ernüchternde Resultat muss allerdings nicht vorbehaltlos bedauert werden: Erstens scheint es wie gesagt zumindest immer dann und solange besser, in der Uneinigkeit

---

4 Vgl. dazu jüngst auch: M. BUNTFUß/M. FRITZ (Hg.), Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive, Berlin/Boston 2014.

5 Vollständig wäre das Experiment wechselseitiger Perspektivübernahme natürlich nur dann durchgeführt worden, wenn jede/r Beteiligte die beiden o.g. Leitfragen aus der – fachspezifisch individuell projektierten – Perspektive *aller* anderen Fachdisziplinen zu beantworten versucht hätte. Auf diese Durchführung wurde aus naheliegenden Gründen verzichtet.

einig zu sein statt in der Einigkeit, wie jene Uneinigkeit de facto *besteht*; denn in dieser, *als* einer bewusst in Rechnung gestellten liegt immerhin ein nicht zu unterschätzendes Inzitament für den fortgesetzten Dialog. Zweitens lässt sich das ›Selbst‹ in Begriff und Prozess der Selbstverständigung auch als individuelles auffassen; und unter dieser Voraussetzung darf die Veranstaltung, dem der vorliegende Band seine Entstehung verdankt, in der Tat als Erfolg verbucht werden: Die Ergebnisse der lebhaften und durchweg kontroversen Diskussionen im Anschluss an die einzelnen Vorlesungen sind nicht nur und wie zu erwarten in deren Publikationsfassungen in vielfältiger, teilweise durchaus substantieller Weise eingegangen; mehr noch, sie haben nach – diesmal übereinstimmender – Auskunft der Beteiligten zu einem differenzierteren und *als* differenzierter bewusst wahrgenommenen Selbstverständnis aller Kollegen*innen als ›evangelischen Theologen*innen‹ geführt: ein Resultat, das einzig und allein dann zu bedauern wäre, wenn sich herausstellen sollte, dass die ihm zugrunde liegende Auskunft einer, und sei es redlichen Selbsttäuschung entsprang.[6]

2. Aufgrund der durchgängig zu beobachtenden Divergenz in Ansatz, argumentativer Stoßrichtung und Ergebnis der vorliegenden Texte erschien deren rein sachorientierte bzw. typologische Gruppierung wenig sinnvoll; die Texte werden daher in der vertrauten Abfolge theologisch grundständiger Fachdisziplinen abgedruckt, wobei hier, ganz im Sinne der ursprünglichen Vorlesungskonzeption, jeweils (mindestens) zwei Fachkollegen*innen zu Wort kommen: AT- / NT-Exegese (Melanie Köhlmoos, Stefan Alkier), Kirchengeschichte (Athina

[6] Beide Aspekte im Ensemble rechtfertigen die wortgetreue Beibehaltung des Untertitels der Ringvorlesung in deren publizierter Fassung.

Lexutt, Markus Wriedt), Systematische (Roderich Barth, Heiko Schulz) sowie Praktische Theologie (Ursula Roth) bzw. Religionspädagogik (Frank-Thomas Brinkmann, David Käbisch). Den Band beschließt, gewissermaßen als bonum superadditum, ein umfangreicher Beitrag von Christian Wiese, Inhaber der Martin Buber-Professur, der zunächst und selbstverständlich als Kollege am Fachbereich, darüber hinaus aber und vor allem in Anspielung auf den genius loci eingeladen wurde, um als Vertreter der Jüdischen Religionsphilosophie speziell in Frankfurt zu sprechen.[7]

Den meisten Lesern der nachfolgenden Texte wird sich aufgrund von deren konzeptioneller Breite und Diversität ein Eindruck aufdrängen, den die Leitthese des Beitrags von David Käbisch bündig auf den Punkt bringt: »Für die theologischen Wissenschaften gilt, was für jedes andere gesellschaftliche Teilsystem gilt: Es gibt keine gemeinsame Mitte mehr, keinen verbindlichen Themenkanon, keine einheitsstiftende Methode und kein von allen geteiltes Erkenntnisinteresse. Das Zusammenspiel der theologischen Teildisziplinen in der Vielfalt ihrer Untersuchungsgegenstände, Erkenntnisinteressen, Methoden und Theorien lässt sich nicht auf eine einfache Formel bringen, es muss vielmehr immer neu bestimmt werden.« Einem derartigen, d.h. ipso facto vorläufigen Bestimmungsversuch gilt das primäre Interesse des vorliegenden Bandes. Dabei zeigt sich in der ex post-Perspektive, dass zumindest im Blick auf die erste der beiden o.g., thematisch organisierenden Leitfragen (genauer: im Blick auf den Bestimmungsgrund für das spezifisch *evangelische* Profil der jeweiligen Fachdisziplin)

[7] Kollegin Catherina Wenzel war als Vertreterin der Religionswissenschaften mit einem Vortrag an der Vorlesungsreihe beteiligt, hat diesen aber nicht zum Wiederabdruck freigegeben.

durchaus im Ansatz Übereinstimmung besteht. Eine Reihe einschlägiger Antwortversuche erweist sich damit als prinzipiell kompatibel, so dass diese einander wechselseitig ergänzen.

2.1 Dass der Beitrag von *Christian Wiese* hier allerdings von vornherein herausfällt und herausfallen muss (daher ans Ende des vorliegenden Bandes gestellt wird, damit dieser gewissermaßen über sich selbst hinausweist…), überrascht zumindest *nach* der Lektüre des Textes nicht: Denn dessen erster Leitthese zufolge ist die Jüdische Religionsphilosophie »in *keiner* Hinsicht eine Disziplin der Evangelischen Theologie, sondern Teil eines anderen, eigenständigen interdisziplinären Faches – der Judaistik bzw. der Jüdischen Studien oder der Philosophie«. Wieses Text erläutert, begründet und untermauert diese normativ entschiedene These durch ein historisch detailreiches Referat, das den (vor allem für die christliche Theologie: wenig rühmlichen!) Hintergrund für die Herausbildung dieses Selbstverständnisses am Paradigma der Frankfurter Verhältnisse akribisch nachzeichnet – und auch deren prinzipielles Recht sowie die interdisziplinäre Fruchtbarkeit der inneruniversitären Etablierung eines so konzipierten Faches in Forschung und Lehre verteidigt. Die besondere Ironie, die darin liegt, dass sein eigener Lehrstuhl, als ein in den Frankfurter Fachbereich für *Evangelische Theologie* eingegliederter (und im vorliegenden Fall überdies von einem evangelischen Fachvertreter besetzter!), Resultat und Ausdruck einer durchaus »zwiespältigen Konstruktion« ist, entgeht ihm dabei keineswegs.

2.2 Den Kreis der aus explizit binnentheologischer Sicht konzipierten Beiträge eröffnet *Melanie Köhlmoos*. Ihre aus der (und für die) Perspektive einer zugleich historisch wie hermeneutisch operierenden Alttestamentlichen Wissenschaft

formulierte Leitthese lautet, dass *Theologie* genau dann und dadurch »christlich« wird, dass sie, wenn auch in je unterschiedlicher Weise: historisch, systematisch und praktisch, »zurückverweist auf das Grundereignis des Christentums: auf Jesus Christus«. *Evangelisch* heißt christliche Theologie dann immer, aber auch nur dann, wenn sie, der Reformation folgend, »dem Zeugnis der Schrift besonderen Vorrang vor anderen Begründungssystemen einräumt«. Innerhalb einer so konzipierten evangelischen Theologie insgesamt erforscht die *Alttestamentliche Wissenschaft* »die Sinnbildungsprozesse, Traditionszusammenhänge und religiösen Funktionen jener Texte des biblischen Diskursraums, die dem Leben und Wirken Jesu zeitlich vorausliegen, denen aber im christlichen Glauben besondere Relevanz für diesen Glauben zugewiesen wurde«. Diese Forschung verfährt durchaus und mit Absicht (unter anderem: kirchen-)kritisch: So lässt sich Köhlmoos zufolge die bereits neutestamentlich greifbare »Christologisierung« des Alten Testamentes weder exegetisch noch theologisch halten; die Mitte der hebräischen Bibel, ja »der Fluchtpunkt aller noch so vielfältigen Aussagen und Erfahrungsreflexionen ist vielmehr JHWH« – und JHWH allein!

2.3 Nur als dezidiert evangelische kann Theologie genuin *christliche Theologie* sein, und alle christliche Theologie ist als solche evangelisch. Mit dieser Ausgangsthese setzt der in wesentlichen Punkten den seiner alttestamentlichen Kollegin flankierende Beitrag *Stefan Alkiers* nur scheinbar interkonfessionell polemische Akzente. Denn erstens deutet das Stichwort›evangelisch‹ hier nur die Voraussetzung an, dass christliche Theologie »nicht *irgendeine* gute Nachricht kommuniziert, sei es die pax romana, oder der Exodus des Volkes Israel, sondern *die gute Nachricht Jesu Christi*.« Und zweitens

muss Theologie, um den Anspruch, christlich zu sein, mit Recht erheben zu können, aus Alkiers Sicht zwei weitere Bedingungen erfüllen: zum einen die der Katholizität (der durch Jesus Christus erfüllte Neue Bund »gilt allen und ist daher *katholisch*«), zum anderen die der Orthodoxie (die das Evangelium Jesu Christi bezeugende Bibel »kann missverstanden oder gar auf diabolische Weise für eigene Zwecke missbraucht werden«; deshalb »kann es keine Beliebigkeit ihrer Interpretationen geben, vielmehr muss ihre Auslegung sich um ein *orthodoxes* Verständnis bemühen, dass dem Sinnzusammenhang der biblischen Schriften gerecht wird und deshalb richtig zu lehren ermöglicht«). Von daher gilt:

(a) Christliche Theologie ist recht verstanden evangelisch, katholisch und orthodox zugleich.

(b) Entweder römisch-katholische und (z.B.) griechisch-orthodoxe Theologen*innen können keine christlichen Theologen*innen sein oder sie sind (unter anderem) *evangelisch*.

(c) Entweder evangelische Theologen*innen können keine christlichen Theologen*innen sein oder sie sind (unter anderem) *katholisch und orthodox*. Die Leitbegriffe ›evangelisch‹, ›katholisch‹ und ›orthodox‹ werden hier folglich systematisch zweideutig gebraucht – daher der irreführende Anschein einer interkonfessionellen Polemik.

Dieser konfessionsübergreifenden Dialektik zum Trotz hält Alkier gleichwohl an einem konfessionsspezifischen Proprium christlicher als evangelisch-*protestantischer Theologie* fest: Es liegt im – nota bene: schriftextern promulgierten – Sola scriptura-Prinzip und bestimmt s.E. auch, ja vor allem, Eigenart und Kernaufgabe der *Neutestamentlichen Wissenschaft*. Diese erhält demnach ihre spezifisch protestantisches Gepräge erst und allein »durch den *Primat*« des biblisch bezeugten Evan-

geliums, wie er »mittels des hermeneutisch-theologischen Konzepts von sola scriptura entfaltet werden kann«. Das Leitziel einer so konzipierten neutestamentlichen Wissenschaft besteht dann darin, »die theologisch sachgemäße Lektüre biblischer Schriften als eine unverzichtbare Stimme in pluralen Gesellschaften zu fördern und als religiöses und kulturelles Identifikationsangebot in der Gegenwart zu erhalten und damit zur kommunikativen Erschließung der Welt beizutragen«.

2.4 Grundsätzlich, d.h. nicht erst aus der Perspektive der Kirchenhistorikerin legt sich für *Athina Lexutt* der einigermaßen beunruhigende Eindruck nahe, als sei die *christliche Theologie* der Moderne »an einer Richtstätte angekommen und als sei es nicht ausgeschlossen, dass ihr über kurz oder lang der Prozess gemacht würde und Köpfe rollten« – mit der Konsequenz, dass Theologie/n, welcher konfessionellen Provenienz auch immer, aus dem Schutzraum staatlicher Universitäten ein für alle Mal verbannt würde/n. Lexutts Überlegungen sollen im Gegenzug »einen kleinen Teil dazu beitragen, den Henker arbeitslos zu machen«. Die leitende Ausgangsdiagnose lautet, dass sich theologisches Denken zu lange und zu bereitwillig ins Joch jenes neuzeitlich dominierenden Wahrheits- und Wissenschaftsverständnisses hat zwingen lassen, das mit dem Nachweis der theologischen Unfähigkeit, die eigenen Wahrheitsansprüche vor dem Forum einer als theologieunabhängig konzipierten Vernunft begründet und berechtigt erscheinen zu lassen, die Konsequenz (allzu) selbstverständlich erscheinen ließ, sie gehöre – eben deshalb – kategorial gesehen überhaupt nicht in die Klasse der (oder zumindest nicht in die der universitär hoffähigen) Wissenschaften. Angesichts dessen bedarf christliche Theologie einer – gewissermaßen kopernikanischen – Wende in der Blickrichtung: hin oder

besser zurück zu ihrer eigentlichen Sache. Denn alle theologischen Disziplinen werden »zur *Wissenschaft* der Theologie durch ihren Bezug auf diese Sache«, und zwar einzig und allein dadurch: mag diese Sache nun »mit Jesus Christus, Wort Gottes, Offenbarung, Kirche, Heilige Schrift oder anderen Vokabeln« wiedergegeben werden.

Zumindest immer dann, wenn man diesen leitenden Sachbezug genuin *protestantisch* und d.h. in der unaufhebbar zweideutigen Fluchtlinie von Gesetz und Evangelium ausbuchstabiert, erscheine plausibel, so Lexutt weiter, dass theologisches Denken diesseits jeder Tendenz zur Selbstprostitution oder falschen Inferioritätsgefühlen am Ideal der Wahrheit einerseits festhalten und danach streben könne, ohne andererseits zu der Behauptung genötigt zu sein, den Anspruch auf prinzipielle theologische Wahrheitsfähigkeit de facto einzulösen oder mindestens einlösen zu müssen, um ihn mit Recht erheben zu können: »Dass wir die Wahrheit nicht kennen, ist die Rahmenbedingung für unser aller Geschäft; und wir werden sie auch nicht finden. Um sie allerdings nicht zu kreisen – das heißt, den Beruf verfehlt haben. Und das heißt, die Theologen brächten die Theologie selbst zum Schafott.«

Diese Sachlage eröffnet zugleich den Blick auf die Kernfunktion und -aufgabe der Kirchengeschichte, wobei Lexutt die Bezeichnung *Christentumsgeschichte* präferiert. Diese Aufgabe besteht darin, die unvermeidbare Geschichtlichkeit theologischer Aussagen »so darzustellen, dass sie dem genannten Kreisen um die Wahrheitsfrage nicht im Wege steht, sondern auf ihre Weise selbst dem Tun der Sache dient«. Erfüllt sie ihre Aufgabe, dann mag am Ende sogar die Christentumsgeschichte diejenige theologische Disziplin sein, die »aufs Schafott steigt und dem Henker die Henkersmaske vom Gesicht zieht«, um

ihn mit der schmerzhaft-heilsamen Einsicht zu konfrontieren, dass er in der Vergangenheit vor allem deshalb immer wieder ergebnislos versuchte, »die Theologie zu köpfen, weil ihr Haupt nicht hier zu finden ist«.

2.5 Die Frage nach dem Verhältnis von historischem Verfahren einerseits, theologisch-normativen Erkenntnisinteressen andererseits steht auch im Zentrum des Beitrags von *Markus Wriedt*, dem zweiten kirchengeschichtlichen Fachvertreter der Vorlesungsreihe. Prononcierter als seine Gießener Kollegin stellt er im Anschluss an A. Beutel zunächst eine – dem Anspruch nach konfessionsübergreifend verbindliche – Grundhaltung deskriptiver Neutralität als conditio sine qua non kirchenhistorischen Arbeitens heraus. Demnach ist die Kernaufgabe der *christlichen Kirchengeschichte*, auch und gerade aus *protestantischer* Perspektive, nicht etwa als Geschichte des Christlichen oder als Christentumsgeschichte, sondern vielmehr und ausschließlich als »Geschichte der *Inanspruchnahme* des Christlichen im Verlauf der Zeit« zu definieren. Analog hierzu muss die Dogmen- und Theologiegeschichte als »Geschichte der Entstehung und Kritik normativer Glaubensreflexion und aus ihr abgeleiteter Handlungsorientierung« aufgefasst und durchgeführt werden. Beide Disziplinen verfahren also dem Anspruch und Ideal nach unabhängig von der (gläubigen, skeptischen oder ungläubigen) Einstellung des jeweiligen Historikers, und dies in einer doppelten Hinsicht: »Weder bedingt eine persönliche Glaubensentscheidung die Validität theologie- oder kirchengeschichtlicher Argumente« noch kann diese Validität umgekehrt »normative Funktion im Kontext der individuellen oder institutionell getragenen Glaubensreflexion beanspruchen«.

Welche Konsequenzen zeitigt dieses kirchenhistorische Selbstverständnis bzw. dessen forschungspraktische Umsetzung in enzyklopädischer Hinsicht, d.h. im Blick auf die Frage nach Einheit und Eigenart der *christlichen Theologie* als solcher? Wriedt zufolge sind diese Konsequenzen in doppelter, nämlich sowohl historischer wie systematischer Hinsicht akzentuierbar. Erstens zeigt sich für den historisch unvoreingenommenen Blick auf die Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen, dass (zumindest die westlich-lateinische) Theologie in und aus einem bestimmten *Diskursraum* entstand, nämlich dem der »Bewältigung von Normkonflikten und Handlungshindernissen«. Theologie entsteht, grundsätzlicher formuliert, immer da, wo vier Referenzen oder Parameter – Kommunikation, Kontroverse, Medien und Institutionalisierung – »in einem Normengeflecht miteinander verbunden werden und innovative Prozesse in Gang setzen«, wobei »je nach Akzentuierung einzelner Referenzwerte, aber auch heterogen einflussreicher Konzepte Teilräume abgespalten oder gar neue, alternative Diskursräume von Theologie entstehen« können bzw. faktisch entstanden.

Darüber hinaus steht Wriedt zufolge jedoch auch eine als Geschichte der bloßen Inanspruchnahme des Christlichen konzipierte Kirchengeschichte faktisch und idealiter im Dienste normativ-systematische/r und d.h. hier: *theologischer* Interessen. Sie verfährt hierbei in doppelter Weise kritisch, zum einen intern, zum anderen extern. Intern hat sich, jedenfalls in genuin protestantischer Profilierung, der Wriedt an dieser Stelle folgt, die historische Rekonstruktion »am Zeugnis der Schrift« zu bewähren, und zwar schlicht deshalb, weil nur an ihrem Maßstab ein sachgemäßes Urteil darüber gefällt werden kann, ob die jeweilige Inanspruchnahme des Christlichen zu

Recht erfolgt (ist) oder nicht. Darüber hinaus aber fragt der Kirchenhistorikerzugleich nach der »pluralistischen Legitimität« der jeweiligen Inanspruchnahme des Christlichen – und führt damit streng genommen ein theologie*externes* Kriterium der Legitimität und Sachgemäßheit theologischer Aussagen in den binnentheologischen Diskursraum ein, das als solches nach einer separaten Begründung verlangt. Eine derartige Begründung dürfte nach Lage der Dinge allerdings kaum von (kirchen-)*historischer* Seite – bzw. *allein* von dieser – zu leisten sein.

2.6 Auch die Überlegungen von *Roderich Barth* sind vom Interesse an den Möglichkeiten und Grenzen einer gegenwartssensiblen Vermittlung christlich-dogmatischer Grundaussagen, speziell in »evangelischer Perspektive« geleitet. Ausgangspunkt seiner Analysen ist die Beobachtung einer eigentümlichen Diskrepanz zwischen der gegenwärtig nicht zuletzt unter protestantischen Theologen verbreiteten Tendenz zur (systematischen und/oder historischen) Gesamtdarstellung des Lehrbestandes einerseits, der sozialisations- und/oder kultur- und bildungstheoretisch explizierbaren Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit (nicht nur) von Theologiestudierenden zur Auseinandersetzung mit bzw. Aneignung von zentralen christlich-dogmatischen Lehraussagen andererseits. Redliche und d.h. hier vor allem gegenwartssensible Selbstpositionierungen des christlichen, zumal des evangelischen Dogmatikers müssen sich von daher recht verstanden in zweierlei Hinsicht durch Bescheidenheit, ja durch programmatische Demut auszeichnen. Zum einen fundamentaltheologisch: Ein positiver Sinn von evangelischer Dogmatik kann nach Barth nur dann wiedergewonnen werden, wenn man diese Disziplin zunächst »von jedem Anschein des Dogmatismus

befreit«, und das bedeutet, die kritische Selbstreflexion auf ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen mit einzubeziehen – auch und nicht zuletzt aus der (Eigenperspektive der) Fremdperspektive. Evangelische Dogmatik bedarf so gesehen, wie der Autor in bewusster Anspielung auf Kants selbstkritische Neubegründung der Metaphysik formuliert, »zuvörderst der Kritik ihrer bisherigen Praxis, um überhaupt wieder in den sicheren Gang einer Wissenschaft gelangen zu können«.

Verhält sich dies aber so, dann kann christliche Lehre nicht »als in sich geschlossener Ausdruck einer ewigen Wahrheit« begriffen werden, sondern im Gegenteil als stets »unabschließbare, weil notwendig auch die eigenen Gestaltungen kritisch mit einbeziehende Arbeit am Symbol«. Und daraus folgt, dass *evangelische Dogmatik* auch »auf der Ebene ihrer normativen Grundlagen eine allenfalls kritische« und somit stets vorläufige Identität zeigt. Konsequentermaßen, und das ist der zweite bescheidenheitsspezifische Gesichtspunkt, können und wollen auch Barths eigene fundamentaltheologische Überlegungen von daher »eher als Annäherung an eine enzyklopädische Bestimmung einer evangelischen Dogmatik, denn als deren vollumfassende Durchführung« verstanden werden.

Dieser genuin evangelischen, de facto Tillichs protestantischem Prinzip folgende Bereitschaft des Dogmatikers zur systematisch und historisch unabschließbaren Selbstkritik korrespondiert in der materialen Umsetzung zunächst ein ausgeprägter und gegenwartssensibler Mut zur Reduktion. Demnach können und müssen Barth zufolge eine ganze Reihe (allzu) liebgewonnener dogmatischer Kerntopoi »einer theologischen Behandlung im Rahmen der Dogmengeschichte anvertraut werden, obwohl sie einst förmlich zu den Meisterstücken der Dogmatik zählten«: z.B. die »Trinitätslehre

und die Zwei-Naturen-Christologie oder auch die Rechtfertigungslehre«. Die größten Plausibilitätschancen räumt Barth unter den gegenwärtigen Bedingungen umgekehrt und in affirmativer Hinsicht einer Aufwertung der »deskriptiv-phänomenalen Komponente in der begrifflichen Entfaltung des Zusammenhangs christlicher Lehre« ein: d.h. in concreto einer »an das religiöse Erleben rückgebundenen Dogmatik«. Recht verstanden fordert nämlich die Interpretation der christlichen Glaubensbekenntnisse von sich her »eine Phänomenologie religiöser Gefühle« sowie eine dieser korrespondierende Rekonstruktion der Lehrtraditionen in historischer und systematischer Hinsicht. Evangelische Dogmatik, ja *christliche Theologie* insgesamt wäre so gesehen – vorläufig! – zu konzipieren als eine »religions-psychologisch fundierte Symbolhermeneutik, die auf die Freilegung christlicher Sinndimensionen und der ihnen eigenen Rationalität zielt«. In dieser religionspsychologisch wie dogmatisch sensiblen Arbeit am Symbol aber könne man, so Barths konfessionstheologische Schlusspointe, zugleich eine reformatorisch motivierte »Umformung des reformatorischen Schriftprinzips erblicken«.

2.7 Meine *eigenen* fundamentaltheologisch-konzeptionellen Überlegungen zu Begriff und enzyklopädischem Ort der evangelischen Dogmatik führen zwar im Vergleich zu denen des Gießener Kollegen in den materialdogmatischen Umsetzungspräferenzen zu weit weniger radikalen Konsequenzen, würden aber unter der – rein kontrafaktischen, ja streng genommen realitätsfremden – Bedingung ihrer allgemeinen Zustimmungsfähigkeit organisationstheoretisch und -praktisch weitreichende Folgen zeitigen.

Die leitenden Thesen lauten, *erstens*: *Christliche Dogmatik* ist die systematische Selbstauslegung des christlichen Glaubens

im Blick auf dessen Eigenart, Gegenstand, Grund und Wahrheitsbedingungen. Genese und Plausibilität dieser Definition basieren *zweitens* auf (der Richtigkeit bzw. Zustimmungsfähigkeit) einer konfessionsspezifischen Vorentscheidung: Die Bestimmung der Eigenart des Dogmatischen hat – nota bene: nach *evangelischem* bzw. protestantischem Verständnis – beim Glaubensbegriff anzusetzen. Dieser Glaube ist *drittens* als unbedingtes Vertrauen *und d.h.* als Vertrauen in ein bzw. das einzig unbedingt Vertrauens*würdige/s* (Gottes Handeln in Jesus Christus) zu explizieren.

Christliche Dogmatik ist dann *viertens* zu beschreiben als »*Phänomenologie* des christlichen Glaubens« und in diesem Sinne gleichbedeutend mit dessen *Selbst*auslegung. Das besagt recht verstanden zweierlei. Erstens: Nur der Glaube legt den Glauben aus. Zweitens: Der Glaube, der den Glauben auslegt, ist nicht der Glaube des Auslegenden; er ist im Gegenteil ein mit sich selbst bekannter idealer und als solcher gewissermaßen »anonymer« Glaube, der als Maß und idealtypische Instanz jedes dogmatischen Selbstauslegungsvollzuges in Anspruch genommen wird und werden muss, wenn denn derartige Vollzüge möglich und sinnvoll sein sollen.

Fünftens: Der Dogmatiker hat – nota bene: als solcher – nicht das geringste Interesse an der Frage, ob das Christentum *wahr* ist. Er setzt schlicht voraus und hat alles Recht der Welt vorauszusetzen, dass sich das so verhält. Was ihn interessiert und recht verstanden interessieren kann, sind zwei und nur zwei Fragen. Erstens: Verdient all das, einiges oder gar nichts von dem, was sich für christlich ausgibt, tatsächlich christlich genannt zu werden? Zweitens: Falls das so ist – oder eben nicht –, inwiefern, aus welchen Gründen und mit welchen Konsequenzen? Der Dogmatiker operiert mithin recht ver-

standen unter den Bedingungen und in den Grenzen eines reinen Kohärenztheoretikers: Was muss gelten, damit wahr sein kann, dass Christus der Retter der Welt ist? Und was muss und/oder kann wahr sein, *falls* sich dies so verhält?

Sechstens: *Christliche Theologie* ist unter den genannten Voraussetzungen – auch und gerade aus dezidiert evangelischer Perspektive – nichts anderes als eine spezifische Form von *Religionswissenschaft*. Es ist jene Form, die einerseits all das historisch, typologisch, kulturhermeneutisch etc. beschreibt, was christlich zu sein beansprucht bzw. in der Vergangenheit beansprucht hat, und die andererseits, nämlich als phänomenologisch konzipierte Dogmatik, zu bestimmen sucht, ob und inwieweit jener Anspruch zu Recht besteht bzw. bestand.

2.8 Der Text von *Ursula Roth* eröffnet den abschließenden, praktisch-theologischen Kreis von Beiträgen, und zwar vor allem deshalb, weil er enzyklopädische Leitvorstellungen für die Praktische Theologie insgesamt entwickelt, die als solche – trotz naheliegender Fokussierung auf das Feld kirchlichen Handelns – auch und unter anderem von religionspädagogischem Interesse sind. *Praktische Theologie*, so Roth, ist nach protestantischem, dem Anspruch nach freilich konfessionsübergreifend gültigen Verständnis »die Theorie christlich-religiöser Praxis«. Die zuletzt genannte Begriffsverbindung bezieht sich nach Schleiermacherschem Vorbild auf kirchenleitendes Handeln im weitesten Sinne. Theorie hingegen meint zunächst und ganz allgemein Betrachtung oder Untersuchung, wobei hier im Falle der Praktischen Theologie deskriptive und normative Theoriesegmente verbunden werden und daher zu unterscheiden sind: Einerseits will Praktische Theologie »gegenwärtige Praxis verstehen, sie ist eine verstehende Theorie«, die als solche auf »hermeneutisch-phänomenologisch-semiotisch-per-

formanzanalytisch-empirisch fundierte« Theorieressourcen zurückgreift und sich diese zunutze macht. Andererseits ist Praktische Theologie zugleich »kritisch-konstruktiv auf jene Praxis bezogen, die sie zu verstehen sucht«. Roth zeigt dies am Beispiel der Telefonseelsorge, deren gegenwärtige Praxis Anlass gibt, gewisse pastoral-theologische Verengungen dadurch »kritisch ins Visier zu nehmen«, dass man der »bis in die poimenische Terminologie wirkmächtigen Begründung des Seelsorgeamtes durch die biblische Figur des guten Hirten andere biblische und historische Urbilder und Vorbilder für das Selbstverständnis gegenwärtiger Seelsorgepraxis in Erinnerung ruft«: z.B. die »an die Gemeinden gerichtete Mahnung, füreinander zu sorgen, sich gegenseitig zu trösten, zu ermahnen, zu ermutigen«. Die Vielfalt biblischer Begründungslinien für die christliche Seelsorgepraxis läßt sich demnach »gerade in ihrer Vielstimmigkeit zur Geltung bringen«. Verknüpft man den analytisch-deskriptiven mit dem synthetisch-normativen Akzent, dann lässt sich die Kernaufgabe der praktisch-theologischen Arbeit darauf reduzieren, »Kunstregeln für die kirchliche Praxis auszuarbeiten«.

Auch diese Festlegung verdankt sich Schleiermacherschen Vorgaben und verschweigt dies keineswegs. Umso weniger überrascht, dass Roth auch in enzyklopädisch-prinzipieller Hinsicht die Meinung vertritt, dass Schleiermachers einschlägiger Entwurf »nach wie vor eine ausgezeichnete Grundlage für die Selbstverständigung *christlicher qua evangelischer Theologie* insgesamt« bietet. Diese gehört demnach zwar ohne Zweifel in die Klasse der Wissenschaften (mithin auch an staatliche Universitäten); aber sie ist recht verstanden weder als »Wissenschaft von Gott« noch auch und im engeren Sinne als »Wissenschaft von Gottes Wort« definierbar. Ihre Eigenart lässt sich

vielmehr allein – d.h. im Sinne notwendiger und hinreichender Identifizierungsbedingungen – funktional bestimmen. Alle christlich-theologischen Fachdisziplinen sind als solche einerseits verbunden, andererseits unterscheidbar durch ihren Bezug auf eine leitende Funktion, nämlich die ihnen auf je eigentümliche Weise vor- wie aufgegebene christlich-religiöse Praxis i.S. des kirchenleitenden Handelns. Freilich lässt sich diesem formal-funktionalen Aspekt ein zweiter, materialer Aspekt zur Seite stellen, mit dem allerdings nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung christlicher Theologie auf den Plan tritt: Diese ist auch und unter anderem durch den leitenden Bezug auf einen spezifischen Gegenstand, »das Christentum«, bestimmt – ein Gegenstand freilich, der an sich auch für andere Wissenschaften zugänglich und interessant sein kann. Beide Aspekte im Ensemble bilden den Einsatzpunkt für das, was aus der Sicht Roths die theologische Aufgabenstellung nach wie vor besonders reizvoll erscheinen lässt: »zum einen der gemeinsame Bezugspunkt der christlich-religiösen Praxis, der die theologischen Disziplinen verbindet«; zum anderen »die charmante Nötigung, Theologie stets grenzüberschreitend, kooperativ und im Ge-spräch miteinander zu betreiben«.

2.9 Ähnlich wie seine Frankfurter Kollegin hält auch *Frank Thomas Brinkmann* das Vermächtnis Schleiermachers für »durchaus zukunftsweisend« – hier mit Blick auf die Ausarbeitung einer Theorie der praktischen Theologie schulischen Handelns qua *Religionspädagogik*. Angesichts der Tatsache, dass sich »derzeit kaum ein einheitlicher Locus (oder topos) der Religionspädagogik aufspüren lässt«, ist er allerdings wesentlich skeptischer bezüglich der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit jenes Vermächtnisses, zumal dieses den Folgegenerationen »nicht nur mit den religionspädagogisch relevanten Fragmen-

ten seiner Praktischen Theologie so manche Denksportaufgabe hinterlassen hat«. Bis heute, so die nicht unerwartete, aber gleichwohl ernüchternde Diagnose, kam es daher »niemals zu einer völligen Klärung dessen, wie es sich mit ihrer theoretischen Selbstverortung als wissenschaftliche, wie mit ihrem Selbstverständnis als theologische Disziplin verhalten soll«. Grundsätzlich könnte (und faktisch wurde) Religionspädagogik unter anderem verstanden (werden) als Erziehung und/oder Bildung eines bereits religiösen Menschen; als Erziehung und/oder Bildung eines Menschen zum religiösen Wesen; als Erziehung und/oder Bildung einzelner oder mehrerer Menschen innerhalb eines religiösen Systems; als Bildung einer religiös qualifizierbaren Deutungs- und Handlungskompetenz; als Herausbildung einer (religiösen) Sinndeutungsfähigkeit sowie als Vermittlung eines besonderen religiösen bzw. theologischen Wissens.

Brinkmanns eigener Vorschlag, für dessen enzyklopädische Verortung er sich erneut an Schleiermacher orientiert, greift auf Überlegungen des Gießener Praktischen Theologen Max Reischle zurück, der unter anderem für die Einführung des Begriffs Religionspädagogik (1889) verantwortlich zeichnet. Dessen Vorgaben folgend lässt sich Religionspädagogik als eine »theologisch disziplinierte Wissenschaft der Erforschung von Religionsfähigkeit und Religionsbildbarkeit« im Dienste der pädagogischen Praxis begreifen. In concreto hat diese ihr Ziel nur, aber auch immer dann erreicht, wenn »eine religions-authentische Lehrperson in einer geschickten Ausführungsperformance sich selbst mit den Inszenierungen und Formatierungen der Themen und Gegenstände lebendig verknüpft und das Auditorium auf eine Art weiterführende

(religionsproduktive) Erfahrungs- und Entwicklungsreise mitzunehmen vermag«.

2.10 *David Käbisch* teilt mit seiner Frankfurter Kollegin U. Roth eine konzeptionelle Überzeugung, die auf weitreichende Parallelen zwischen *Religionspädagogik* und Praktischer Theologie schließen lässt: Beide Disziplinen sind demnach Formen der »Reflexionstheorie einer bestimmten konfessionellen Religions- bzw. Bildungspraxis (in historischer, empirischer, systematischer und vergleichender Perspektive)«, zugleich aber und in genuin normativer Absicht »eine auf diese Praxis bezogene Handlungswissenschaft«. Darüber hinaus teilt Käbisch mit seinem Gießener Kollegen F.T. Brinkmann ein gerütteltes Maß an historischer Skepsis – eine Skepsis, die hier allerdings insofern noch weiter reicht, als sie nicht nur die derzeitige Situation der Religionspädagogik, sondern auch die der Theologie insgesamt betrifft. Demnach gilt für alle theologischen Disziplinen, was gegenwärtig für jedes »gesellschaftliche Teilsystem gilt: Es gibt keine gemeinsame Mitte mehr, keinen verbindlichen Themenkanon, keine einheitsstiftende Methode und kein von allen geteiltes Erkenntnisinteresse«; und daraus folgt unter anderem, dass sich »das immer neu zu bestimmende Zusammenspiel der theologischen Teildisziplinen in der Vielfalt ihrer Untersuchungsgegenstände, Erkenntnisinteressen, Methoden und Theorien nicht auf eine einfache Formel bringen« lässt.

Käbisch erläutert und stützt diese enzyklopädisch folgeträchtige These durch eine historisch exemplarische Untersuchung zur Genese und institutionellen Verankerung des Faches Religionspädagogik an der Universität Frankfurt. Dabei zeigt sich aufgrund mannigfach kontingenter Entwicklungsfaktoren, dass hinter der sukzessiven Frankfurter Institutionalisierung der Religionspädagogik »zu keinem

Zeitpunkt eine planvoll ausgeführte enzyklopädische Idee« steht oder gestanden hat; die vor allem von Schleiermacher gelehrte Wissenschaftssystematik einerseits und die tatsächliche Wissenschaftsorganisation andererseits klaffen also de facto »weit auseinander«.

Aus dieser deskriptiven Bestandsaufnahme leitet Käbisch zwei weitreichende konzeptionell-normative Konsequenzen ab. Erstens und auf der enzyklopädisch umfassendsten, d.h. die Eigenart und Funktion von *Theologie insgesamt* betreffender Ebene sind s.E. nach derzeitiger Lage der Dinge »theologische Bildungsprozesse als eine Form des Umgangs mit Mehrdeutigkeit zu bestimmen«: An die Stelle der enzyklopädischen Ausrichtung auf die vermeintliche Einheit der Theologie tritt somit bis auf Weiteres – nota bene: in *allen* theologischen Disziplinen – »die Frage nach dem reflektierten Umgang mit der nicht vorhandenen Einheit«. Dies besagt zweitens und für die *Religionspädagogik* im Besonderen, dass diese sich mit der Klassifizierung als rein theologische Disziplin nicht mehr »hinreichend erfassen« lässt. Zwar bringt sie als Selbstreflexion einer bestimmten (hier: christlich-protestantischen) Glaubens- und Religionspraxis lern-, erziehungs-, bildungs- und sozialisationstheoretische Perspektiven in einen genuin *theologischen* Diskurs ein; aber diese Beschreibung ist einerseits so allgemein bzw. formal, dass sie ohne Weiteres »die Differenzierung in eine evangelische, katholische, orthodoxe, jüdische und islamische Religionspädagogik usw. zulässt«; andererseits ließen sich auf ihrer Basis Eigenart und Funktion der Religionspädagogik auch völlig theologie*unabhängig*, nämlich im Sinne einer rein »pädagogischen, sozialwissenschaftlichen, historischen oder empirischen Disziplin« spezifizieren. Von daher überrascht nicht, dass Käbisch jeden Versuch einer *in-*

haltlich, d.h. qua Unterstellung eines einheitlichen Sachbezugs motivierten Identitäts- und Funktionsbestimmung der Religionspädagogik – z.B. durch »einen wie auch immer qualifizierten Religionsbegriff (etwa in der theologischen Tradition Schleiermachers)« – als unsach- und -zeitgemäß bzw. praktisch undurchführbar ablehnt.

3. Wie der voranstehende Überblick, vor allem aber die nachfolgenden Texte im Detail dokumentieren, beantworten diese auch in den für die Publikation überarbeiteten Fassungen *erstens* nicht ausnahmslos *alle* Fragen, die im Rahmen der Ringvorlesung, die der Entstehung des Bandes zugrunde liegt, gestellt waren. Das gilt insbesondere für die spezifisch evangelische Profilierung im Selbstverständnis der jeweiligen Fachdisziplin sowie für die enzyklopädischen Konsequenzen dieser Profilierung im Blick auf die Eigenart protestantischer Theologie insgesamt, respektive den zu stipulierenden Einheitsgrund ihrer Fächer.

Selbst da jedoch, wo de facto alle genannten Fragen behandelt und explizit beantwortet werden, geschieht dies *zweitens* auf sehr unterschiedliche – teils nebengeordnete, teils wechselseitig ergänzende, teils widersprechende[8] – Art und Weise. Einig scheint man sich freilich *drittens* in einem Punkt, der nicht direkt die leitende Fragestellung selbst, sondern eher die Konsequenzen ihrer Beantwortung berührt, und der (nicht nur aus diesem Grund!) in den einzelnen Beiträgen selten explizit

[8] Vgl. diesbezüglich etwa Käbischs dezidiert pragmatisch-formale Bestimmung von Eigenart und Funktion der christlichen Theologie im Gegensatz zu Lexutts Insistieren auf der Möglichkeit und Notwendigkeit einer materialen Fundierung; ferner Barths bewusst in Kauf genommene Relativierung des Sola Scriptura-Prinzips im Gegensatz zu dessen Behauptung als protestantischer conditio sine qua non bei Alkier. Etc.

benannt wird, sondern häufig aus dem jeweiligen Kontext der Argumentation erschlossen werden muss: Es ist die Überzeugung, dass das eigene (fundamental-)theologische bzw. enzyklopädische Votum nicht nur mit der doppelten Annahme grundsätzlich *kompatibel* ist, dass (hier: christliche) Theologie ein unter anderem staatskirchenrechtlich promulgiertes Existenzrecht an staatlichen Universitäten, und zwar: in Gestalt theologischer Fakultäten hat, sondern diese Annahme/n de facto nahelegt und stützt. Ob diese Metaüberzeugung zu Recht besteht, darf bis auf weiteres als strittig gelten. Nicht nur am Frankfurter Fachbereich, der sich diesbezüglich ja schon wegen der misslichen Zwitterstellung der Martin Buber-Professur (s.o.) besonderen Herausforderungen ausgesetzt sieht, dürfte darüber das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Aber wie auch immer: Der vorliegende, die Unabgeschlossenheit der einschlägigen Diskussionsprozesse nachdrücklich vor Augen stellende Band hat jedenfalls seinen Zweck im Wesentlichen bereits dann erfüllt, wenn und insoweit er als Dokument jener Einigkeit in der Uneinigkeit gelesen wird, die als berechtigte – und als berechtigt bewusst wahrgenommene – Einigkeit selber zum Anstoß fruchtbarer Folgediskussionen, ja am Ende sogar zum Inzitament weiser hochschulpolitischer Entscheidungen werden kann. Habent sua fata libelli.

Frankfurt, im Mai 2016

Heiko Schulz

Melanie Köhlmoos

Evangelische Theologie und das Alte Testament

Einleitung: Ein »Skandal« und seine Bedeutung

Im Frühjahr 2015 hatte die Evangelische Theologie einen kleinen Skandal. Einer breiten Öffentlichkeit wurde bekannt gemacht, dass der Berliner Systematische Theologe, Prof. Notger Slenczka, das Alte Testament aus dem verbindlichen Kanon der christlichen Bibel ausschließen und bestenfalls unter die Apokryphen zählen möchte. Der Aufsatz, in dem Herr Slenczka seine Thesen darstellt und begründet, stammt bereits aus dem Jahr 2013.[9] Er ist in Theologenkreisen durchaus erwähnt und diskutiert worden; es sah sich aber niemand genötigt, damit an die Öffentlichkeit zu gehen. Genau diesen Umstand hat Klaus Pieper, der Evangelische Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit bereits im März als den eigentlichen Skandal bezeichnet. Dass die ganze Sache nun doch öffentlich und mit schweren Geschützen ausgeführt wird, liegt wohl nicht nur am Gegenstand, sondern auch an nichttheologischen

[9] N. SLENCZKA, Die Kirche und das Alte Testament, in: E. GRÄB-SCHMIDT/R. PREUL (Hrsg.), Das Alte Testament in der Theologie, Leipzig 2013 (Marburger Theologische Studien 119), 83–119.

Umständen, wie die Presse vermutet.[10] Klaus Pieper und Prof. Dr. Micha Brumlik haben dem Kollegen Slenczka öffentlich Antijudaismus und Antisemitismus vorgeworfen. Das Berliner Kollegium hat eine öffentliche Stellungnahme vorgelegt. Die Berliner Studierenden fordern eine Disputation.

Ich will in diesem Vortrag nicht Punkt für Punkt Stellung zu dem nehmen, was Herr Slenczka gesagt hat. Die Ereignisse in Berlin sind nur zufällig gerade zeitgleich mit dem Termin, an dem in dieser Ringvorlesung das Alte Testament behandelt wird. Gleichwohl sind in der Debatte auf allen Seiten Themen und Argumente aufgeworfen worden, die ich ohnehin hätte verhandeln müssen. Denn nicht nur Herrn Slenczkas Ansichten sind signifikant für das Thema »Evangelische Theologie und das Alte Testament«, sondern auch die Reaktionen darauf.

Was ist »Evangelische Theologie«? Der gängigen Definition nach ist sie die wissenschaftliche Selbstreflexion des christlichen Glaubens in seiner evangelischen Ausprägung. Es geht in ihr darum, die Inhalte – nicht den Grund! – christlichen Glaubens mit wissenschaftlichen Methoden zu begründen und ggf. zu kritisieren. Dies geschieht in der Regel aus der Binnenperspektive, d.h. Evangelische Theologie wird von Angehörigen dieses Glaubens durchgeführt – aus der Haltung »kritischer Identifikation«.[11] Die Evangelische Theologie hat eine Beziehung zur Kirche, insofern sie deren Handeln wissenschaftlich

[10] FAZ vom 21.4.2015.

[11] Vgl. H. SPIECKERMANN, Das heutige Bild der Religionsgeschichte Israels. Eine Herausforderung für die Theologie?, in: DERS., Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie, Tübingen 2014 (FAT 91), 303–324, hier: 317.

vorbereitet und begleitet. Sie hat gleichzeitig eine Distanz zur Kirche, insofern sie deren Handeln kritisch reflektiert. [12]

»Christlich« wird Theologie dadurch, dass sie in je unterschiedlicher Weise zurückverweist auf »das Grundereignis des Christentums«: auf Jesus Christus.[13] »Evangelisch« wird christliche Theologie dadurch, dass sie – in der Folge der Reformation – dem Zeugnis der Schrift besonderen Vorrang vor anderen Begründungssystemen einräumt.

Der Marburger Systematische Theologe Jörg Lauster – selbst der Exegese durchaus kritisch zugewandt – formuliert vor diesem Hintergrund eine Standortbestimmung der exegetischen Disziplinen: »Aufgabe der Exegese ist es, die in der Bibel vorfindlichen Sinnbildungsprozesse historisch zu rekonstruieren, die inneren Traditionszusammenhänge aufzudecken und ihre religiösen Funktionen zu beleuchten«.[14]

Diese Aufgabenbeschreibung scheint mir durchaus sachgemäß. Sie braucht allerdings noch einige Differenzierungen. Lauster spricht von »Exegese« und »Bibel«, ohne nach den Testamenten zu differenzieren. Wie erfüllt also alttestamentliche Exegese diese Bedingungen? Die zweite Differenzierung betrifft die »inneren Traditionszusammenhänge«: Wo enden sie? Wie integrieren die biblischen Disziplinen die fortlaufenden Fortschreibungen und Fortdenkungen »biblischer« Traditionen außerhalb des »Kanons«? Und schließlich drittens:

---

[12] Vgl. C. SCHWÖBEL, Wie biblisch ist die Theologie? Systematisch-theologische Bemerkungen zur Themafrage, in: M. EBNER u.a. (Hrsg.), Wie biblisch ist die Theologie?, Neukirchen-Vluyn 2011 (JBTh 25), 7–18, hier: 13.

[13] Vgl. SCHWÖBEL, Theologie, 10.

[14] J. LAUSTER, Erfahrungserhellung. Zur Bedeutung der Bibel für die Systematische Theologie, in: M. EBNER u.a. (Hrsg.), Wie biblisch ist die Theologie?, Neukirchen-Vluyn 2011 (JBTh 25), 207–220, hier: 216.

»Religiöse Funktionen«: damals (im »Ursprungskontext« der Bibel) oder heute oder beides? Kurzgefasst lässt sich fragen: Ist die (alttestamentliche) Exegese eine historische oder eine hermeneutische Disziplin? Nach meiner Ansicht: beides. Ich werde dem im Folgenden nachgehen.

1 Der Gegenstand: Was ist das »Alte Testament«?

1.1 Das Problem: »Altes Testament« und »Jüdische Bibel«

Das besondere Problem, mit dem es die alttestamentliche Wissenschaft zu tun hat, ist ihr Gegenstand. Das Christentum und das Judentum berufen sich auf denselben materialen Bestand an Schriften, die für ihre jeweilige Religion normativ sind: Genesis bis Maleachi. Der religionsgeschichtlich besondere Sachverhalt, dass zwei distinkte religiöse Systeme sich auf dieselbe Grundlage berufen, verdient auf jeden Fall besondere wissenschaftliche Erhellung – nicht nur in der Theologie.

Zum besonderen theologischen Problem wird der Sachverhalt dadurch, dass es den Anschein hat, als folgte das Christentum in irgendeiner Weise auf das Judentum, von dem es bestimmte Dinge (wie den Kanon) übernimmt, umdeutet und versucht, sich dadurch als die richtige Bezeugung Gottes zu erweisen. Die unbeschreiblich grässlichen Konsequenzen dieser Haltung sind bekannt. Sie sind dabei ein spezifisch »evangelisches« Problem, als das protestantische »Alte Testament« nach Anzahl der Bücher und sprachlicher Textgrundlage mit dem TNK des Judentums identisch ist.

Spätestens seit den 1980er Jahren hat sich daher als ein gewisser theologischer Mainstream durchgesetzt, das »Alte Testament« »zuallererst als Jüdische Bibel« und danach als »Heilige Schrift der Christen« zu lesen.[15] Ob das Problem gelöst ist, was das »Alte Testament« sei und wie man damit umgeht, wird indes zu fragen sein. Ich möchte vorher einen historischen Blick auf die Frage werfen. Denn von hier aus bekommt die Alternative andere Konturen.

1.2 Historische Perspektive: Der »biblische« Diskursraum

Sowohl die »klassische« Position, das Christentum hätte das Judentum in irgendeiner Weise beerbt, als auch die andere – das Christentum hat das Judentum enteignet – gehen von der Voraussetzung aus, das Judentum sei im Lauf des 1. Jhs. n. Chr. irgendwie »fertig« gewesen und daraus habe sich ein von Anfang an profilierbares Christentum entwickelt. Der Kanon gehört dazu. Angenommen wird, dass das Judentum seinen hebräischen TNK etwa um 90 n. Chr. fertiggestellt hätte. Die lange und verwickelte Geschichte der Kanonsbildung kann ich hier leider nicht im Einzelnen nachzeichnen. Ich verweise auf die material- und kenntnisreiche Untersuchung von Peter Brandt .[16] Es lässt sich aber folgendes festhalten:

Vom späten 5. Jh. v. Chr. bis etwa zum 6. Jh. n. Chr. sehen wir im »antiken Judentum« eine doppelte Bewegung: Einerseits werden fortlaufend Schriften verfasst, die religiös normativen

[15] Vgl. E. ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [8]2010, 16.

[16] P. BRANDT, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel, Berlin/Wien 2001 (BBB 131).

Charakter haben (wollen). Gleichzeitig und andererseits wird versucht, diese Produktion zu begrenzen, indem bestimmte quasi-kanonische Corpora ausgegrenzt werden, auf die man sich nur noch auf dem Weg des Kommentars beziehen kann.[17] Ich bezeichne die Träger dieser Debatte nur der Einfachheit halber als »antikes Judentum«. Das ist aber vor dem Befund eigentlich nicht sachgemäß. Im Grunde müsste man (etwas umständlich) von einem »auf die später so genannten biblischen Schriften bezogenen Diskursraum« sprechen. In diesem Raum entwickeln sich verschiedenste Theologien so, wie wir es letzte Woche festgehalten haben: an den »Konfliktzonen ihrer Bestreitung« – käme diese nun von innerhalb des Raums oder von außen. Argumentiert wird mit »der Schrift« – was immer sie auch ist.

Unter diesem Horizont muss man sagen, dass »Judentum«, »Christentum« und ihre jeweiligen Kanones gleich ursprünglich sind. Die Religionen entwickeln ihre jeweiligen Konturen vor allem durch ihren Schriftbezug. Es ist ein langer Prozess, den Martin Hengel und Magne Sæbø »Parting of the Ways« genannt haben.[18] Sein Ende ist umstritten; ich würde ihn mit

---

[17] Für das atl. Prophetencorpus vgl. R. ACHENBACH, Die Tora und die Propheten im 5. und 4. Jh. v. Chr., in: DERS./M. ARNETH/E. OTTO, Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen, Wiesbaden 2007 (BZAR 7), 26–71; für die vorrabbinische Zeit vgl. J. FOSSUM, Social and Institutional Conditions for Early Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible with Special Regard to Religious Groups and Sects, in: M. SÆBØ (Hrsg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300). Part 1: Antiquity, Göttingen 1996 (HBOT I/1), 26–71.

[18] Vgl. M. SÆBØ, Church and Synagogue as Respective Matrix of the De-

dem politisch-gesellschaftlichem Umbruch im Mittelmeerraum im 5./6. Jh. in Verbindung bringen.[19] Frühestens von da an können wir wirklich von »Judentum« und »Christentum« sprechen. Zu diesem Zeitpunkt haben auch die jeweiligen Kanones eine gewisse Stabilität erreicht. Innerjüdisch und innerchristlich gibt es dabei aber immer noch eine erhebliche Bandbreite an Varianten: Wir haben im Judentum weiterhin die Alternative nur Tora (Karäer und Samaritaner) oder TNK plus Talmud (rabbinisches Judentum).[20] Im Christentum hat man es mit den »alttestamentlichen Kanones« unterschiedlichster Umfänge der palästinischen, griechischen, syrischen, koptisch-äthiopischen und lateinischen Tradition zu tun – samt der Frage ihrer sprachlichen Gestalt.

Fakt scheint nach gegenwärtigem Forschungsstand zu sein: Es gibt kein Judentum, kein Christentum, keine Jüdische Bibel und kein Altes Testament im 1. oder auch nur 2. Jh. n. Chr. Es gibt nur verschiedene hermeneutische Optionen auf eine schier unübersehbare Textmenge. Einige von ihnen

velopment of an Authoritative Bible Interpretation. An Epilogue, in: DERS. (Hrsg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300). Part 1: Antiquity, Göttingen 1996 (HBOT I/1), 731–748.

19 Vgl. A. GRABOIS, Political and Cultural Changes from the Fifth to the Eleventh Century, in: M. SÆBØ (Hrsg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300). Part 2: The Middle Ages, Göttingen 2000 (HBOT I/2), 28–55, hier: 39.

20 Vgl. dazu ausführlich: J. FOSSUM, Conditions; A. GRABOIS, Changes; J.M. HARRIS, From Inner-Biblical Interpre-tation to Early Rabbinic Exegesis, in: M. SÆBØ (Hrsg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Inter-pretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300). Part 1: Antiquity, Göttingen 1996 (HBOT I/1), 256–269.

sind stärker diskursprägend geworden als andere. Manche sind nur von marginaler Bedeutung. Andere sind abgestorben oder abgebrochen.

Was ist also das »Alte Testament« aus historischer Perspektive als Forschungsgegenstand? Ich würde sagen: Alle Schriften dieses Diskursraums, die sich nicht von Beginn an explizit auf Jesus Christus beziehen und die irgendwann einmal »kanonische« Geltung beansprucht haben – sei dies auch nur kurzfristig oder begrenzt der Fall gewesen. Das betrifft die alttestamentlichen Schriften im engeren Sinne (einschließlich der sogenannten Apokryphen), Parabiblisches wie Jubiläen, Henoch und die Testamentsliteratur, Apokalyptisches, Qumran und noch einiges mehr. Bei all diesen sind »die Sinnbildungsprozesse historisch zu rekonstruieren, die Traditionszusammenhänge aufzudecken und die religiösen Funktionen zu beleuchten«. Eine besondere Frage ist dabei jeweils, warum und wie es zur Kanonisierung kam oder eben auch nicht.

1.3 Theologische Perspektive: »Altes Testament« und »christlicher Glaube«

Im Rahmen einer nichttheologischen Erforschung der »alttestamentlichen« Schriften etwa innerhalb einer altorientalistischen oder religionswissenschaftlichen Fakultät wäre der Gegenstand »Altes Testament« praktisch unbegrenzt und würde nur dem spezifischen Erkenntnisinteresse folgen. Innerhalb der (Evangelischen) Theologie wird der Gegenstand sowohl formal als auch material eingeschränkt. Es geht eben