

„Theorie für die Praxis“

Aktuelle Antwort auf die Frage nach der „Einheit der
Theologie in der Vielfalt ihrer Disziplinen“

Eilert Herms

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Das Selbstverständnis der theologischen Fächer	5
1.1. Disziplinspezifische Anteilhabe jeder theologischen Disziplin an der Arbeit aller anderen	12
1.1.1. Konsequenz für die Bibelwissenschaften	13
1.1.2. Konsequenz für die historische Arbeit der Christentumsgeschichte	14
1.1.3. Konsequenz für die Praktische Theologie	20
1.1.4. Konsequenzen für die Systematische Theologie:	26
1.2. Wechselseitige Entlastung	50
1.3. Gesamtleistung der Theologie als Professionswissenschaft	55
1.4. Fragen	57
1.4.1. Was ist das Spezifikum von „religiöser Praxis“ und wie weit erstreckt diese sich?	57
1.4.2. Welche Ebenen von religiöser Praxis stehen im Blick?	59
1.4.3. Für wen und aus welchen Gründen ist die christlich-religiöse Praxis (aller Ebenen) „unverzichtbar“?	61
1.4.4. Ist für die Selbststeuerung dieser unverzichtbaren Praxis „Wissenschaft“ möglich und unabdingbar?	65
2. Die evangelische Fakultätstheologie aus der Sicht von Wissenschaften, die nicht zur theologischen Fakultät gehören.	71
2.1. Religionswissenschaft	71
2.2. Sozialwissenschaften	75
2.2.1. Das Verhältnis der empirischen Humanwissenschaften (Religionswissenschaft, Sozialwissenschaft) zur Fakultätstheologie	82
2.3. Kulturwissenschaft (Kunstwissenschaft: Literaturwissenschaft)	90
2.4. Philosophie:	101
2.5. Andere nichttheologische Wissenschaften	105
2.5.1 Psychologie	106
2.5.2. Pädagogik	109
2.5.3. Jurisprudenz	109
2.6. Römisch-katholische Theologie	116
3. Fazit	117

Einleitung

Eine neue Lehrbuchreihe wird Anlaß zur Frage nach dem Selbstverständnis evangelischer Theologie

Seit 2011 erscheinen beim Verlag Mohr-Siebeck, Tübingen, in der Reihe *Neue Theologische Grundrisse* Lehrbücher zu den klassischen Disziplinen evangelischer Theologie sowie zu deren Teil- und Nachbardisziplinen. Inzwischen liegen fünf Bände vor, z.T. bereits bestens eingeführt und in 2. Auflage, wie Michael Meyer-Blancks „Gottesdienstlehre“ oder Bernd Schröders „Religionspädagogik“. Damit die Reihe „am Ende nicht nur ein buntes Nebeneinander“ von fachspezifischen „Grundrissen“ ergäbe, „sondern ein Ensemble von Büchern, bei denen die übergreifende theologische Dimension jedenfalls im Blick wäre“, luden die sechs Reihenherausgeber – Konrad Schmid (AT), Jens Schröter (NT), Peter Gemeinhardt (Christentumsgeschichte [vormals KG und DG]), Michael Moxter (ST), Christian Albrecht (PT) und Jürgen Mohn (RW) – „die Autorinnen und Autoren der werdenden Bände“ auf den 15. und 16. März 2019 zu einer (vom Verlag „mit vorangetriebenen“) Tagung ein, um mit diesen „ins Gespräch darüber zu kommen, was das ‚Theologische‘ an den ‚Neuen Theologischen Grundrissen‘ sein könnte und sollte.“ Die (überarbeiteten) Diskussionsbeiträge dieser Tagung liegen jetzt gesammelt vor in:

Christian Albrecht / Peter Gemeinhardt (Hgg.), Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und außen, Mohr-Siebeck, Tübingen, 2021, VIII, 303 S.

1. Das Selbstverständnis der theologischen Fächer

Der erste Hauptteil dieses Bandes enthält die von den Reihenherausgebern in Impulsreferaten beigesteuerten Skizzen ihres Verständnisses des eigenen Fachs sowie Response darauf durch Vertreter anderer theologischer Fächer, also die „Perspektiven [auf die ev. Theologie und ihre Fächer] von innen“:

Auf K. Schmid's „Die Wissenschaft vom Alten Testament im Rahmen der Theologie“ (37–46) respondiert Jörg Freys „Die alttestamentliche Wissenschaft aus der Perspektive der neutestamentlichen“ (47–58) sowie Reiner Anselms „Kommentar zum Impuls von Konrad Schmid“ unter dem Obertitel „Das Verbindende der Praxis. Der Bezug auf die Vollzüge des Christentums macht die Theologizität einer Disziplin aus“ (59–62). Auf Jens Schröters „Theologische Enzyklopädie in neutestamentlicher Perspektive“ (63–78) respondieren M. Ohsts „Bemerkungen zu Jens Schröters Beitrag“ unter dem Titel „Das neue Testament in konsequent historischer Sicht“ (81–96.) Auf P. Gemeinhardts Skizze „Geschichte des Christentums als theologische Disziplin“ (97–113) antwortet Ursula Roths „praktische-theologische Response auf Peter Gemeinhardts enzyklopädische Selbstverortung des Faches Kirchengeschichte“ unter dem – Gemeinhardts Leitgesichtspunkte aufgreifenden – Obertitel „Ernüchternd, erhellend, erfahrungsbezogen“ (115–119). Auf Michael Moxters „Enzyklopädie aus der Perspektive

Systematischer Theologie“ beziehen sich aus neutestamentlicher Sicht Samuel Vollenweiders „nicht-systematische Response“ „Grenzverkehr“ (143–150) und aus praktisch-theologischer Sicht Michael Meyer-Blancks „Systematische und praktische Annäherung an die theologische Hermeneutik“ (151–155). Über die zahlreichen Anknüpfungspunkte in Christian Albrechts Skizze „Die Praktische Theologie im Gesamtzusammenhang der Theologie“ (157–173) freut sich P. Gemeinhardt unter dem Titel „Über die (Un)Vollkommenheit der Praktischen Theologie – aus der Sicht der Christentumsgeschichte“ (177–180). Und die Darstellung der „Religionswissenschaft als nicht-theologische Disziplin in ihrem Bezug zur theologischen Enzyklopädie. Verortung und Entwicklung von der Emanzipation zur Partizipation“ (181–191) durch J. Mohn, dessen religionswissenschaftlicher Lehrstuhl in Basel sowohl zur dortigen Philosophisch-historischen als auch zur Theologischen Fakultät gehört, findet ein Response in Katharina Kunters Hinweise auf „Bezugspunkte und offene Fragen. Religionswissenschaft aus Sicht der Kirchlichen Zeitgeschichte“ (193–197) und in Cornelia Richters Anmerkungen zu „Wahrheit und Relevanz in Religionswissenschaft und Theologie“ (199–203).

Ein folgender Teil bietet „Perspektiven [auf die ev. Theologie] von außen“ in Gestalt von Beiträgen aus nicht zur evangelisch-theologischen Fakultät gehörenden Fächern. Den Anfang macht Dorothea Sattler aus der Perspektive des römisch-katholischen Ökumenismus mit ihrem – ganz auf „Enzyklopädie“ im Sinne umfassender Darstellung von Wissensbeständen, eben „Grundrissen“, fokussierten – Beitrag „Christliche Enzyklopädien [!] in ökumenischer Verantwortung. Vorentscheidungen – Herausforderungen – Perspektiven“ (207–224). Vom Boden der Religions- und Kulturwissenschaftler aus blickt Ulrich Berner auf die (evangelische) Theologie („Theologie und Religionswissenschaft. Ansätze zur Einordnung und Abgrenzung“ [225–244]), vom Boden der Soziologie aus Gert Pickel („Der skeptische Blick auf das Normative – Theologie aus der Perspektive der Sozialwissenschaften“ [247–260]). „Erwartungen der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft an die Theologie“ (261–264) äußert ebenso kurz wie prägnant Michael Germann und die „Theologie aus der Perspektive der Kunst und Kulturwissenschaft“ (265–296) erörtert hochempatisch Wolfgang Braungart. Abschließend gibt Volker Gerhard der christlichen Theologie – einschließlich Trinitätslehre – den philosophischen Segen („Theologie aus der Perspektive der Philosophie“ [297–306]). Bedauerlich (aber vielleicht rein zufällig?), daß eine Thematisierung von Theologie aus der Perspektive der Psychologie (Religionspsychologie), und übrigens auch aus der Perspektive der allgemeinen Pädagogik, die vermutlich ebenfalls höchst aufschlußreich wäre, fehlt.¹

¹ Auch wenn Bernd Schröders Lehrbuch zur Religionspädagogik schon vorliegt, hätte ein Blick aus der Perspektive der allgemeinen Pädagogik auf die Theologie im ganzen gewiß weitreichende Aufschlüsse erbracht.

Diesen beiden Hauptteilen vorangestellt ist Albrecht Beutels tagungseröffnender Abendvortrag „Theologische Enzyklopädie. Bemerkungen zur Genese, Bedeutung und Aktualität einer notwendigen Disziplin“ (13–34). Seine Doppelpointe: Erstens der Nachweis der Dringlichkeit der Initiative des Herausgeberkreises, angesichts des heutigen „fatalen Ausmaßes“ an zentrifugaler Spezialisierung in den theologischen Teildisziplinen das Bewußtsein „der Einheit der Theologie in der Vielfalt ihrer Disziplinen [und deren Binnendifferenzierung]“ (Chr. Schwöbel) zurückzugewinnen und – angesichts des steigenden inneruniversitären Drucks – Auskunft über die Eigenart und die Unverzichtbarkeit von Theologie zu geben; sowie dann zweitens das Plädoyer dafür, diese unabweisbare Doppelaufgabe zu erfüllen durch situationsgerechte Aneignung und Fortschreibung der der Aufklärungstheologie (namentlich J. A. Nösselt [1734–1807] und G. J. Planck [1751–1833]) verdankten und von F. D. Schleiermacher (1768–1831) aufgegriffenen und wirksam entfalteten Einsicht in das Fundiertsein der Einheit von Theologie in der allen ihren möglichen und erforderlichen Spezialgebieten gemeinsamen Verantwortlichkeit für den verantwortbaren Vollzug der Leitung einer unverwechselbaren und unverzichtbaren *Praxis*: eben der das kulturelle Gesamtleben prägenden Praxis christlicher Religion (30–34).

Wurde diese eröffnende Lagebeurteilung, Aufgabenstellung und Lösungsvision durch den Verlauf der Tagung bestätigt?

Betrachten wir zunächst die Binnenperspektiven aus der Sicht der verschiedenen Teildisziplinen der Theologie auf diese im ganzen. Das Detail der einschlägigen Argumentation ist nicht überliefert. Aber ihr tatsächliches Gefälle dürfte in dem einleitenden Tagungsrückblick Chr. Albrechts und P. Gemeinhardts (1–9) zutreffend umrissen sein, wenn er das unwidersprochene Diskussionsvotum: „Wir sind Theologen, weil wir Theologie studiert haben und Theologen ausbilden!“ als Beleg für den Konsens anführt, daß die wissenschaftliche Theologie ebenso wie die Medizin und Jurisprudenz ihre Einheit in ihrem Charakter als eine „*Professionswissenschaft*“ finde (7; 8). Für die Richtigkeit dieser Zusammenfassung des Konsenses aller teilnehmenden Theologen spricht die Tatsache, daß die Besinnung auf die Theologizität der Teildisziplinen Christentumsgeschichte, Systematische Theologie und Praktische Theologie sich selbst explizit an der Maßgeblichkeit des von Schleiermacher zu nachhaltiger Wirksamkeit gebrachten Erbes der Aufklärung orientiert (32ff.; 81ff.; 109f.; 118; 121ff.; 161) und daß dessen Gültigkeit auch für die exegetischen Disziplinen (explizit mit Bezug auf das AT, aber de facto ebenso für das NT) von Reiner Anselm und Martin Ohst eindrücklich und unwidersprochen in Erinnerung gebracht wurde.

Vor allem dank des Beitrags von Ohst, dessen Titel seine eigentliche und wichtigste Leistung verschweigt, aber auch der Beiträge von M. Moxter (der W. Panzenbergs Schleiermacherkritik mit besten Gründen zurückweist: 121–125) und Chr. Albrecht (157ff.), dürften den Tagungsteilnehmern die Einsichten und Punkten der Schleiermachers Entfaltung des Erbes der Aufklärung in seiner „Kurzen

Darstellung des theologischen Studiums“ (bes. Ohst 91–96) durchgehend präsent gewesen sein: Also

- die Einsicht in die unüberholbare und unhintergehbare geschichtlich-situierte, somit „kontext“bezogene, *Gegenwärtigkeit* aller wissenschaftlichen Theologie,
- die Einsicht in ihr *Ermöglichtsein* durch die – durch ihre Herkunft bestimmte und für ihre Zukunft offene – dauernde *Gegenwart* des christlichen Gesamtlebens, in der die leibhaften Zeugnisse („Momumente“) ihres geschichtlichen Ursprungs und ihres Gewordenseins selber präsent sind, damit zugleich aber auch
- die Einsicht in das *Verlangtsein* von Theologie durch eben dieses geschichtliche Gesamtleben als die unverzichtbare Bedingung für den zu dessen *Vollzug* hinzugehörigen selbstbestimmten *Umgang mit ihm selber*, welcher dann und soweit *verantwortungsfähig* – also auch zur *Professionalität* ausbildbar – ist, wie er sachlich begründet und orientiert ist an dem expliziten Erfasst- und Begriffensein der *Eigenart* des Geschehens von Entstehen und Bestehen dieses Gesamtlebens, also an dem Begriff seines von Schleiermacher so genannten „Wesens“ (Ohst 94).

Erst dieser erlaubt ja das *historische* Erkennen der *jeweils erreichten spezifischen Züge der Gegenwartssituation* des christlichen Gesamtlebens. Das ist eine *innergeschichtliche* und somit durch ihr *Gewordensein* bestimmte Situation, die als solche auch dem *realen Möglichkeitsraum zukünftiger Entwicklungen*, der für sie als geschichtlicher *Lebens-, also Handlungsgegenwart von Menschen wesentlich* ist, seine geschichtlich realen Umrisse verleiht. Die Resultate dieses *historischen* Erkennens („Sondierens“) der *gegenwärtigen* Praxissituation orientieren und motivieren dann ihrerseits den *praktischen Umgang* mit der geschichtlichen Dynamik dieser Lage. Und der ist ein *verantwortlicher* Umgang, weil und sofern er die im Licht der Einsicht in das „Wesen des Christentums“ erkannten gegenwärtig realen *Entwicklungsmöglichkeiten*, die für das Gesamtleben *günstig* sind, ergreift und den für es *gefährlichen* gegensteuert.

Warum ist es gerade der Begriff vom „Wesen“ des christlichen Gesamtlebens, der diese irreduzible Gleichursprünglichkeit von beidem ermöglicht – das Erkennen der spezifischen Gegenwartslage des Gesamtlebens (des „Christentums“²), ihrer Chancen und Gefahren, sowie den dadurch orientierten und motivierten verantwortlichen Umgang mit ihr? Die ebenso komplexe wie klare Schleiermachersche Antwort lautet: Diese orientierende und motivierende Kraft eignet dem Begriff vom „Wesen“ des christlichen Gesamtlebens genau (und nur deshalb), weil und nachdem er als eine „*religionsphilosophische*“ Erkenntnis gewonnen wurde.³ Wie alles „*philosophische*“ (bei Schleiermacher auch: „*speculativ*“ genannte) Erkennen vollzieht sich auch das „*religionsphilosophische*“ auf dem Boden und im

² Der Ausdruck referiert bei Schleiermacher bekanntlich stets auf das „christliche Gesamtleben“.

³ Glaubenslehre² §§ 11–14.

Licht des für die real-gegebene gegenwärtige Erkennbarkeit des menschlichen Zusammenlebens für es selber überhaupt konstitutiven gleichursprünglichen Voneinander-unterschieden-und-Aufeinanderbezogenseins von

- einerseits den je *besonderen* Bestimmtheiten der Gegenwartslage dieses Zusammenlebens, die durch Übergehen aus früherer Bestimmtheit geworden sind und dauernd im Übergehen zu neuer Bestimmtheit verbleiben, und
- andererseits der alle diese Übergänge ermöglichenden, nämlich sie real überdauernden und insofern *allgemeinen*, Bedingungen für *alle möglichen* Bestimmtheitsgestalten gegenwärtigen menschlichen Zusammenlebens.

Auf diese Bedingung der Erkennbarkeit von gegenwärtigem menschlichen Zusammenleben für es selber bezieht sich, wie Schleiermacher sieht, *alles* menschliche Erkennen „*kritisch*“, d.h. „*unterscheidend*“, auf zwei gleich ursprüngliche Weisen, die sich gegenseitig bedingen:

- einerseits erfaßt es den Aspekt der geschichtlich-gewordenen (und im Werden verbleibenden) individuellen Bestimmtheit der Gegenwartslage in seiner Bezogenheit auf deren universale Möglichkeitsbedingungen und ist insofern „*empirisches*“ (oder „*historisches*“) Erkennen;
- andererseits erfaßt es den zugleich präsenten Aspekt der universalen überdauernden Bedingungen dieses Übergehens der Gegenwartslage aus je besonderer gewordener zu neuer individueller Bestimmtheit, wie er an jeder derartigen geschichtlich besonderen Bestimmtheit von Handlungsgegenwart manifest ist, und ist insofern eben „*philosophisches*“ oder „*speculatives*“ Erkennen.

Der Kern solcher „*philosophischen*“ („*speculativen*“) Erfassung der universalen Prozessualität menschlicher Lebensgegenwart⁴ ist für Schleiermacher bekanntlich die Einsicht in deren unhintergehbare Duplizität als asymmetrisches Wechselwirken von „*Natur*“-auf-„*Geist*“ und von „*Geist*“-auf-„*Natur*“, also eines von ihm so genannten „*physischen*“ Prozedierens (unter „*ethischen*“ Bedingungen) und eines von ihm so genannten „*ethischen*“ Prozedierens (unter physischen Bedingungen); wobei die *explizite* Ausarbeitung dieser Duplizität bei Schleiermacher dann auf die ethische Seite beschränkt bleibt. Hier in seiner – „*philosophischen*“, „*speculativen*“ – „*Ethik*“ trägt Schleiermacher seine Sicht der universalen Bedingungen des kontinuierlichen Prozedierens von menschlichem Zusammenleben aus einer kontingenten Bestimmtheitsgestalt zur nächsten vor, die „*Formel*“ aller Menschengeschichte⁵ – gerahmt von der seit 1818 in seiner „*Psychologie*“ vorgetragenen

⁴ Nicht auf dem Wege von Induktion, sondern von Abduktion.

⁵ Vgl. E. Herms, Formelbuch der Geschichtskunde. Ethik als anthropologische Orientierung in den Transformationen der Geschichte. Schleiermachers Anregung aus heutiger Sicht (demnächst in: E. Herms. Menschen im Werden, Studien zu Schleiermacher, Bd. II, 2024).

Einsicht in die ebenfalls prozessuale Konstitution des „leibhaften Ichseins“.⁶ Diese – in seiner „Ethik“ und „Psychologie“ enthaltene – „philosophische“ („speculative“) Anthropologie Schleiermachers⁷ hat ihrerseits die Einsicht zum Kern, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein des Menschen die irreduzible asymmetrische Einheit von Gewißheit relativer Freiheit und Gewißheit absoluter Abhängigkeit, von „Welt“gewißheit und „Gottes“gewißheit ist, also die Religiosität des Menschen, die mit dieser Verfaßtheit seines unmittelbaren Selbstbewußtseins zusammenfällt und daher für das Menschsein, das leibhafte Ichsein, und sein Zusammenleben *konstitutiv* und somit auch *wesentlich* ist. Dazu kommt die Einsicht, daß für die Prozessualität des leibhaften Ichseins Reflektions*widerfahrnisse*⁸ (Offenbarungserfahrungen) unvermeidlich sind, welche der menschlichen Religiosität (dem unmittelbaren Selbstbewußtsein jedes leibhaften Ich) jeweils ihre geschichtlichen *Bestimmtheiten* verleihen, die aufgrund und im Rahmen der universalen Bedingungen des Menschseins möglich sind und in denen allein die Religiosität der Menschen jeweils geschichtlich real ist: als je eine der möglichen Spielarten des „Fetischismus“, „Polytheismus“ oder „Monotheismus“.⁹ Schleiermachers „Religionsphilosophie“ ist also seine „Philosophie der Religion in ihren möglichen geschichtlich-positiven Realgestalten“ und somit integraler, genau genommen fundamentaler und zentraler, Teil seiner Fundamentalanthropologie („Ethik“ und „Psychologie“). In diesem fundamentalanthropologischen¹⁰ Horizont wird auch die Eigenart des Christentums als exemplarische Gestalt geschichtlich bestimmter religiöser Gemeinschaft unterschieden von und bezogen auf alle anderen, also das „Wesen des Christentums“, begriffen (nota bene: zum geschichtlichen „Wesen des Christentums“ gehört sein Bezogensein auf mögliche und reale andere Gestalten positiver Religion schon hinzu).

M. Ohst (93) bringt also völlig zu Recht in Erinnerung, daß Schleiermachers Bestimmung des „Wesens des Christentums“, die sich als in seinem Sinne „religionsphilosophische“ auf der Ebene seiner Fundamentalanthropologie, also seiner „Ethik“ und „Psychologie“, bewegt, eine Erkenntnis in Anspruch nimmt, die *logisch* „über“ der Erkenntnis des Wesens einer einzelnen besonderen, geschichtlich realen Religion ansetzt (nämlich bei den universalen Bedingungen des Menschseins überhaupt, die auch andere Ausgestaltungen von religiöser Gemein-

⁶ Vgl. E. Herms, Leibhafter Geist – Beseelte Organisation. Schleiermachers Psychologie als Anthropologie. Ihre Stellung in seinem theologisch-philosophischen System und ihre Gegenwartsbedeutung, in: A. Scheliha/J. Dierken (Hgg.), Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik. Akten des Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Münster 2015, 2017, 217–244.

⁷ Also das, was man Schleiermachers „Fundamentalanthropologie“ im Unterschied zur „empirischen Anthropologie“ nennen könnte.

⁸ Dazu vgl. Glaubenslehre² § 4,4 (KGA I/XIII/1, 39,25–40,4); § 10 Zusatz (ebd. 90.22–33).

⁹ Glaubenslehre² § 6.

¹⁰ In Schleiermachers Terminologie: „psychologisch“ gerahmten „ethischen“ Kontext.

schaft ermöglichen und verlangen). Was jedoch nicht heißen kann, daß diese *Erkenntnis* selber *außerhalb* irgendeiner geschichtlich realen religiösen Bestimmtheit des Zusammenlebens (in Schleiermachers Fall: der christlichen) stünde. Vielmehr *kann* – zufolge Schleiermachers Erkenntnis in den innergeschichtlich bedingten Status *aller möglichen* menschlichen Erkenntnis – auch diese Erkenntnis nur jeweils *auf* einem so oder so *bestimmten* geschichtlichen Boden zustande gekommen sein und *ist* es auch, nämlich in Schleiermachers Fall eben auf dem Boden des Christentums¹¹ – wenn denn Schleiermachers Einsicht stichhält, daß für jedes mögliche geschichtlich reale menschliche Zusammenleben eine reale religiöse Bestimmtheit wesentlich ist, außerhalb eines solchen Zusammenlebens aber *keinerlei Erkenntnis möglich* und somit *jede mögliche* Erkenntnis, und zwar nach Schleiermacher nota bene: jede „philosophische“ und jede „empirische“ Erkenntnis, an die religiös fundierte Perspektive dieses Gesamtlebens gebunden ist; und insofern erstens in sich selbst fluid (nie abschließend) und zweitens auch nicht ipso facto für jedermann *einleuchtend* und *verbindlich* (sehr wohl aber unbeschränkt *kommunikabel*).

Aus Schleiermachers Entfaltung des Erbes der Aufklärung in seiner Enzyklopädie ergibt sich also ein Begriff der Theologizität jeder der verschiedenen theologischen „Disziplinen“ (Arbeitsweisen) mit drei Pointen:

- a) unbeschadet der irreduziblen Verschiedenheit philosophisch-theologischer („religionsphilosophischer“), historisch-theologischer oder praktisch-theologischer Erkenntnisbemühungen kann dennoch keine von ihnen sachgemäß sein, wenn sie nicht jeweils faktisch die beiden anderen mitvollzieht (1.1.);
- b) die institutionelle Unterscheidung hat also keinen anderen Sinn als den einer differenten Schwerpunktsetzung zwecks gegenseitiger Entlastung (1.2.);
- c) diese Entlastung kommt der gemeinsamen, gewissermaßen „konzertanten“, Erbringung der einheitlichen Gesamtleistung der Theologie als „Professionswissenschaft“ („positiver Wissenschaft“) durch alle ihre Disziplinen zugute: einer Erkenntnis der geschichtlich-gegenwärtigen realen Lebens- und Praxis-situation der Christen, die einen verantwortlichen konstruktiven Umgang mit diesem Gesamtleben, insbesondere in Leitungspositionen, ermöglicht und einen destruktiven zu vermeiden hilft (1.3.).

Alle drei Pointen sind, wie vorliegender Band beweist, auch für die heutige Verständigung über den Unterschied und das Zusammenspiel zwischen historisch-

¹¹ Der eindrucksvollste Beleg dafür: die Tatsache, daß Schleiermacher in seiner philosophischen Tugendlehre im platonischen Quadrupel der Kardinaltugenden „Weisheit“, „Besonnenheit“, „Tapferkeit“, „Gerechtigkeit“ letztgenannte durch „Liebe“ ersetzt (und zwar Liebe nicht im romantischen Sinne als Verliebtsein (Lucindebriefe), sondern im sozialetischen (und alttestamentlichen!) Sinne als Gemeinschaftstreue (Erziehungslehre: Predigten über den christlichen Hausstand).

theologischer, systematisch-theologischer und praktisch-theologischer Arbeit orientierungskräftig und klärend.

1.1. Disziplinspezifische Anteilhabe jeder theologischen Disziplin an der Arbeit aller anderen

Dem vom letzten Drittel des 17. bis ins zweite Drittel des 18. Jahrhunderts kontinuierlich wachsenden Einfluß von Pietismus und Aufklärung verdankt das reformatorische Christentum eine befreiende Revision der hochorthodoxen Einschätzung der Bedeutung von Texten jeder Art: liturgischen, biblischen, kirchlichen (Bekennnisschriften) und theologischen (dogmatischen und ethischen), gedruckten, aber auch mündlich auf Kanzel und Katheder verlauteten.¹² Es kommt, woran Christian Albrechts Besinnung auf die Bedingungen für die Ausdifferenzierung praktisch-theologischer Arbeitens Ende des 18. Jahrhunderts präzise erinnert (159ff.), zu der unabweisbaren Erfahrung, daß, so unverzichtbar zwar ein Umgang mit solchen festen Texten für das Entstehen und Bestehen christlicher Lebenspraxis ist, dieses dennoch keineswegs durch diese Texte selbst konstituiert wird, sondern durch die unübersehbare Vielfalt kontingenter individueller Aneignungsgeschichten, Lebensgeschichten des sozial kontextuierten Erschlossen- und Bedeutsamwerdens von Intention und Sache dieser Texte am Ort jeweils von Einzelnen als individuell-persönliche Orientierung und Motivation zu entsprechend individuell-persönlich akzentuierter Praxis christlicher Lebensführung.¹³ Zum überwiegenden Konsens wird: Das Entstehen und Bestehen christlich orientierter und motivierter Lebenspraxis ist das Geschehen einer *übersprachlichen* Kommunikation, die in einem zunächst vorsprachlichen, daraufhin also unvermeidlich auch sprachlichen Austausch einschließenden *Beziehungserleben* gründet, dann aber praktische Orientierungs- und Motivationskraft niemals vorbei

¹² Und dann oft zeitnah nachträglich verschrifteten; Musterbeispiel: Predigten und Vorlesungen Luthers.

¹³ Die von E. Troeltsch aufgebrachte, von E. Hirsch aufgegriffene und seit den 60er Jahren von München aus nachhaltig eingeschärfte Zäsur zwischen Alt- und Neuprottestantismus, welche der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts zu verdanken sei, übersieht m.E. die tiefgreifenden Kontinuitätsmomente dieser Theologie zu Grundeinsichten der Reformation in die Möglichkeitsbedingungen der Evangeliumskommunikation: nämlich den alle Zeit bestehenden und unüberwindbaren Hiat zwischen „äußerer Klarheit“ des biblischen und kirchlichen Zeugnisses und seiner unverfügbaren „inneren Klarheit“. Die Einsicht in diesen Hiat wurde von Luther an prominenter Stelle, nämlich in „De servo arbitrio“, luzide eingeführt und im Lehrbekenntnis der CA (Art. V) festgeschrieben. Zwar blieb dieser Hiat im 16. und 17. Jhd. praktisch weniger stark spürbar als unter den entwickelteren sozialen Verhältnissen der Mitte des 18. Jahrhunderts, dennoch ist genau er es, der sich in den entsprechenden Wahrnehmungen und theologisch-kirchlichen Entscheidungen des 18. Jahrhunderts (exemplarisch bei J. S. Semmler) niederschlägt.

an einer *reflektierenden, vernünftigen* Prüfung der Plausibilität der in ihr begegnenden Wahrheits- und Verbindlichkeitsansprüche gewinnt. Womit die *genuine Gestalt* aller – für diese übersprachliche Überzeugungskommunikation ebenfalls wesentlichen – sprachlichen Verlautbarungen die Gestalt der durch Menschen erfolgten sprachlichen *Bezeugung* eben dieser übersprachlichen Kommunikation als Herkunftsort orientierender und motivierender Daseinsgewißheit ist, also nichts anderes als der menschliche *Ausdruck* dieser Überzeugung (*als* derart *in* übersprachlicher Gewißheitskommunikation entstandener) sowie das menschliche *Bekenntnis* zu ihr (und damit auch zu dem sie freisetzenden übersprachlichen Kommunikationszusammenhang). Damit aber ist eine entscheidende Konkretisierung im Verständnis dessen erreicht, was das für die geschichtliche Realität des christlichen Gesamtlebens „*Kanonische*“ (Maßstäbliche) ist: nämlich *keineswegs irgendwelche Texte bloß als solche*, sondern eben *der dauernde Vollzug derjenigen übersprachlichen Gewißheitskommunikation, aus welcher christliche Daseinsgewißheit in der unübersehbaren Vielfalt ihrer persönlichen Gestalten¹⁴ erwächst und in der alle ihre individuellen Ausprägungen sich lebenspraktisch manifestieren*: nämlich sie, die geregelte übersprachliche *Kommunikation* dieser Gewißheit, als den geschichtlichen Herkunftsort persönlicher Gewißheit, bezeugend, indem sie das Ihre dazu tun, diesen Herkunftsort persönlicher Gewißheit, eben die Institutionen von deren übersprachlicher Kommunikation, für sich und für andere zu erhalten. Schleiermacher stellt definitiv klar: Das Christentum ist keine Buchreligion; sein „Kanon“ ist kein Text, sondern sein geschichtliches „Wesen“: nämlich eben das geschichtliche Geschehen der mit Christus (Jesus von Nazareth und seinem Endgeschick) anfangenden übersprachlichen, kultisch (gottesdienstlich) zentrierten lebenspraktischen Kommunikation der spezifischen Gewißheit über die nicht antagonistisch, sondern „erlösend“ erlebte, nicht selbstwidersprüchliche, sondern kohärente Gestalt des Verhältnisses zwischen Welt- und Gottesgewißheit, nämlich: der Dominanz der zweiten über die erste.

1.1.1. Konsequenz für die Bibelwissenschaften

An diese Schleiermachersche Konkretisierung des christlichen Kanonsverständnisses erinnert Ohst die Bibelwissenschaften (81ff.): Dieses Kanonsverständnis bestreitet die kanonische Autorität der biblischen Texte *bloß als solcher* – freilich nur, um ihnen ihre unverlierbare Stellung innerhalb des nun *konkret*, nämlich *geschehensartig*, genau *gottesdienstartig*,¹⁵ bestimmten christlichen Kanons zuzuweisen: ihre unverlierbare Stellung als menschliche Bezeugung des Ursprungs der dauernden übersprachlichen Kommunikation christlicher Gottes- und Weltgewißheit in der mit der übersprachlichen „Selbstverkündigung“¹⁶ Jesu anhebenden und – ver-

¹⁴ Deo volente: CA V.

¹⁵ Vgl. Glaubenslehre² §§ 113, 114, 126–147.

¹⁶ Glaubenslehre² §§ 16,2; 18,1; 19 Zusatz.

möge von deren übersprachlicher (also die sprachlichen Ursprungszeugnisse wesentlich einschließender) Bezeugung – noch gegenwärtig dauernden übersprachlichen Kommunikation der mit dieser Selbstverkündigung in die Geschichte eingetretenen spezifisch christlichen Gottes- und Weltgewißheit.

Daß dieser übersprachliche, radikal geschichtliche (geschehensartige) Kanon des Christlichen – der Ursprung der übersprachlichen Kommunikation christlicher Gottes- und Weltgewißheit in der übersprachlichen Selbstverkündigung Christi – seinerseits ein überbietendes Summarium des übersprachlichen Geschehens der Bildung des (ebenfalls übersprachlichen Kanons) der jüdischen Kanonsbildung ist,¹⁷ hat Jörg Frey nachdrücklich gezeigt. Womit auch klar ist, daß und wie die in der „Wissenschaft vom Alten Testament im Rahmen der Theologie“ konsequent „historisch“ (K. Schmid: 38ff.) betrachteten Texte des Alten Testaments, also die Texte betrachtet als ein Zusammenhang kontextbedingter menschlicher Zeugnisse für den übersprachlichen Anfang der übersprachlichen Kommunikation israelitischer und jüdischer Gottesgewißheit, *hineingehören* in den konkret (eben: geschehensartig) verstandenen Kanon des Christlichen: nämlich als Zeugen der übersprachlichen Kommunikation einer Gottes- und Weltgewißheit, deren Gehalt in der mit Jesus beginnenden christlichen Gewißheitskommunikation nicht nur *vorausgesetzt*, sondern auch kritisch *aufgehoben* ist¹⁸ – und dies ebenso auch noch in der auf die übersprachliche Gewißheitskommunikation Jesu zurückgehenden *gegenwärtigen* christlichen Gewißheitskommunikation und in der davon inspirierten *gegenwärtigen* Praxis (wie R. Anselm [59–62] richtig in Erinnerung bringt).

Womit sich zeigt: In der Tat können die exegetischen Disziplinen eine (ihre) konsequent „historische“ Betrachtung der biblischen Texte de facto nicht durchführen *vorbei* an der Inanspruchnahme des von Schleiermacher in seiner Religionsphilosophie im Horizont seiner philosophischen Ethik (seinem Begriff von den universalen Bedingungen menschlichen Zusammenlebens und dessen wesentlich religiösen Bestimmtheit) vorgetragenen konkretisierten Begriff des für die gegenwärtige christlich-fromme Gewißheitskommunikation und Praxis *Kanonischen*, nämlich *Wesentlichen*; und somit auch nicht daran *vorbei*, daß sie de facto *auf diese gegenwärtige Praxis bezogen* sind und an ihr *Anteil haben*.

1.1.2. Konsequenz für die historische Arbeit der Christentumsgeschichte

Dasselbe gilt für die historische Arbeit an der „Christentumsgeschichte“. Auch sie kann – jedenfalls als „theologische“, nicht nur für andere Wissenschaften und das „Feuilleton“ (178), sondern für die gegenwärtige Praxis des Christentums und

¹⁷ Auch Schleiermachers Feststellung, daß die jüdische Religion die geschichtliche Voraussetzung der durch Christus initiierten ist (Glaubenslehre² §12), schließt ein, daß alle Wahrheitsmomente der erstgenannten in der zweiten festgehalten sind.

¹⁸ Wenn Schleiermachers Insistenz auf der Tatsache, daß die alttestamentlichen Texte *noch nicht* Zeugen der Kommunikation christlicher Gewißheit sind, dies bestreiten würde, wäre sie falsch. Eben dies ist aber gar nicht abzusehen.

seine Institutionen relevante Wissenschaft – nicht anders als erstens de facto an Gegenstandsbezug und Arbeit der Praktischen Theologie selber Anteil zu nehmen, und eben dies zweitens auch nicht anders als ebenfalls unter Inanspruchnahme irgendeines Äquivalents zur Schleiermacherschen „Religionsphilosophie“, nämlich eines klaren Konzepts dessen, was das „Wesen“ christlicher Praxisinstitutionen im Unterschied zu anderen ausmacht.

Das erste bestätigen die gedrängt-gedankenreichen Beiträge P. Gemeinhardts (97ff., 175ff.). Wie er in seinem Impulsreferat aufzeigt, bringt der Blick des Historikers auf die von den gegenwärtigen Quellen (für Gemeinhardt keineswegs nur Texte, sondern im weitesten Sinne „*Institutionen*“ und ihre leibhaften Zeugnisse; 110) bezeugten interaktionellen Vorgänge der Christentumsgeschichte ein Dreifaches an den Tag: *erstens* und vor allem in „ernüchternder Weise“ die *Kontingenz* all dieser Vorgänge (und somit auch ihrer Ergebnisse; 99ff.); zugleich aber auch *zweitens*, welche dieser Entscheidungen sich als „triftig“ und „tragfähig“ erwiesen haben aufgrund von nichts anderem als den „Lebenserfahrungen“ der Beteiligten, so daß die geschichtswissenschaftliche Betrachtung dieser Geschichten als „*historische Erfahrungswissenschaft*“ (also geschichtswissenschaftliche Erfassung von „Lebenserfahrungen“, die ausweislich der Quellen Geschichte[n], Interaktionszusammenhänge und ihre institutionellen Effekte begründen; 104ff., bes. 107) anzusprechen ist; womit – *drittens* – der Blick auf die aus Lebenserfahrungen erwachsenen geschichtlichen Institutionen christlicher Lebenspraxis ipso facto auch

- zum Blick wird auf das reflexive Erfaßtwerden (Gemeinhardt sagt „Deutung“) des *Gehalts* der die Praxisinstitutionen begründenden Lebenserfahrungen, somit auch
- zum Blick auf den dadurch (durch eben diesen Gehalt von Lebens- bzw. Selbsterfahrung) jeweils eröffneten „Erwartungshorizont, auf den sich Glauben, Handeln und Denken richten“ (110),¹⁹ und damit also
- zum Blick auf das konkrete Ganze der damals geschichtlich gegenwärtigen *Praxissituation endlicher*²⁰ *Freiheit*²¹ und auf den verantwortlichen, ihren jeweils gesichteten Herausforderungen und Chancen gerecht werdenden Umgang mit ihr; so daß der exemplarische Charakter jeder dieser geschichtlichen Situationen²² dann auch zur *Orientierung* der *gegenwärtigen* Praxis- und Lebenssituation

¹⁹ Gemeinhardt (108) beruft sich hierbei auf Einsichten R. Kosellecks (Ders., *Vergangene Zukunft*, 1979). Warum nicht auf gleichartige Einsichten aus der eigenen Fakultät, etwa das von Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik gezeichneten?

²⁰ Also jeweils geschichtlich-kontextabhängig gebildeter und hier: eben christlich-gebildeter Freiheit.

²¹ Koselleck nennt diese Situation, in dem der Horizont von Erfahrung den Horizont von Erwartung zwar öffnet, aber nur noch als Horizont von vielen *möglichen*, aber nicht mehr *bestimmten*, mit *Sicherheit eintretenden* zukünftigen Lagen, „geschichtliche Zeit“.

²² Aufgrund dessen er sich auch als Gegenstand von „Fallstudien“ christlicher Praxis eignet, die mit anderen theologischen Disziplinen, sofern diese sich auf vergleichbare

des Historikers beiträgt, indem er ihm deren allgemeine Struktur sowie ihre besonderen aktuellen Herausforderungen und Chancen zu erkennen erlaubt (110²³); ohne ihm freilich sein eigenes Handeln vorschreiben und ihm dessen eigenverantwortlich zu entscheidende Wahl abnehmen zu können (108²⁴).

Auf die Beschreibung dieser dreifachen Leistung historischer Erkenntnis der Christentumsgeschichte reagiert die Erlanger Professorin für Praktische Theologie Ursula Roth mit der Frage, ob damit das „das eigentümliche Profil des Faches Kirchengeschichte“ begründende „*Unterscheidungsmerkmal*“ erfaßt und überhaupt etwas über das *Spezifikum* dieses Fachs ausgesagt sei: „Gilt der Anspruch, Ernüchterungs- und Erfahrungswissenschaft zu sein, nicht für alle theologischen Fächer?“ – und insbesondere auch für die Praktische Theologie (118). Diese Rückfrage mag „kritisch“ gemeint sein (115), bringt jedoch faktisch nur an den Tag, daß der reale Gegenstand beider Disziplinen *re vera* derselbe ist: die geschichtliche Gegenwart christlicher Praxisinstitutionen samt den in ihr präsenten leibhaften Zeugnissen ihres Gewordenseins (auf die der Christentumshistoriker nur kraft dieser ihrer Gegenwärtigkeit und nie an dieser vorbei überhaupt zuzugreifen vermag).

Die grundlegende Bedeutung dieses für die Praktische Theologie konstitutiven Gegenwartsbezugs auch für die historische Arbeit der „Christentumshistoriker“ erfaßt Gemeinhardt in seinem Response auf Albrecht treffend in einer ingeniösen Ausdeutung des Schleiermacherschen Bildes von der Praktischen Theologie als der „Krone“ des theologischen Studiums: die Krone *könne* ja überhaupt nur von Stamm und Wurzeln der historischen und religionsphilosophischen Arbeit getragen werden, weil diesen durch die Photosynthese der Krone Kraft und Leben zuströmt, also durch nichts anderes als durch den Gegenwartsbezug der Praktischen Theologie. In faktischer Wiederholung der Einsicht Schleiermachers, daß die erkennbar präsente *Gegenwart* des christlichen Gesamtlebens der erste und grundlegende Gegenstand „historischer“ Erkenntnis sei erklärt G.: „Geschichtliche Erkenntnis führt [...] nicht nur in Bezug auf *Vergangenes* zu Ernüchterung und Orientierung, sondern auch im Blick auf *heutige* Rezeptionsbedingungen, Erwartungshaltungen und Verwertungszusammenhänge. Sie berührt damit das Gebiet, das die Praktische Theologie reflektiert [Kursivierungen E. H.].“ (177). Wes-

Züge christlicher Praxis beziehen, gemeinsam betrieben werden können. Beispiele dafür: 179 Anm. 3.

²³ In Gemeinhardts Augen „konnte oder wollte“ K. Barth das nicht erkennen. Müßte man vielleicht sagen: Er „wollte“ es nicht, weil er es nicht „konnte“? So daß zu fragen wäre, warum er es nicht konnte. Vielleicht aufgrund eines ihm als maßgeblich begegneten Verständnisses von Geschichte und historischem Erkennen, welches das schwer machte bzw. ausschloß?

²⁴ Ist damit die „historia“ in *keiner Weise* mehr „magistra vitae“? Ist sie es als Quelle der von Gemeinhardt gemeinten „Orientierung“ nicht in *gewisser Hinsicht* doch noch – und nur eben in *anderer* nicht (und in Wahrheit auch niemals gewesen)?

halb eben auch die „kirchliche *Zeitgeschichte*“ (vgl. den Beitrag von Katharina Kunter: 193ff.) integrierender Bestandteil der Christentumsgeschichte ist. Nur indem die Arbeit der Christentumshistoriker in allen ihren Spezialisierungen am Umgang der Praktischen Theologie mit der christlichen Gegenwartspraxis teilnimmt, genauer: sich von dieser in ihrem Umgang mit den Institutionen gegenwärtiger christlicher Praxis mitnehmen, sich von ihr in diese Institutionen „hinein vermitteln“ läßt, gewinnt sie als Wissenschaft über ihre Relevanz für außertheologische Wissenschaften und das „Feuilleton“ hinaus Relevanz auch für diese christlichen Praxisinstitutionen und erweist sich allererst damit als „theologische“ Wissenschaft(178).

Teilnahme am gegenwärtigen Umgang mit den geschichtlichen Institutionen christlicher Praxis setzt freilich voraus, daß in einem Äquivalent zur Schleiermacherschen „Religionsphilosophie“ ein klares Konzept dessen in Anspruch genommen werden kann, was das „Wesen“ christlicher Praxisinstitutionen im Unterschied zu anderen ausmacht. Eben dies vermag auch der Christentumshistoriker; und zwar nach Gemeinhardt deshalb, weil sich diejenigen „Lebenserfahrungen“, aus welchen die Institutionen christlicher Praxis erwachsen, als menschliche „Erfahrungen mit Gott“ (110), genau: als stets eine „religiöse Erfahrung in Bezug auf das jenseits der Alltagswelt gedachte Gegenüber, das der christliche Glaube als den dreieinigen Gott anspricht“ (108), den dieser religiösen Erfahrung entsprechenden „Erwartungshorizont“ bilden, „auf den sich Glauben, Handeln und Denken richten“ (110) und der als Gehalt solcher „Erfahrungen, wie Menschen in Bezug auf diesen Gott geglaubt, gelebt, gehandelt, gefeiert haben“ dann „traditionsprägend, stilbildend, normgebend werden konnten“. Dieser mit dem „dreieinigen Gott“ alle Wirklichkeit umfassende Glaubenshorizont ist es, in dem die „in all ihrer Wandelbarkeit doch beachtliche *Kontinuität* christlicher religiöser Praxis“ gründet. Und dieses vom Christentumsgeschichtler aus den von ihm betrachteten basalen Erfahrungen christlichen Lebens hervorgehende Wirklichkeitsverständnis wird durch diejenigen (sc. eigenen) „Erfahrungen [sc. nun des Christentumsgeschichtlers selber], die aus der Erforschung der Christentumsgeschichte selbst“ stammen, auch jeweils zu einem eigenen, eben „christlichen“, „Wirklichkeitsverständnis“, in dessen Horizont sich auch die Arbeit des Christentumsgeschichtlers selber bewegt (106).²⁵

²⁵ „Die Arbeit an den Quellen und deren Interpretation vollziehen sich in jedem Fall nach [mit jeder historischen Arbeit] vergleichbaren methodischen Standards, *aber auch* [Kursivierung E. H.] im Lichte eines Wirklichkeitsverständnisses, das bei Christentumsgeschichtlerinnen und -geschichtlern das christliche (genauer: ein christliches) ist.“ (106) Die Formulierung besagt jedenfalls, daß der theologische Christentumswissenschaftler sich persönlich im Licht des (eines) christlichen Wirklichkeitsverständnisses bewegt, läßt aber offen, ob und wie dieses persönliche Verständnis von Wirklichkeit-im-Ganzen irgendwelche praktische Konsequenzen für seinen wissenschaftlichen Umgang mit dem geschichtlichen Wirklichkeit hat. Die Affirmation solcher praktischen Konsequenzen (etwa durch K. Stock und den Verf. dieses) wird von Gemeinhardt an anderem Ort

Wie bei Gemeinhardt findet sich ein solches Äquivalent zum Schleiermacherschen Begriff des Wesens des Christlichen auch bei den andern im Tagungsband vertretenen „Christentumsgeschichtlern“: Beutel bringt es schon in seiner Gesamtcharakterisierung der historischen Theologie als Erforschung der „Geschichte der Inanspruchnahme *des Christlichen* [Kursivierung E. H.]“ explizit zur Sprache, verliert freilich weder über die Konstitution dieses geschichtlichen Phänomens – eben „des Christlichen“ – noch seines Begriffs ein Wort. Ohst greift in unmißverständlicher Klarheit Schleiermachers eigene fundamentalanthropologisch (nämlich in „Ethik“ und „Psychologie“) fundierte „religionsphilosophische“ Auskunft über die Konstitution des geschichtlichen Realität des Christentums (des christlichen Gesamtlebens) und des Begriffs seines Wesens auf. Gemeinhardt nennt immerhin als Konstituens sowohl des geschichtlichen Phänomens christlicher Praxisinstitutionen als auch seines Begriffs „*Erfahrung*“, genau „*Lebenserfahrungen*“. Wobei jedoch diese „erfahrungs“generierte Sicht des Christlichen nicht, wie bei Schleiermacher, einer von Praktischer Theologie und Christentumsgeschichte unterschiedenen dritten *theologischen* Disziplin, eben der „philosophischen Theologie“ (und der von ihr erarbeiteten „Religionsphilosophie“) verdankt wird, sondern Einsichten *nicht theologischer* Geschichtstheorien wie denjenigen Droysens, J. Rüsens und R. Kosselecks. Und zwar insbesondere der vom letztgenannten entfalteten „neuzeitlichen“ Sicht von „geschichtlicher Zeit“ als einer „Gegenwart“, in der „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ „auseinandergetreten“ sind. Als „Äquivalent“ dieses Konzepts läßt sich Gemeinhardt zufolge auch die von W. Pannenberg vorgetragene „Theorie der Theologie als Wissenschaft von Gott“, wie sie in Pannenbergs „Wissenschaftstheorie“ enthalten ist, lesen, für die „Gott“ zwar bedingender Grund aller Erfahrung, aber als solcher nicht selbst in Erfahrung gegeben sei, vielmehr *in* Erfahrung nur, „daß Menschen auf diese Wirklichkeit vertraut, der damit antizipierten Sinntotalität Bedeutung [welche?] für ihre Erfahrungen zugeschrieben und dadurch Orientierung im Glauben, Leben und Handeln gewonnen haben.“ (108ff.) Zuzufolge des Impulsreferats von Gemeinhardt ist also die Christentumsgeschichte eine von Praktischer und Historischer Theologie unterschiedene dritte theologische Disziplin, die auf die Erfassung und Beschreibung der Konstitution des „wesentlich Christlichen“ gerichtet ist, also „systematische“ Einsichten nur insoweit in Anspruch nimmt, als diese die außertheologische Reduktion jeder möglichen „Wissenschaft“ von „Gott“ auf die „Wissenschaft von menschlichen Erfahrungen Gottes“ im „Erfahrungsraum“ der Geschichte bestätigt und auch für die Theologie verbindlich macht. Während K. Barth Gemeinhardt zufolge aus der Arbeit der Christentumsgeschichte selber theologische Gegenwartsorientierung hätte gewinnen „können“,

nachdrücklich zurückgewiesen (MJTh XXXII [2021] 55f.). Wenn Wissenschaftspraxis jeweils integrierender Teil der Lebenspraxis des Wissenschaftlers ist, sein Wirklichkeitsverständnis aber auf seine Wissenschaftspraxis keinen Einfluß hat, welchen Einfluß hat es dann auf seine Lebenspraxis überhaupt?

diese Möglichkeit aber nicht sah bzw. nicht sehen „wollte“, beschreibt nun Gemeinhardt seinerseits die Christentumsgeschichte als *suisuffizient* und irgendwelcher Leistungen einer von ihr und der Praktischen Theologie unterschiedenen *Systematischen Theologie* unbedürftig, soweit diese etwas anderes bietet als eben den wissenschaftstheoretischen Nachweis solcher *Suisuffizienz* historischer Theologie: nämlich den Nachweis, daß nur im Gegenstandsbereich der historischen Theologie, dem „Erfahrungsraum“ der Geschichte, und auch nur durch die historische Theologie selber die Konstitution der Eigenart (des „Wesens“) des christlichen Lebens (christlicher Praxisinstitutionen) erkannt und die Bildung seines Begriffs möglich ist. Wofür Gemeinhardt beiläufig auch Schleiermacher selber und dessen „vielfach zitierte Einordnung der ‚dogmatischen‘ in die ‚historische Theologie‘“ (109f.) in Anspruch nimmt.

Allerdings nimmt G. dabei offensichtlich nicht wahr, daß diese Sicht sich bei Schleiermacher einer dritten, von Praktischer und Historischer Theologie unterschiedenen *theologischen* Disziplin verdankt, die von ihnen *beiden*, also gerade auch von der Historischen Theologie, in Anspruch genommen werden muß, und die er als „philosophische *Theologie*“ angesprochen und exponiert hat. Tatsächlich ist die Behauptung einer solchen, von der der historischen Theologie wohl unterschiedenen, von ihr vorauszusetzenden, in Anspruch zu nehmenden und mitzuvollziehenden theologischen Disziplin „philosophischen“ Charakters alles andere als obsolet. Denn die Inanspruchnahme von *Geschichte* als „Erfahrungsraum“ ist überhaupt nur möglich, wenn dabei jedenfalls die auf Kant zurückgehende und seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder nach ihrer heute umfänglich erlangten Vorherrschaft strebende Engführung des Verständnisses von „Erfahrung“ signifikant²⁶ *erweitert* wird in Richtung auf menschliche *Selbst-* und *Lebens-*, also auch *Interaktions-*erfahrung. Nach den bahnbrechenden Leistungen Kants ist es aber nicht mehr möglich, eine solche Erweiterung einfach zu behaupten, sondern es muß auf dem Niveau Kantischer Theoriebildung gezeigt werden, daß eine solche Kritik der Kantischen Position überhaupt möglich ist, warum sie unvermeidlich ist und zu welcher erweiterten (konkretisierten) Sicht der Möglichkeiten des Menschseins sie führt. Diese *philosophische* Arbeit hat – wie andere Zeitgenossen – auch Schleiermacher auf sich genommen und von ihr und ihrem Ergebnis (der in seiner „Ethik“ und „Psychologie“ vorgetragenen *fundamentalanthropologischen* Sicht der *universalen Bedingungen des Menschseins [als leibhaften Ichseins²⁷]*) behauptet, daß sie *in der Theologie* selber nachzuvollziehen seien, und zwar als der Aufweis der konstitutiven Funktion von Religion für das Menschsein überhaupt,²⁸ ferner als Aufweis des un-

²⁶ Und das Programm einer „transzendenten“, also übergeschichtlichen Erkenntnis der Bedingungen aller Geschichte, als ein sachlich unbegründetes hinter sich lassend.

²⁷ S. o. Anm. 6.

²⁸ So Schleiermacher in seiner Glaubenslehre², seiner Psychologie, seiner Ethik, seiner Dialektik.

vermeidlichen Variierens ihrer geschichtlichen Gestalten²⁹ und schließlich auch als Aufweis der Konstitutionsbedingungen ihrer christlichen Gestalt.³⁰ Unverzichtbar ist eine solche „philosophische“ Arbeit in der Theologie nicht deshalb, weil damit in der Theologie etwas anderes zum Gegenstand der Erkenntnis würde als der „Erfahrungsraum“ der Geschichte, wohl aber weil erst mit solch in formaler Hinsicht „philosophischen“ („speculativen“) Arbeit eine diskutierbare Antwort auf die Frage auf den Tisch kommt, warum und wie „Erfahrung“ zwar nicht weniger ist als die von Kant erkannte und beschriebene spontan-aktive subsumierende Verarbeitung von Sinnesdaten unter Verstandesbegriffe im Lichte regulativer „Ideen“ von Selbst, Welt und Gott, aber als *Selbst-, Lebens-, Welt- und Gotteserfahrung* zuerst und zuletzt mehr ist als das, nämlich das diese Spontaneität erst ermöglichende radikale Erleiden des Währens (Dauerns) der Gegenwart von Selbst, der währenden (dauernden) Gegenwart von Welt und damit zugleich Gottes als des dieses Währen Gewährnden, dessen eigenes Währen den Grenzen des von ihm gewährten Währens nicht unterliegt, so daß kein gewährtes begrenztes Währen aus Gottes unbegrenztem währendem Währen herausfällt, sondern jedes in ihm unbegrenzt aufgehoben ist. Daher ist denn auch die „empirische“ Wende der evangelischen Theologie in Deutschland³¹ begleitet gewesen von intensivem Nachdenken über das *Wesen* und den *Begriff* von „Erfahrung“ überhaupt.³²

1.1.3. Konsequenz für die Praktische Theologie

Christian Albrechts Beschreibung der „Praktischen Theologie im Gesamtzusammenhang der Theologie“ macht klar, daß nicht etwa diese Disziplin allein auf das gegenwärtige christliche Gesamtleben und seine Praxisinstitutionen bezogen ist, sondern ebenso auch schon die Historische Theologie (die Erforschung des gegenwärtigen Christentums hinsichtlich der Geschichte seines Gewordenseins aus seinem biblisch bezeugten Anfang heraus bis in die Gegenwart) und die von dieser unterschiedene dritte – bei Albrecht nicht „philosophische“, sondern „Systematische Theologie“ heißende – Disziplin, wovon sich die Praktische Theologie lediglich durch einen speziellen, aber für Theologie als Professionswissenschaft unverzichtbaren Gesichtspunkt unterscheidet: nämlich durch den, daß für das christliche Gesamtleben (wie nach Schleiermacher für ein jedes Gesamtleben überhaupt) die Unterscheidung zwischen der von allen seinen Gliedern geteilten *Zugehörigkeitsposition* und Positionen mit *Leitungsverantwortung* wesentlich ist und Theologie ihre Verantwortung für die Praxisinstitutionen des Gesamtlebens, also für die individuelle christliche Praxis (Lebensführung) *aller*, nur so wahrnehmen kann, daß sie *zunächst* und *direkt* Verantwortung wahrnimmt für die Ausbildung

²⁹ Glaubenslehre² §§ 7–10.

³⁰ Glaubenslehre² §§ 11–14.

³¹ Herms, *Theologie eine Erfahrungswissenschaft*, 1978.

³² Dazu E. Herms, Art.: *Erfahrung II. Philosophisch*, in: TRE 10 (1982) 89–109; und *Ders.*, *Erfahrung IV. Systematisch-theologisch*, ebd. 128–136.

und Befähigung des *Leitungs-*, also des *Pfarrpersonals*, zur Erfüllung der wesentlichen Elemente seiner Leitungsaufgabe, als da sind: Gottesdienst, Unterricht, Seelsorge, Gemeindeleitung (160, 161, 162, 170) und dies unter der schon von der Reformation selber prinzipiell gesehenen und betonten Differenz zwischen der in *externer Klarheit* institutionell kommunizierten gemeinsamen christlichen Glaubensgewißheit und der *internen Klarheit* der je unvertretbar individuellen Wirklichkeits-, Lebens- und Praxisgestalt dieser Gewißheit am Ort der Einzelnen – einer Differenz, die freilich erst mit Pietismus und Aufklärung, also seit dem 18. Jahrhundert, so spürbar wurde, daß der bewußte *Umgang mit eben dieser Differenz* – schon Schleiermacher sprach sie als das im christlichen Gesamtleben unvermeidliche Moment des „Häretischen“ an, Albrecht spricht sie (dem mit Anfang des 20. Jahrhunderts aufkommenden und seit den 1980er Jahren zur Fachterminologie gewordenen Sprachgebrauch folgend) an als die „individuelle religiöse Lebenspraxis“ im Unterschied zu den konsentierten „dogmatischen“ Inhalten der kirchlich-gemeinschaftlichen Glaubenskommunikation (160) – zur zentralen Herausforderung des Pfarrpersonals in allen seinen Aufgabenbereichen geworden ist. Heute, am Beginn des dritten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts ist diese Differenz in zuvor nie gekannter Schärfe zum Problem geworden (167–169) und daher auch zum alles beherrschenden Schwerpunkt Praktisch-Theologischer Arbeit avanciert. Freilich hängen die Antworten auf den angemessenen Umgang mit dieser herausfordernden Spannung davon ab, wie diese Spannung selber und ihre heutige Herausforderungsgestalt verstanden werden. Darüber bestehen heute – wie exemplarisch an den drei praktisch-theologischen Voten des vorliegenden Bandes (Chr. Albrecht, M Meyer-Blanck, U. Roth) deutlich wird – im Fach Praktische Theologie offenbar in folgenreichen Akzentsetzungen begründete unterschiedliche Vorstellungen.

1.1.3.1.

Nach Albrecht haben die die professionelle Praxis „orientierenden“ „Reflexionsleistungen der Praktischen Theologie“ *zunächst* „das Bewußtsein der Differenz zwischen *grundsätzlichen theoretisch-theologischen* Lehrbestimmungen des Feldes, dem die Handlung gelten soll, und den *empirischen* Formen der christlich-kirchlichen Lebenswelt [zu] kultivieren“ (163), *dann* aber auch an dieser Differenz orientierte „Kunstregeln“ für den angemessenen professionspraktischen Umgang mit dieser Differenz „*sinnvoll auszuwählen und zu begründen* [Kursivierung E. H.]“ (163). Diese undelegierbare Doppelaufgabe konstituiert jedoch in sich selber auch das „Grundproblem“, dass das Verhältnis“ der Praktischen Theologie zu den „anderen theologischen Disziplinen bestimmt“ und das ihr „seit Schleiermacher aufgegeben“, aber auch „bis heute ungelöst“ sei, ja schärfer: „für das es“, meint Albrecht, „keine befriedigende Lösung gibt“ (164) . Denn durch den ersten Teil der genannten Doppelaufgabe sei die Praktische Theologie unlöslich gebunden an Erkenntnisse anderer Wissenschaften (nämlich zunächst der Historischen und der

Systematischen Theologie [163f.], dann aber auch an außertheologischer Sozialwissenschaften [169]) und insoweit keine „selbständige theologische Disziplin“ (163), weil sie „ihre Themen nicht eigenständig gewinnt, sondern [nur] aus der Perspektive anderer [unbezweifelt „wissenschaftlicher“] Disziplinen“; während der zweite Teil ihrer Aufgabe, der ihr Spezifikum im Konzert der theologischen Disziplinen ausmacht (die sinnvolle Auswahl von Kunstregeln), nur Lösungen zulasse, die letztlich nicht als „wissenschaftlich“ ausweisbar (164) seien (sondern allenfalls nachträglich „unter Zuhilfenahme sozialwissenschaftlicher Praxistheorien“ plausibilisiert werden könnten [169]).

Schon Peter Gemeinhardt fragt in seiner Antwort, ob damit nicht die innerwissenschaftliche Stellung der Praktischen Theologie unterschätzt sei. Tatsächlich ist zu fragen, ob Zweifel an der wissenschaftlichen Selbständigkeit der Praktischen Theologie berechtigt sind, wenn ein Dreifaches ernst genommen wird:

- Erstens, daß der Rückgriff der Praktischen Theologie auf Erkenntnisse der Historischen und Systematischen Disziplinen, ihre „Entleihung“ durch den praktischen Theologen, sich nicht einfach als Disziplinengrenzen überschreitende „Zustellung“ und Inempfangnahme fester „Wissensbestände“ aus dem „Büro“ des Historikers bzw. Systematikers vollzieht, sondern als durch die besondere Aufgabe der Praktischen Theologie motivierter, daher auch interessenbedingt spezifisch akzentuierter (und somit auch legitimerweise materialbegrenzter,³³ aber dennoch) *selbständig verstehender Mitvollzug historischen und systematischen Erkennens* selber (wie auch Albrecht schon gegen jenes Mißverständnis hervorhebt [169]).
- Zweitens, daß damit nichts anderes als das „hermeneutische“ Verfahren der (unvermeidlich geschichtlich-perspektivierten) Erfassung des Besonderen („empirisch Individuellen“) im Lichte des Allgemeinen (des „Begriffs“ des wesentlich Gemeinsamen) und der Bewährung von diesem an jenem (also Schleiermachers „kritisches“ Verfahren) vollzogen wird, welches auch vom historischen und systematischen Erkennen jeweils intern sowie dann auch in ihrem Zusammenspiel vollzogen wird und durch dessen Vollzug sich bei Lichte besehen auch die Erkenntnisse aller außertheologischen Handlungswissenschaften aufbauen (die für die Praktische Theologie ebenfalls nicht als fertige, importierte „Wissensbestände“ für die Lösung ihrer eigenen Aufgabe fruchtbar zu Hilfe zu nehmen sind [169], sondern nur vermöge eines fachspezifisch interessierten kritisch-verstehenden Nach- und Mitvollzugs fruchtbar gemacht werden können).
- Drittens wären in einem konkreten, heute gängige Engführungen des Verständnisses von „Wissenschaft“ im Sinne von quantifizierbare Mengen von

³³ Vgl. hierzu Schleiermachers Unterscheidung zwischen dem, was jeder Theologe an jedem wesentlichen Fach der Theologie mitvollziehen muß, und dem, was den „Virtuosen“ vorbehalten bleiben kann: Kurze Darstellung² §§ 122ff.

Daten sammelnder und verarbeitender „science“ hinter sich lassenden Verständnis von „Wissenschaft“ diese hermeneutischen Verfahren eines kritischen Verstehens menschlicher Praxis und ihrer Resultate programmatisch *mit einzu- beziehen* und nicht einfach *auszuklammern*.³⁴

1.1.3.2.

In diesem Sinne beschreibt der Bonner praktische Theologe Michael Meyer-Blanck die Leistungen der Historischen, Systematischen und Praktischen Theologie für einander als „Hilfswissenschaften“ in einem „nicht abwertenden“ Sinne (152), weil sie einander dadurch „zu Hilfe“ kommen, daß jede den beiden anderen ihre spezifische Verstehensleistung (oder: „Reflexionsleistung“) zum für diese anderen jeweils um ihrer eigenen Aufgabe willen unverzichtbaren, disziplinen-spezifisch fokussierten Mit- und Nachvollzug zur Verfügung stellt. So weist Meyer-Blanck einerseits – auf der Linie der Einsichten Schleiermachers (152) – der „Systematischen Theologie und ihren Subdisziplinen“ die Aufgabe zu, „die Grundfrage nach der Theologizität historischer und empirischer, reflexiver und lebensunmittelbarer Gegebenheiten“, also „das Bewußtsein für das Fundamentale in allen Disziplinen“, zu stellen und eine Antwort auf die „die grundlegende Frage: Was bedeutet der jeweilige Reflexions- oder Wissensbestand für das christliche Selbstverständnis und Handlungsbewußtsein? [...] wachzuhalten“ (152); und eben dies, indem sie – die Systematische Theologie – die ihr mit allen Zeitgenossen (also auch allen Vertretern der Historischen und Praktischen Theologie) gemeinsame Gegenwartslage („das Gelände und die Zeitumstände“) „im Hinblick auf die grundsätzliche Zuordnung von Glauben und Verstehen“³⁵ „sondiert“ (151). Welche Aufgabe die Systematische Theologie freilich nur leisten könne als „ihrerseits offen für“, ja sogar angewiesen auf „hermeneutische Reflexionen aus den historischen Disziplinen und aus der Praktischen Theologie.“ Frei von jedem Zweifel an der Wissenschaftlichkeit der Praktischen Theologie kann Meyer-Blanck daher auch deren Wahrnehmung der gegenwärtigen – heute eben von der überdeutlichen Differenz zwischen ihrer öffentlich-institutionellen Gestalt und individueller Aneignung geprägten – „Praxisformen“ von „Predigt“, „Religionsunterricht“ und „Seelsorge“ als einen unverzichtbaren „Ursprung“ auch der kritisch-hermeneutischen Einsichten *Systematischer Theologie* in Erinnerung bringen (153).

³⁴ Ein Exemplar dieses heute vorherrschenden, am Modell der „sciences“ orientierten Verständnisses von Wissenschaft: H. Markl, *Wissenschaft gegen Zukunftsangst*, 1998. Zum reduktionistischen Verständnis dieses Verständnisses von Wissen: E. Herms, *Das Christentum in der Wissensgesellschaft der Neuzeit*, in M. Meyer-Blanck (Hg.), *Christentum und Europa (XVI. Europäischer Kongreß für Theologie, September 2017 in Wien)*, 181–214.

³⁵ Beachte die in dieser Wortwahl implizierte Anerkennung der unverminderten Aktualität des Problembewußtseins R. Bultmanns.

1.1.3.3.

Mit dieser Fokussierung auf die Kernfelder des Pfarrerberufs erinnert Meyer-Blanck implizit an einen Sachverhalt, an den auch Albrecht explizit erinnert (160). Nämlich daran, daß die Praktische Theologie im 18. Jahrhundert keineswegs als die blanke Ersetzung der älteren „Pastoraltheologie“ entstanden ist, sondern als *deren* spezifisch neuzeitlich und modern konkretisierte Gestalt, für die es wesentlich ist, das *Verhältnis* zwischen der *institutionell-gemeinsamen Glaubenskommunikation* und der in dieser nicht schon enthaltenen, sondern von ihr verschiedenen, durch sie nicht festgelegten und nicht zu kontrollierenden *individuell-persönlichen Glaubenspraxis* aller Einzelnen wahrzunehmen. Für die es also auch wesentlich ist, eben dieses zweite Relat, die realen Glaubenspraktiken der Einzelnen, gerade in der unübersehbaren Vielfalt ihrer je individuell verantworteten spezifischen Nichtidentität mit und Verschiedenheit gegenüber dem institutionell-gemeinsam Kommunizierten zu thematisieren. Was allerdings einschließt, daß diese empirische Realität der Vielfalt individueller Religionspraxis auch ihrerseits als *in einem realen konstitutiven Verhältnis* zur institutionell-gemeinsamen Glaubenskommunikation steht und eben – und nur – *dadurch* als Realität einer bunten Menge individueller *christlich-religiöser* Praktiken ausgewiesen ist.

Ein solches *konstitutives* Bezogensein der individuellen Vielfalt persönlich-individueller Gestalten christlicher Praxis auf die institutionell-gemeinsame, kirchliche Glaubenskommunikation konnte noch unbefragt unterstellt werden, als Paul Drews Anfang des 20. Jahrhunderts im wilhelminischen Deutschland erstmals einen konzentrierten Blick auf diese empirische Realität gelebter christlicher Religion in ihrer ganzen individualisierten Vielfalt warf.³⁶ Seitdem aber hat die voranschreitende weltanschaulich-religiöse Pluralisierung der westlichen Gesellschaften und – erst recht der durch den katastrophalen nationalsozialistischen und dann real-sozialistischen Totalitarismus fundamental irritierten deutschen Gesellschaft – diese Bezogenheit geschwächt. Ferner haben inzwischen Lebenswelt und Alltag europäischer Moderne und Spätmoderne die unvermeidliche Tendenz zu einer Kommunikation des Gemeinsamen im „restringierten Code“ des „Rituals“ kontinuierlich wachsen lassen, wie seit längerem zu beobachten ist und auch beobachtet und sorgfältig zur Kenntnis genommen wird.³⁷ Und dementsprechend richtet sich – worauf schon Albrecht (167) und dann insbesondere Ursula Roth (115ff.) hinweist – das nach dem Rückgang des Einflusses der dialektischen Theologie seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts revitalisierte Interesse der Praktischen Theologie an der empirischen Realität gelebter Religion einerseits auf die *aktuelle über-*

³⁶ P. Drews, „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der praktischen Theologie (1901), in: Ders., Religiöse Volkskunde und religiöse Psychologie. Schriften zur Grundlegung einer empirisch orientierten Praktischen Theologie, Hg. A. Kubik, 2016, 121–127.

³⁷ Etwa E. Herms, Gottesdienst als Religionsausübung. Erwägungen über die „jugendlichen Ritualisten“ (1977), in: Ders. Theorie für die Praxis. Beiträge zur Theologie, 1982, 337–364.

sprachliche Performanz der Christentumskommunikation in Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge³⁸ und zugleich andererseits auf eine individualisierte Religionspraxis der Einzelnen, deren *konstitutives* Verhältnis zur institutionell gemeinsamen Kommunikation christlichen Glaubens nur noch schwach und inzwischen immer öfter überhaupt nicht mehr erkennbar ist: Albrecht verweist auf die Zunahme individueller religiöser Praktiken, die teils von „unbefangenen Synkretismus“ in der Produktion ihrer Inhalte sind, sich aber z.T. auch auf die soziale Signifikanz der Vollzüge als solche zurückziehen bei mehr oder weniger ausgeprägter, u. U. völliger, Indifferenz gegenüber ihrem *artikulierbaren* Gehalt und erst recht gegenüber dessen *tatsächlicher Artikulation*. Bis dahin, daß auch institutionelles Handeln (die „Predigt oder die kirchenamtliche Verlautbarung“) selber die *Gestalt seines Vollzugs* für wichtiger hält als seinen *Inhalt* (168).

Das aber heißt für praktisch-theologische Forschung und Lehre, die sich auf diese Empirie – *und nur sie* – konzentriert:³⁹ Für sie entfällt die von Albrecht für selbstverständlich gehaltene und von Meyer-Blanck nachdrücklich unterstrichene *Angewiesenheit* auf den fachspezifischen Mitvollzug von historischer und systematischer Theologie, zunächst tendenziell und schließlich auch faktisch. Die Einladung zum Gespräch mit der Systematischen Theologie kann von der auf *diese* empirischen Phänomene – nämlich Religionspraxis im allgemeinen und gleich ob mit oder ohne konstitutivem Bezug zu den Institutionen gemeinsamer christlicher Glaubenskommunikation – fixierten praktischen Theologin abgelehnt werden als für sie nicht mehr ent-, sondern belastend, weil sie sich durch Theorieangebote der nichttheologischen Humanwissenschaften besser bedient empfindet als von Theorieangeboten der Systematischen Theologie. Und die empirische Realität einer aktuellen einzelnen („gegenwärtige[n], konkrete[n]“) performance von Christentumskommunikation wird für Roth gerade erst durch Beschränkung auf ihre *synchrone* unter Abblendung ihrer *diachron-*„historischen“ Dimension scharf erkennbar (118) (wobei die Frage, ob menschliches *Handeln* [genau: Interagieren] überhaupt ohne seine diachrone Dimension – nämlich seinen faktischen Erinnerungs- und Erwartungshorizont, der *Verstehen* verlangt – real ist, offenbar nicht mehr naheliegt und weder gestellt, geschweige denn beantwortet wird).⁴⁰

³⁸ Vgl. K. Merzyn, R. Schnelle, Chr. Stäblein (Hgg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie*, 2018.

³⁹ Roth (116) nennt Beispiele (prominent: B. Weyel).

⁴⁰ Übrigens auch ein eklatantes zurückbleiben hinter der Einsicht avanciertester Historik in die unlösliche Komplementarität von syn- und diachroner Betrachtung jeder konkreten geschichtlichen Gegenwart, wie am Beispiel der Demokratieforschung bestens zeigt: Ute Daniel, *Demokratie, wann und wie? Experimentelle Zugänge zur unvorhersehbaren Geschichte eines im Rückblick scheinbar alternativlosen Konzepts*, in: FAZ 10. 11. 21, S. N3.

1.1.4. Konsequenzen für die Systematische Theologie:

Nun zum Selbstverständnis Systematischer Theologie. Seine Artikulation durch Michael Moxter erprobt die Orientierungskraft von Schleiermachers „paradigmatische(m) Entwurf einer theologischen Enzyklopädie“, der einleitend skizziert wird (121–125), für die heute sogenannte „Systematische Theologie“⁴¹ (125–142). Deren heutige disziplinäre und organisatorische Einteilung in drei Subdisziplinen, nämlich erstens eine mit Grundfragen und ihrer Beantwortung beschäftigte und mit wechselnden Titeln bezeichnete Disziplin (125–135), zweitens Dogmatik (131–138), und drittens Ethik (139–141), behandelt Moxter ebenso wie beispielsweise Hermann Deuser⁴² als nicht in Frage stehende Gegebenheit.

1.1.4.1.

Die einleitende Skizze des Schleiermacherschen Entwurfs, die Moxter später ergänzt durch einen Blick auf Schleiermachers eigene Anwendung seiner enzyklopädischen Einsichten in der Einleitung seiner Glaubenslehre (131–133), läßt – insbesondere wenn man auch einige wesentliche Züge der Schleiermacherschen Konzeption mitberücksichtigt, die bei Moxter unbeachtet, jedenfalls unausgesprochen, bleiben – für eine an diesem Entwurf orientierte Systematische Theologie mehreres erwarten:

1.1.4.1.1.

Erstens ist für das Verhältnis der Systematischen zur Historischen und Praktischen Theologie die Einsicht zu erwarten, daß auch systematisch-theologische Arbeit ihren Gegenstand in derselben Gegenwärtigkeit des christlichen Zusammenlebens für den christlichen Theologen findet, in der ihn auch die Historische und Praktische Theologie finden, und daß daher wie für das Gelingen historischer und praktischer Theologie der fachspezifische Mitvollzug der Arbeit jeweils der beiden anderen Disziplinen Bedingung des Gelingens ist, so auch das Gelingen systematisch-theologischer Arbeit durch den Mitvollzug historischer und praktisch-theologischer Arbeit notwendig *bedingt* ist.

Mit richtigem Nachdruck hebt Moxter nämlich hervor, daß für Schleiermacher die Theologie als Wissenschaft – wie übrigens für Schleiermacher Wissenschaft überhaupt⁴³ – nicht die *Begründung* von menschlichem Wahrheitsbewußtsein (Ge-

⁴¹ Der thematische Aufbau des Textes ergibt sich aus der Überleitung von Ziffer 1 zu den Ziffern 2ff. auf S. 125 Z. 22f.

⁴² Ders., Kleine Einführung in die systematische Theologie, 1999.

⁴³ Das geht klar aus seiner – in der „Dialektik“ (die durch seine – ihrerseits in der „Psychologie“ fundierten – „Ethik“ gerahmt ist) vorgetragenen – Theorie der (in der asymmetrischen Gleichursprünglichkeit von Gefühl, Wollen und Wissen liegenden) Möglichkeitsbedingung allen menschlichen Wissens als eines gemeinsamen (durch kunstmäßige Gesprächsführung aus der Strittigkeit zum Konsens gebrachten) hervor.

wißheit), sondern nur dessen *Explikation* zwecks interpersonaler Teilung leistet (121; 123; 132; 133). So tragen in der Tat die der Beschreibung des Wesens des Christentums in den §§ 11-14 der Glaubenslehre von 1830 vorausgeschickten „Lehnsätze“ aus „Psychologie“, „Ethik“ und „Religionsphilosophie“ keinerlei *Begründungslast*, sondern bieten lediglich den für die Kommunikation notwendige *Explikation* des eigentümlichen Wesens der christlich-bestimmten Gewißheit schlechthinniger Abhängigkeit unabdingbaren (eben religionsphilosophischen, gesellschaftsphilosophischen [„ethischen“] und humanphilosophischen [„psychologischen“]) Rahmen. Als solcher liegt dieser Rahmen unvermeidlich „logisch über“ der geschichtlich-kontingenten Realität christlicher Glaubensgewißheit, weil er den umfassenderen realen Möglichkeitsraum beschreibt, innerhalb dessen christliche Glaubensgewißheit neben und zugleich mit anderen möglichen Gestalten religiöser Gewißheit geschichtlich real ist. *Als* dieser weitere Möglichkeitsraum kann er jedoch – was Moxter leider nicht ausdrücklich festhält – selber für Menschen nur innergeschichtlich manifest sein und ist es auch nur: also nur manifest an jeweils einer bestimmten realen Gestalt religiöser Gewißheit und auch nur auf ihrem Boden. In Schleiermachers Fall also nur an der christlichen Gewißheit selber und auf ihrem Boden, die sich – wie die „Reden“ (in allen Auflagen) klarstellen – bei Schleiermacher als das explicandum aller Theologie selber dem Erleben einer je gegenwärtigen Kommunikations*praxis* mit *diachroner Erstreckung* zwischen ihrem geschichtlichen Anfang und ihrer geschichtlichen Zukunft verdankt, und also als dieses kontingente geschichtlich dynamische Leben in religiöser Gewißheit hinsichtlich seines es unterscheidenden Wesens, also „philosophisch“, gar nicht anders angemessen erfaßt und beschrieben werden kann als unter *Miterfassung* und *Einschluß* der für sie konstitutiven kommunikativen Praxis und deren geschichtlichen Anfangs und Ziels. Weil Schleiermachers philosophische Theologie mit ihrem – seinerseits von „Psychologie“ und „Ethik“ umgriffenen – basalen Rahmen, nämlich der „Religionsphilosophie“, nur in *logischer* Hinsicht „über“ dem in „Apologetik“ und „Polemik“ explizierten geschichtlichen Wesen christlicher Religionspraxis ansetzt, aber *realiter* nicht in irgendeinem Nirgendwo außerhalb der gewordenen und im Werden verbleibenden kommunikativen Praxis des Christentums, deshalb ist sie, diese „Religionsphilosophie“ (Philosophie des Möglichkeitsraums von Religion überhaupt) selber schon Erkenntnis einer, nämlich je *dieser bestimmten*, Religions*praxis* und ihrer *diachronen Geschichtlichkeit*.

1.1.4.1.2.

Wo diese Einsicht explizit nachvollzogen und als stichhaltig anerkannt wird, ist darum auch – zweitens – zu erwarten, daß Systematische Theologie auch heute damit Ernst macht, daß der *reale*, eben geschichtliche, Möglichkeitsraum von Religion gar keine andere *Realgestalt* von Religion zuläßt als nur von jeweils *positiver*, also *inhaltlich so oder so bestimmter* religiöser Gewißheit und Praxis. Das wäre die

zweite Erwartung an Systematische Theologie heute: die Anerkennung, daß es in der Geschichte keine andere als positive, so oder so bestimmte Religionspraxis geben *kann* und daher auch tatsächlich nur *gibt*. Eine Praxis von „Religion“ („religiöse Praxis“: etwa Moxter 122 passim im ganzen Band) *bloß als solche* gibt es nicht. Wo es bei dieser Rede bleibt, wird an der Bestimmtheit des empirisch Gegebenen vorbeigeredet. Für *unbestimmte* „religiöse Praxis“ kann auch keinerlei Verantwortung wahrgenommen werden.⁴⁴

1.1.4.1.3.

Die dritte zu erwartende Einsicht ergibt sich aus dem von Schleiermacher unter dem Titel „Enzyklopädie“ vorgetragenen „Leitbild“: nämlich nicht einer irgendeinem Maß genügenden Vollständigkeit von *Wissensbeständen*, sondern – wie Moxter treffend hervorhebt – eines „Zyklus von *Fragestellungen*, den zu durchlaufen diejenige Bildung freisetze, auf die es in den theologischen Handlungsfeldern ankommt“ (122). Vollständig ist diese Beschreibung, wenn man stillschweigend ergänzt, daß die Beschäftigung mit diesen Fragen nach *inhaltlich bestimmten Antworten strebt* und nur insoweit erfolgreich ist, als solche auch *erreicht* wurden – jedenfalls dann, wenn die für die Pfarramtsführung erforderliche „Bildung“ sich nicht schon darin erweist, gescheite Fragen zu stellen, sondern eben erst darin, auch bestimmte Antworten auf bestimmte Fragen öffentlich vertreten zu können. Ja, schon verantwortliches *Fragen* weiß, *wonach es fragt*; und jedes praktisch relevante Problembewußtsein lebt von inhaltlich klar bestimmten Einsichten.

Wenn aber Schleiermachers *Enzyklopädie* die Bedingungen für den Erwerb einer solchen inhaltlich bestimmten, nämlich sich aus dem Verstehen der wohl bestimmten kommunikativen Praxis einer positiven Religion (eben der christlichen) ergebenden *Bildung*, beschreibt, dann ist ihre Kennzeichnung als „*formal*“ (Moxter:

⁴⁴ An dieser Stelle ist die Erinnerung an Goethes Einschätzung der sich schon in seiner Jugend (den späten 50er und frühen 60er Jahren des 18. Jahrhunderts.) ausbreitenden Vorliebe für die „natürliche Religion“ am Platze: „Die Philosophie war [...] ein mehr oder weniger gesunder geübter Menschenverstand, der es wagte, ins Allgemeine zu gehen und über innere und äußere Erfahrung abzusprechen [...] und so fanden sich zuletzt Philosophen in allen Fakultäten, in allen Ständen und Hantierungen. – Auf diesem Wege mußten die Theologen sich zu der sogenannten natürlichen Religion hinneigen, und wenn zur Sprache kam, inwiefern das Licht der Natur uns in der Erkenntnis Gottes, der Verbesserung und Veredlung unserer selbst zu fördern hinreichend sei, so wagte man gewöhnlich sich zu dessen Gunsten ohne viel Bedenken zu entscheiden. Aus jenem Mäßigkeitsprinzip gab man sodann sämtlichen positiven Religionen gleiche Rechte, wodurch denn eine mit der andern gleichgültig und unsicher wurde. Übrigens ließ man denn doch aber alles bestehen, und weil die Bibel so voller Gehalt ist, daß sie mehr als jedes andere Buch Stoff zum Nachdenken und Gelegenheit zu Betrachtungen über die menschlichen Dinge darbietet, so konnte sie durchaus nach wie vor bei allen Kanzelreden und sonstigen religiösen Verhandlungen zum Grunde gelegt werden.“ (ders., *Dichtung und Wahrheit*, Siebentes Buch [dtv-Gesamtausgabe XXIII, 18]).

122), obwohl verbreitet und gängig, dennoch problematisch: Sie verschweigt den unerläßlichen und in Schleiermachers Enzyklopädie auch genau beschriebenen *Gehalt* dieser Bildung. Dieser besteht eben in demjenigen – durch das unlösliche Zusammenspiel von philosophischen, historischen und praktischen Verstehensleistungen gewonnenen – elaborierten Vertrautsein mit dem *Wesen* (nota bene: dem *kommunikativ-interaktiven und somit prozessualen* Wesen) einer bestimmten Gemeinschaft positiver Religion,⁴⁵ welches es den Gliedern der Gemeinschaft (125) und insbesondere den in ein Leitungsamt Berufenen erlaubt, die Frage nicht nur zu *stellen* sondern auch zu *beantworten*, ob die gegenwärtig gegebene reale Vollzugsform des Lebens der Gemeinschaft „so verändert werden kann oder muß“, daß sie der „Eigentümlichkeit“ (dem eigentümlichen „Wesen“) der jeweiligen Gemeinschaft und erst *damit*⁴⁶ auch dem Wesen „von Religion überhaupt“ „in Zukunft besser entspricht“ (124), bzw. „ob die je individuelle Darstellungsform als Kontinuerung [...] der Eigentümlichkeit“ der bestimmten Religionsgemeinschaft (und *damit*⁴⁷ auch „des Wesens von Religion“) „zählen kann“ oder eben nicht (125). Von einer an diesem Schleiermacherschen Verständnis von theologischer Bildung orientierten Systematischen Theologie ist also zu erwarten, daß sie es auch heute vertritt.

1.1.4.1.4.

Weil die – sich im Horizont von Einsicht in die universalen Bedingungen des Menschseins („Psychologie“) und seines Zusammenlebens („Ethik“) bewegende – „philosophische“ Beschreibung des universalen Möglichkeitsraums von Religion als jeweils positiver (nämlich je einer unverwechselbar realen Bestimmtheit der Gewißheit schlechthinniger Abhängigkeit) zwar *logisch* „über“ dem sich nun in ihrem Horizont bewegendem Begriff der universalen Bedingungen der eigentümlich christlichen Glaubensgewißheit steht, aber nur innergeschichtlich *real* ist, und also auch nur *auf* jeweils dem Boden einer *bestimmten religiösen Gewißheit*, im Falle Schleiermachers auf dem Boden der christlichen, deshalb kann sie (diese „philosophische“ Bestimmung von Religion als Wesensmoment des Menschseins) schon

⁴⁵ Jede solche koexistiert ipso facto mit bestimmten anderen ebensolchen, auf sie bezogenen und von ihnen unterschiedenen.

⁴⁶ Moxter formuliert in umgekehrter Reihenfolge, die aber das Mißverständnis nicht deutlich genug ausschließt, als könne (und müsse) zunächst das Wesen von Religion überhaupt und erst danach und aufgrund dessen das ihrer positiven Gestalt erkannt werden.

⁴⁷ S. vorige Anm.

ihren eigenen Vollzug nur als Wahrnehmung⁴⁸ und Beschreibung von *geschichtlich Gegenwärtigem* verstehen,⁴⁹ somit also

- auch ihr eigenes Resultat, eben ihren jeweils sprachlich artikulierten Begriff von Religion als Wesensmoment des Menschseins, ihren innergeschichtlichen Adressaten nur als einen selbst innergeschichtlichen Gegenstand von deren geschichtlichem Verstehen anbieten und somit schließlich
- auch das gegenwärtige – nota bene: *leibhaft-kommunikative* – Leben der christlichen Gemeinschaft, nur in Gestalt einer „geschichtlichen Erkenntnis“ von Innergeschichtlichem haben.⁵⁰

Und zwar von Innergeschichtlichem in seiner wesentlichen *leib-seelischen Einheit*,⁵¹ also:

- von seiner „inneren Gestalt“ in der „*Dogmatik*“ (die *alle* Selbstaussagen des christlichen Glaubens über sich selbst und seine kommunikative Konstitution [sein kommunikatives Wesen] umfaßt [also mehr als das, was „Dogmatik“ heute gewöhnlich meint], nämlich sowohl seine Selbstaussagen über das, was aufgrund der christlichen Gewißheit geworden „ist“ [in der Glaubenslehre], als auch seine Selbstaussagen über das, was aufgrund des Inhalts dieser christlichen Seinsgewißheit werden *soll* [in der christlichen Sittenlehre])⁵² und
- von seiner „äußeren“ Gestalt in der „*Statistik*“.⁵³

Wobei gilt, daß der Gegenstand der Statistik (zu dem auch das jeweilige Verhältnis zwischen der allen gemeinsamen Mitgliedsposition und der nur einigen übertragenen Leitungsposition [Schleiermacher nennt dies Verhältnis die jeweilige „Form“

⁴⁸ „Wahrnehmung“ meint das Aufmerken auf das Innessein von Wahrem, nämlich verläßlich Dauerndem, und schließt somit immer ein Bestimmtheit der fünf Sinne ein, ist aber keineswegs auf das die fünf Sinne von außen Bestimmende beschränkt.

⁴⁹ Das ist die gegen Kants und Fichtes Auffassung des „transzendentalen“ Status von Einsicht in die universalen Bedingungen des menschlichen Erkennens (als eines integralen Bestandteils menschlicher Selbstbestimmungsaktivität überhaupt) gerichtete Pointe von Schleiermachers Theorie des Wissens als eines insgesamt „kritischen“ und „hermeneutischen“ Geschehens.

⁵⁰ Kurze Darstellung² §§ 195-250, überschrieben: „Die geschichtliche Kenntnis von dem gegenwärtigen Zustande des Christentums“.

⁵¹ Diese von Schleiermacher in seiner „Psychologie“ entwickelte fundamentalanthropologische Einsicht gilt auch für die sozialphilosophischen (die universalen Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens betreffenden) Einsichten seiner „Ethik“. Zum Innergeschichtlichen als asymmetrische Einheit des Inneren (des „Geistes“) und seiner Äußerungen (der „Tatsachen“) vgl. besonders Kurze Darstellung² §§ 150f.

⁵² Kurze Darstellung² §§ 196–231.

⁵³ Kurze Darstellung² §§ 95f.; 232–248. „Statistik“ referiert bei Schleiermacher nicht, wie der heutige Gebrauch des Ausdrucks, direkt oder gar ausschließlich auf den *quantitativen* Aspekt der leibhaft-sichtbaren Verfassung der Kirche, sondern direkt auf deren *Qualität*: auf die Weise des Gerechtigtseins ihrer Lebensvollzüge, also auf deren Ordnung.

der Gemeinschaft: KD² § 236] gehört) auch den Gegenstand der Dogmatik (eben die in der Gemeinschaft jeweils gültige Weise des Lehrens [„Lehre“ bei Schleiermacher immer *nomen actionis* – im Unterschied zu „Symbol“]) einschließt und der Gegenstand der Dogmatik (das jeweils gültige Lehren) auch den Gegenstand der Statistik (nämlich in allen Lehraussagen über die wesentliche Gestalt der christlich-religiösen Gemeinschaft, wie etwa Glaubenslehre² §§ 126–156, bes. 133–135). Wobei dieses wechselseitige Inklusionsverhältnis jedoch asymmetrisch ist, und zwar mit *Vorrang der Statistik*: Nur *weil* in der „Statistik“ die leibhaftige Gesamtrealität der Gemeinschaft als eine solche zu beschreiben ist, die auch mit dem Unterschied zwischen gemeinsamer Mitglieder- und besonderer Leitungsposition den Ort des professionellen Lehrens bestimmt, nur deshalb und aufgrund dessen kann und muß dann auch in der lehrenden Explikation der Sachintention des Bekenntnisses, also in der „Dogmatik“, von der ursprungs- und wesensgemäßen Ordnung des Lebens der Gemeinschaft die Rede sein.⁵⁴

Diese unlösliche *Zusammengehörigkeit von Äußerlichkeit und Innerlichkeit* der christlich-religiösen Gemeinschaft zeigt sich exemplarisch in Schleiermachers Behandlung des „Symbols“ (des konsentierten Selbstbekenntnisses der Gemeinschaft), also im Fall der gegenwärtigen protestantischen Gemeinschaft genau: der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts: Als *fixer Text* sind die „Symbole“ Teil der sichtbaren äußeren Ordnung der Gemeinschaft und als solche in der Statistik zu behandeln (KD² § 249; ebenso übrigens die Bibel als „Quelle“ – und nicht nur „Darstellung“⁵⁵ – der geschichtlichen Realität des Urchristentums: KD² § 250 Erl.). In der Dogmatik werden diese Texte jedoch auf die von ihnen intendierte „res“ hin befragt und angemessen ausgelegt: eben als konsentierte Aussagen über das Wesen, die Konstitution und Dynamik, christlichen Lebens. Schleiermachers Begriff von „Dogmatik“ entsprechend, ist daher auch das einheitliche Ganze seiner Glaubens- und Sittenlehre *de facto* nichts anderes als *Explikation der Sachintention der Bekenntnisschriften*:⁵⁶ Auslegung der reformatorischen Bekenntnisschriften als konsentierter Rede über die Konstitution und über die Vollzugsgestalt des Leben in christlicher Glaubensgewißheit, letztere verstanden als Bestimmtheit des menschlichen „Herzens“, eben des „unmittelbaren Selbstbewußtseins“ von Men-

⁵⁴ Nach Kurze Darstellung² § 250 (Erläuterung gegen Ende) ist „jedes Zusammenfassende Bild“ des Gesamtlebens zu einer bestimmten Zeit, also auch der Gegenwart, „*eigentlich die Statistik* [des Gesamtlebens zu] dieser Zeit“.

⁵⁵ Die je heute präsenten „Monumente“ (Kurze Darstellung² § 86), „Denkmäler und Urkunden“ (Kurze Darstellung² § 157) des Gewordenseins der Gegenwart sieht Schleiermacher in zwei Klassen zerfallen: „Quellen“ und „geschichtliche Darstellungen“: „Quellen im engeren Sinn nennen wir Denkmäler und Urkunden, welche dadurch für eine Tatsache zeugen, daß sie selbst einen Teil derselben ausmachen.“ (Kurze Darstellung² § 157). Eben dieser Status – selbst Teil der geschichtlichen Tatsache des Urchristentums zu sein – eignet der Schriftensammlung unter dem Titel „Bibel“.

⁵⁶ Das hat meisterhaft und unwiderleglich aufgewiesen: M. Ohst, Schleiermacher und die Bekenntnisschriften, 1989.

schen, durch Jesu Lebenszeugnis für das wahre Verhältnis zwischen Welt- und Gottesgewißheit, Schöpfungs- und Schöpfungsgewißheit.

Von einer an dieser Schleiermacherschen Sicht „philosophischer Theologie“ orientierten Systematischen Theologie ist also zu erwarten, daß sie ihre Grundlegungsdisziplin als den Aufweis der Geschichtlichkeit menschlicher Lebens- und Interaktionsgegenwart versteht und damit als den Nachweis der unvermeidlich „historischen“ Erkenntnis auch der *Gegenwart* der christlichen Gemeinschaft; und dies in den *sich gegenseitig bedingenden und eine unlösliche Einheit bildenden Disziplinen von Statistik und Dogmatik*⁵⁷ als religiös bestimmtes leibhaftes Zusammenleben von Personen (leibhaften Ich-Individuen) in seiner leibhaft-äußerlichen (geregelten und geordneten) Erscheinung nach Maßgabe, also gesteuert⁵⁸ durch, dessen Innenseite, nämlich durch den ebenfalls *leibhaft kommunizierten* religiösen „Gemeingeist“⁵⁹ der Gemeinschaft, welchen die Einzelnen auf je unübertragbar individuelle Weise teilen, so daß einerseits allein durch dieses Teilen ihre individuelle Religionspraxis eine *christliche* ist, und zugleich andererseits dieses individuelle Geteiltwerden des christlichen Gemeingeistes den jeweiligen „Gehalt“ der *Gemeinschaft*⁶⁰ ausmacht: „Der Gehalt einer kirchlichen Gemeinschaft in einem gegebenen Zeitpunkt beruht auf der Stärke und Gleichmäßigkeit, womit der eigentümliche Gemeingeist derselben die ganze ihr zugehörige Masse durchdringt.“⁶¹

⁵⁷ Die Statistik bedingt die Dogmatik, weil sie festlegt, daß und wo das in der Dogmatik erfaßte communicandum – nämlich die nach Maßgabe der konsentierten gegenwärtigen Ordnung der Kirche als dem Wesen von persönlichem christlichen Glauben gemäß geltende Sprachgestalt (Lehre) seiner Selbstaussagen – tatsächlich zu kommunizieren ist. Umgekehrt bedingt auch die Dogmatik die Statistik, weil sie das Bekenntnis der Gemeinschaft, ihr „Symbol“ (das als konsentierte Textgestalt zur [in der Statistik zu erfassenden] Ordnung der Kirche gehört [Kurze Darstellung² § 249]), wissenschaftlich entfaltet hinsichtlich seiner Referenz, nämlich als die Beschreibung des Wesens (der kommunikativen Konstitution und Dauer) der Gemeinschaft, worin auch die notwendigen Bedingungen der wesensgemäßen Ordnung der religiösen Gemeinschaft benannt sind, welche die aktuell reale Ordnung zu erfüllen hat.

⁵⁸ S. u. Anm. 63.

⁵⁹ Dazu vgl. D. Schlenke, „Geist und Gemeinschaft“. Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit, 1999.

⁶⁰ Das, was *Gemeinschaft* als solche zum *Inhalt* hat. Für Schleiermacher wird Gemeinschaft zwar durch ein „Gefühl“ (Gemeinschaftsgefühl) konstituiert, das aber – entsprechend Schleiermachers Verständnis von „Gefühl“ nicht dumpf-ineffabel ist, sondern als *Bestimmtheit* von unmittelbarem *Selbstbewußtsein*, ipso facto einen bestimmten *Gehalt impliziert*, also „Geist“ der Gemeinschaft ist, welcher zu *explizieren*, sprachlich zu-artikulieren und zu kommunizieren, ist, also sprachlich artikuliert und kommuniziert werden *kann und soll*.

⁶¹ Kurze Darstellung² § 234.

1.1.4.1.5.

Weil Schleiermachers „philosophische“ Theologie in dieser Weise in der Wahrnehmung der geschichtlichen Gegenwärtigkeit des christlichen Gesamtlebens und seiner Praxis fundiert ist und auch zu deren Wahrnehmung verpflichtet und sie anleitet, eignen ihr – und aller Theologie – zwei weitere *gleichursprüngliche* Wesensmerkmale: ihre *Kirchlichkeit* und ihre *Wissenschaftlichkeit*.

Kirchlichkeit („kirchlicher Wert“) eignet ihr, weil sie innerhalb der christlichen Lebens- und Praxisgemeinschaft betrieben wird; von Personen, die ihr angehören und somit selber Teil haben an der religiösen Gewißheit, deren Kommunikation das Wesen der Gemeinschaft ausmacht. Kirchlich ist die „philosophische“ (und alle) Theologie, weil sie auf dem Boden, also unter der Voraussetzung der persönlichen Anteilhabe an der in der Gemeinschaft kommunizierten religiösen Gewißheit steht, diese also zur Sachvoraussetzung hat, die schon durch die Kommunikation in der Gemeinschaft *konstituiert* und *vorgegeben* ist. „Kirchlichkeit“ der Theologie heißt: Theologie *begründet* nicht die christlich-religiöse Gewißheit, sondern *expliziert* sie nur. Anders als in so verstandener Kirchlichkeit ist Theologie, auch und gerade „philosophische“ Theologie, Schleiermacher zufolge gar nicht *möglich*. Auch heute wäre also von einer an Schleiermacher orientierten Theologie – fünfens – solche Kirchlichkeit zu erwarten.

1.1.4.1.6.

Die *Wissenschaftlichkeit* der Theologie widerstreitet dieser ihrer Kirchlichkeit in den Augen Schleiermachers keineswegs. Sie ist von ihrer Kirchlichkeit *verlangt*, und in dieser auch *begründet*. Denn ausweislich Schleiermachers reifen Einsicht in das *Wesen menschlichen Wissens*⁶² besteht dieses in nichts anderem als in menschlichen Praxisüberzeugungen, die jeweils gegeben, aber auch interpersonal jeweils mehr oder weniger strittig sind, und, insoweit wie dies der Fall ist, „dialektisch“, d.h. unter der Bedingung und im Medium von „kunstmäßiger“ Gesprächsführung, also unter der Voraussetzung ihrer semantisch, syntaktisch und pragmatisch angemessenen sprachlich artikulierten und kommunizierten Selbstexplikation (Selbstbezeugung), aus ihrem Zustand intersubjektiver Strittigkeit in den des intersubjektiven Geteiltseins getreten sind. Wobei die unter der Verheißung möglichen Konsenses stehende Gesprächsführung erstens die in ihr verhandelten Praxisüberzeugungen keineswegs erzeugt hat, sondern als ihr vorgegeben immer schon voraussetzt, und zweitens auch nur die notwendige, aber keineswegs auch hinreichende Bedingung für das sich-Einstellen eines Konsenses ist. Diese hinreichende Bedingung für Konsens ist vielmehr, daß die für ihre Adressaten nachvollziehbare sprachliche Explikation einer Praxisüberzeugung auch für diese Adressaten selber evident wird als zutreffend, wahr; was gegenüber der nachvollziehbaren Gewißheitsexplikation kontingent ist. So *ermöglicht* die Kirchlichkeit der

⁶² In der Letztversion der „Dialektik“.

Theologie ihre Wissenschaftlichkeit: Die reale Anteilhabe des Theologen an der christlichen Gewißheit ermöglicht ihm deren wissenschaftliche, d. h. semantisch, *syntaktisch-pragmatisch* angemessen artikulierte sprachliche Explikation; und sie *verlangt* auch eine solche Explikation als notwendige Bedingung der innerkirchlichen und öffentlichen Kommunikation des explicandums: eben christlich-religiöser Gewißheit. Und das Ziel solcher wissenschaftlichen Explikation von Gewißheit ist lediglich, für ihre Adressaten nachvollziehbar zu sein, nicht aber, diesen auch das Bewußtsein von deren Wahrheit zu *verschaffen*. So wenig die kohärente Gewißheitsexplikation ihr explicandum, die vorausgesetzte Überzeugung, begründet, so wenig begründet sie auch die Zustimmung ihrer Adressaten. Eine solche Wissenschaftlichkeit, die mit ihrer Kirchlichkeit nicht konkurriert, sondern von dieser selbst ermöglicht und verlangt ist, wäre auch von einer heute an Schleiermacher orientierten Theologie zu erwarten.

Zusammenfassend sieht Moxter die Orientierungskraft von Schleiermachers Programm „theologischer Ezyklopädie“, also theologischer „Bildung“, darin, daß es aus der Aufgabe der „funktionalen“ Aufgabe der „Selbststeuerung des Religionsystems“⁶³ die „Einsicht“ „generiert“, „daß man die Grundzüge aller theologischen Disziplinen kennen muß, um religiöse Praxis kompetent gestalten zu können.“ (125).

1.1.4.2.

Erfüllt nun die von Moxter im zweiten Teil seines Impulsreferates (125–142) beschriebene heutige Systematische Theologie diese Erwartungen?

1.1.4.2.1.

Das Verhältnis Systematischer Theologie zur Arbeit der beiden anderen wesentlichen Weisen theologischer Arbeit kommt verschiedentlich in den Blick:

- als „Dialog zwischen Exegetischer und Systematischer Theologie“ (130),

⁶³ R. Preul (ders., Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie, 2008, 18–35) im Anschluß an E. Herms, Erfahrbare Kirche, 1990, IXf., 1ff., 2., 22ff., 70, 157–189, 220. Aus dem oben (bei Anm. 57) in Erinnerung Gebrachten ergibt sich, daß es Schleiermacher um die Selbststeuerung einer geschichtlich realen, also bestimmten Gemeinschaft positiver Religion geht, eben der christlichen; und dies in der Tat als das paradigmatischen Falls für die Selbststeuerung von allen möglichen geschichtlich realen Gemeinschaften positiver Religion überhaupt; keineswegs aber um die Selbststeuerung von unbestimmter „Religion“ überhaupt, die entweder als eine tatsächlich unbestimmte in der Geschichte nicht real ist (in der Geschichte ist eben nur das de facto Bestimmte real), oder die als eine, welche ihrer eigenen Bestimmtheit nicht inne ist oder sie verleugnet, nicht gemeinschaftsfähig ist – und somit auch von niemandem verantwortlich „steuerbar“. Auch Preul und Herms haben nicht die Selbststeuerung des „Religionsystems“, sondern der christlichen Gemeinschaft, der Kirche, im Blick.

- als „Miteinander der theologischen Disziplinen“, das „gedeihlich“ ist, sofern die Systematische Theologie (anders als Moxter es bei Pannenberg findet) darauf verzichtet, „den anderen Fächern Theologizität allererst“ zu „vermitteln“ (135),
- als Anerkennung „von unhintergebar Ausdifferenzierung“, welche „die Einheit des Ausdifferenzierten zwar mitsetzt [implizit voraussetzt? oder als These produziert?], aber nicht darstellen“ kann (135; so auch 141),
- als Teilung des Problemfeldes „Konkurrenz zwischen einem ‚Bezug auf die Kirche‘ und dem ‚Bezug auf die gelebte Religion‘“ mit der Praktischen Theologie (137),
- als Reflexion der „Grundprobleme der enzyklopädischen Ordnung der Theologie im Arrangement ihrer Teildisziplinen“, die mit dem Aufzeigen von deren „nicht weiter integrierbaren Vielfalt“ die Orientierung an „der Systemkategorie des Deutschen Idealismus“ zugunsten der „Organismusmetapher der Romantik aufgegeben“ hat (141), und
- als Glied in einem Ensemble von wissenschaftlichen Disziplinen, in dem kein Glied die andern dominiert, diese aber wechselseitig aufeinander angewiesen sind“ und dessen Einheit „weder im Wissen noch im Glauben, weder im Religionsbegriff noch im Wort Gottes“ begründet ist, „sondern in einer unverzichtbaren Praxis, die ohne wissenschaftliche Theologie verwahrlosen würde.“ (142)

Wie die hier abschließend angesprochene „wechselseitige Angewiesenheit“ der theologischen Disziplinen aufeinander, also auch die der Systematischen Theologie auch die Historische und die Praktische, *real beschaffen* ist, bleibt unklar. Ist die Systematische Theologie „angewiesen“ auf fertige Wissensbestände, die durch andere Disziplinen bereitgestellt werden, oder auf einen – durch ihr spezifisches Fachinteresse fokussierten – Mitvollzug von Erkenntnisbemühungen der Historischen und Praktischen Theologie? Die Frage bleibt offen. Letztgenanntes – daß Systematische Theologie um ihres eigenen Gelingens willen historisch-theologisches Erkennen und praktisch-theologisches Erkennen selber mitvollziehen müsse (fachspezifisch fokussiert und ohne mit den „Virtuosen“ [Schleiermacher] der anderen Disziplinen zu konkurrieren) – kommt jedenfalls in Moxters Referat nicht in den Blick.

Wohl aber umgekehrt eine spezifische Zuständigkeit der Systematischen Theologie für „Begründungsfragen der Theologie [...] als ganzer“ (128), für „theologische Grundlagen“ (129), für die „Fundierungsprobleme der [Sing.] Theologie“ (136). Ausführlich weist Moxter die *Weise* zurück, in der Wolfhart Pannenberg die Grundlegung der Theologie insgesamt durch die Systematische Theologie konzipiert hatte, hält aber in bemerkenswerter Übereinstimmung mit Pannenberg daran fest, daß der Systematischen Theologie diese Aufgabe – und nicht „anderen Kandidaten theologischer Grundlagen“ (129) wie etwa der Biblexegese – zukomme. Freilich nach Moxter in einer *Weise*, welche die anderen Disziplinen

theologischer Wissenschaft nicht vereinnahmt, sondern für unabhängig erklärt. Aber bedarf die Erkenntnisbemühung Historischer und Praktischer Theologie einer ihnen von der Systematischen Theologie gelieferten Grundlegung? Die Erwartungen des Praktischen Theologen Meyer-Blanck an die Systematische Theologie sind deutlich anders akzentuiert: In den anderen theologischen Disziplinen selber ist das „Fundamentale“ immer schon enthalten und wirksam (152). Systematisch theologische Arbeit fungiert für sie als „Hilfswissenschaft“, indem sie ihnen hilft, das in ihnen de facto schon enthaltene „Fundamentale“ bei wachem Bewußtsein zu erhalten; was Systematische Theologie aber nur kann, wenn sie auch ihrerseits, an den Erkenntnisvollzügen der historischen und der praktischen Theologie teilnimmt und auf diese Weise das in deren Gegenstand – etwa den „Praxisformen“ des Glaubens – real wirksame Fundamente überhaupt wahrnimmt: also die realen Formen der Praxis selber als „Quelle“ („Ursprung“) Systematischer Theologie anerkennt und gebraucht: „Die Praktische Theologie ist auch Quelle der Dogmatik.“ (153)⁶⁴

Eben dieses Erfordernis erfüllt diejenige systematische Disziplin, welche zufolge Schleiermachers „Enzyklopädie“, d. i. seiner Theorie der Konstitutionsbedingungen theologischer „Bildung“ bzw. Leitungs„kompetenz“ für die christliche Gemeinschaft (Moxter: 122; 125), der Erreichung von deren Grundbedingung „Einsicht in das Wesen des Christentums“ dient: die „philosophische Theologie“. Diese selber lebt schon *von* Verstehen christlicher Praxis und *von* theologischer Erkenntnis der Christentumsgeschichte, wie dann umgekehrt auch diese beiden *von* ihr.

1.1.4.2.2.

Während diese „philosophische Theologie“ in Schleiermachers „Enzyklopädie“ die einzige von Historischer und Praktischer Theologie unterschiedene systematische Disziplin ist, ist heute die Dreiteilung Systematischer Theologie in erstens eine Grundlagendisziplin mit unterschiedlichem Titel sowie zweitens in Dogmatik und drittens in Ethik üblich. Die komplizierte Geschichte der Motive, die zu dieser Sicht geführt hat, läßt Moxter anlaßbedingt zu Recht auf sich beruhen. Er beschränkt sich darauf, diese aktuelle Lage als die „gegenwärtigen Bedingungen“ zu betrachten, auf die „weitere Bestimmungen der Schleiermacherschen Enzyklopädie“ „hin beleuchtet werden“ sollen.

Welche „weiteren“, bisher nicht erwähnten Bestimmungen das sind, bleibt bei Moxter offen. Aber unmißverständlich erklärt er nicht nur, das, was bei Schleiermacher „Religionsphilosophie“ heißt, sei eine „Angelegenheit der Philosophischen Fakultät und der Sache nach Theorie der Religion als Theorie der positiven Religionen“, sondern auch, „darin“ stimme „er [Schleiermacher] mit dem gegenwärtig [gegenüber noch der Debattenlage in den Siebziger und Achtziger Jahren des

⁶⁴ „Dogmatik“ hier offenbar als *pars pro toto* für „Systematische Theologie“.

letzten Jahrhunderts] erstarkten Interesse der universitären Philosophie an der Religion *überein*“, was Moxter katalogartig mit den Namen Rawls, Habermas, Blumenberg, Henrich, Theunissen, Waldenfels, Lévinas, Putnam „belegt“ (126).

Nun kann freilich nach Schleiermachers Ableben solche Übereinstimmung nicht mehr durch ihn selbst erklärt werden, sondern nur noch durch den Nachweis belegt, daß die genannten Vertreter heutiger universitärer Philosophie nicht nur mit Schleiermachers Verständnis der Aufgaben und der Mitgliedschaftsbedingungen der „Philosophischen Fakultät“ und der den „positiven Wissenschaften“ Theologie, Jura, Medizin gewidmeten Fakultäten übereinstimmen,⁶⁵ sondern auch mit seinem Verständnis von „Philosophie“ als der mit dem „beschaulichen [empirischen]“ gleichursprünglichen „spekulativen“ Erfassen der universalen Möglichkeitsbedingungen des Menschseins, die sämtlich in der Unmittelbarkeit des menschlichen Selbstbewußtseins als irreduzibler Gleichursprünglichkeit des Bewußtseins relativer Freiheit und schlechthinniger Abhängigkeit, also im religiösen Fundament von Vernunft (das meint mehr und anderes als „Vernunft in der Religion“) liegen, sowie der damit zugleich umrissenen universalen Möglichkeiten menschlichen Handelns (einschließlich der Erzielung von „Wissen“), wie Schleiermacher es in für jeden gründlichen Leser hinlänglicher Klarheit in seiner „Psychologie“, „Ethik“ und „Dialektik“ dargelegt hat und wie es den bestimmenden Rahmen auch für die Referenz seiner Rede von „Religionsphilosophie“ ist. *Dieser Nachweis aber kann mit Sicherheit nicht geführt werden.*⁶⁶

a) Manifest wird die Nichtübereinstimmung in dem zuletzt genannten Punkt schon daran, daß Schleiermachers „philosophisches“ Verständnis von Religion zweierlei ausschließt: erstens die Vorstellung von irgendwelchen „Göttern“ als für das Wesen von Religion *konstitutiv* anzusehen und es auf die Überzeugung von „göttlichen Mächten“ zu reduzieren („Religion“ meint bei Schleiermacher mehr und anderes: das Bestimmte des unmittelbaren Selbstbewußtseins als Gleichursprünglichkeit unmittelbaren Bewußtseins [„Gefühls“] relativer Freiheit und schlechthinniger Abhängigkeit – durchaus auch etwa: von innerweltlichen Instanzen [„faktischer“ Fetischismus] von „Natur“, vom „Schicksal“, oder „Nichts“⁶⁷); zweitens die Annahme des geschichtlichen Realseins von unbestimmter (nicht positiver) Religion überhaupt, also „der“ Religion. Beides ist aber für die genannten heutigen Beschäftigungen von Mitgliedern heutiger Philosophischer Fakultäten keineswegs ausgeschlossen. Dies kann und muß festgestellt werden, ohne

⁶⁵ Bekanntlich dargelegt in seiner Universitätsschrift von 1808: *Gelgentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende* (KGA I/VIII 15-100).

⁶⁶ Was nicht ausschließt, daß unter den Genannten auch solche sind, die Schleiermachers Einsichten de facto bemerkenswert nahekommen, wie etwa D. Henrich.

⁶⁷ Im Sinne Schleiermachers können solche Auffassungen des „Wovon“ der gefühlten schlechthinnigen Abhängigkeit nicht als „Pseudoreligion“ angesprochen und gebrandmarkt werden, sondern sind als positive Gestalten von Religion ernst zu nehmen.

damit das Geringste gegen die möglichen Erkenntnisleistungen und Verdienste der genannten Mitglieder der Philosophischen Fakultät gesagt zu haben. Und auch nichts gegen ihre mögliche Bedeutung für eine „Philosophie“ und „philosophische Theologie“ und „Religionsphilosophie“ im Sinne Schleiermachers.

b) Und in dem zuerst genannten Punkt ist die Nichtübereinstimmung darin manifest, daß für Schleiermacher „Philosophie“ erklärtermaßen kein Spezialgeschäft *einer* Fakultät ist, sondern aller Fakultäten, gerade auch der „positiven“, professionsorientierten Theologischen, Juristischen, Medizinischen Fakultät, sofern diese Fakultäten Verantwortung für unverzichtbare Weisen sozialer Praxis eben dadurch wahrnehmen, daß sie dem Leitungshandeln in diesen Praxisbereichen eine „wissenschaftliche Orientierung“, ein nach den dafür geltenden Regeln erlangtes „Wissen“ vom eigenartigen Wesen ihres Praxisbereiches an die Hand geben. Insofern ist „Philosophie“, indem sie als „philosophische Theologie“ eine religionsphilosophische Bestimmung des Wesens des Christentums als *Exemplar* der Positivität von Religion überhaupt (also als bestimmte Religion unter anderen bestimmten Religionen) erreicht, auch konstitutiver eigener Bestandteil der Theologischen Fakultät – wie analog auch der Juristischen und Medizinischen. Die „Philosophische Fakultät“ ist demgegenüber der Ort, an dem Verantwortung für keinen anderen Sektor gesellschaftlicher Praxis übernommen wird, als ausschließlich für den der „kunstmäßigen Gesprächsführung“, also des „dialektischen“, als dem einzigen Weg, interpersonal strittige Praxisüberzeugungen soweit (und nur soweit, also nie abschließend) in Konsens zu überführen, wie das für ein zielsicheres Zusammenhandeln, eine zielsichere Sympraxis, erforderlich ist. Sie ist daher jedenfalls offen für die Mitgliedschaft auch von Gliedern der berufsorientierten Fakultäten. Und sie muß es auch sein, wenn denn „Wissen“ überhaupt nur real ist als das Überführtsein von aus Praxiserfahrung stammenden Überzeugungen aus der interpersonalen Strittigkeit in einen (vorläufigen) interpersonalen Konsens.

c) Schleiermachers „Religionsphilosophie“ als „philosophische Theologie“ gewinnt also alle ihre Pointen aus demjenigen Horizont fundamentalanthropologischer Einsichten, dargelegt in seiner „Psychologie“ und „Ethik“, in welchem sie sich bewegt – einschließlich der darin enthaltenen, in der Letztfassung der „Dialektik“ vorgetragenen, Einsicht in die universalen Bedingungen der Erarbeitung von sympraxieleitendem Wissen und der ihnen entsprechenden institutionellen, eben universitären, Ordnung dieser Arbeit am Wissen im Zusammenspiel der dafür wesentlichen Verantwortlichkeiten: einerseits für die allein am Wesen des Wissens orientierte und „rein“ um seinetwillen geschehende „dialektische“ Erarbeitung von Wissen (in der Philosophischen Fakultät) und andererseits für seine Erarbeitung zugunsten der Selbststeuerung der gesellschaftskonstitutiven Praxis- und „Geschäfts“richtungen (und dadurch vermittelt des Zusammenlebens im ganzen) vermittelt der qua Wissenschaftlichkeit verantwortlichen Tätigkeit des

praxisbereichsspezifischen Leitungspersonals (in der Theologischen, Juristischen und Medizinischen Fakultät).

Dabei ist von weitreichender Bedeutung – und darum hier festzuhalten –, daß diese Sicht der universalen Bedingungen von Wissen und der ihnen entsprechenden Ordnung der Universität, ihrer wesentlichen Fakultäten und deren Verhältnis zueinander, sich einer gründlichen Auseinandersetzung mit und schließlich dezierten Absetzung von den Wissenstheorien Kants und des frühen Fichte verdankt: Während diese Theorien, indem sie ihren eigenen Status „transzendental“ verstehen, noch – auf der Linie des klassischen Rationalismus – eine *übergeschichtliche* Konstitution und damit auch Geltung in Anspruch nehmen, verabschiedet Schleiermacher diese Ansprüche zugunsten einer konsequent geschichtlichen (also ipso facto kommunikationsabhängigen) Konstitution und Geltung auch aller möglichen „philosophischen“ *Einsichten* in die universalen Bedingungen des Menschseins und seiner Welt (deren *Realität* nicht zu leugnen ist, deren *Erkenntnis* aber unhintergebar und unübersteigbar relativ ist auf den je besonderen innerweltlichen [-geschichtlichen] Ort ihrer Gewinnung). Diese Abdikation „transzendentaler“ Ansprüche ist für die von Moxter genannten Positionen universitärer Religionsphilosophie heute keineswegs selbstverständlich.⁶⁸

Moxter sieht daher – seine frühere Übereinstimmungsbehauptung stillschweigend widerrufend –, daß diese außertheologische Beschäftigung der Philosophie mit Religion, die von Schleiermacher seiner „Religionsphilosophie“ zugedachte Leistung für die theologische Enzyklopädie nicht erbringen kann: Sie ist „eine *nicht-theologische* Reflexionsinstanz“, „auf die Dogmatik und Ethik bei der Begründung ihrer Geltungsansprüche *nicht notwendig angewiesen* sind [Kursivierungen E. H.]“ (128) Wohl aber erbringt sie für die Gewinnung berufsbefähigender theologischer Bildung in Moxters Augen eine andere Leistung: Sie „repräsentiert“ einen „eigenständigen Diskurs über Religion und Christentum“, wie er „außerhalb der Kirche und der theologischen Fakultäten geführt wird“, dessen „Argumentation“ „weite Bereiche Systematischer Theologie begleitet“ und von dessen Eigentümlichkeit, nämlich „Distanz gegenüber Glaubensaussagen einer bestimmten Religion oder Konfession“, „erwartet werden darf“, „daß er zur Urteilsbildung der Systematischen Theologie beiträgt, ihr also nicht äußerlich bleibt.“ (128)

Daß solche „Verinnerlichung“ außertheologischer Religionsphilosophie nun aber nicht die Übernahme von deren „Distanz“ zur positiven christlichen Religion bedeuten kann, machen Moxters Überlegungen zur Frage deutlich, wie denn dann die von der Historischen und Praktischen Theologie unterschiedene systematische Disziplin der Theologie, die bei Schleiermacher als von der „philosophischen Theologie“ erarbeitete „religionsphilosophische“ Bemühung um das „Wesen des Christentums“ konzipiert ist, heute insgesamt zu gestalten sei. Etwa als „Re-

⁶⁸ Und auch Moxter selber wohl nicht, wie die erwartungsvolle Aussicht auf eine „mit Kant gesprochen, nicht nur metaphysische, sondern eine transzendente Deduktion“ der theologischen Kategorien (Grundbegriffe) vermuten läßt (128).

ligionsphilosophie aus christlicher Perspektive“ bzw. „Religionsphilosophie des Christentums“, durchgeführt als „modernitätstheoretisch vermittelte Reflexion einer ihrer eigenen Endlichkeit bewußten Individualität, die in den [...] Symbolen und Narrativen der christlichen Tradition Selbstdeutungsangebote erkennt“? (127) Damit wäre jedoch schon direkt das Geschäft der „Dogmatik“ in Angriff genommen: Rekonstruktion des „Lehrbestandes der Tradition im Interesse ihrer gegenwärtigen Aneignbarkeit“ (127), aber ohne Auskunft über die in Anspruch genommenen Voraussetzungen einer solchen Rekonstruktion.

Daher präferiert Moxter eine theologische Disziplin, welche die alte Rolle der „Prolegomena“ der Dogmatik übernimmt, aber so, daß sie – wie exemplarisch bei H. Deuser – die Gestalt einer „Religionsphilosophie“ annimmt, welche die „Grundfragen *aller* Theologie“ entscheidet (127): also Klarheit schafft über die Grundbegriffe „Religion, Gott, Vernunft und Offenbarung [sowie Glaube]“ und dabei auch, wie Schleiermacher, zwar nicht „die Schrift“ selbst „zu den Grundlagen“ zählt (129), wohl aber den für das Christentum konstitutiven *Bezug auf die Schrift* konkret faßt, nämlich nicht als Bezug auf eine formale Letztautorität, sondern auf das urchristliche Zeugnis vom Ursprung des Christusglaubens, das seine gegenwärtige Bindekraft vermöge der kontingent gewährten (CAV) „Gleichursprünglichkeit von [die interpretative Eigenaktivität des Rezipienten einschließlich dem] Textverstehen und Selbstverständnis“ gewinnt (130).

1.1.4.2.3.

Die zuletzt skizzierte *theologische* „Religionsphilosophie“ (exemplarisch: Deuser) kommt zwar mit der bei Schleiermacher so heißenden Disziplin darin überein, daß sie für *alle* theologische Arbeit, auch die historisch- und praktisch-theologische, Fundamentales klärt, also von diesen Disziplinen als „Hilfsdisziplin“ anerkannt werden könnte, die das in diesen selber immer schon wirksame Fundamentale klärt und wachhält. Aber auch sie erbringt nicht den Beitrag zur leitungsfähigen theologischen Bildung, der die Pointe von „Religionsphilosophie“ im Sinne Schleiermachers ist: die Einsicht in das „Wesen des Christentums“ als der Lebenspraxis derjenigen *bestimmten-positiven* Religion, die durch die Kommunikation des Lebenszeugnisses Jesu bewirkt ist – unterschieden von und bezogen auf andere positive Religionsgemeinschaften (im Schleiermacherschen Verständnis von „Religion“). Sie erbringt also nicht diejenige Einsicht, welche deshalb leitungsfähig macht, weil sie erlaubt, den Unterschied der christlichen Religion und ihre Vorzugswürdigkeit gegenüber anderen Religionen bestimmt zu kommunizieren, die Chancen und Gefahren der Gegenwartslage der christlichen Gemeinschaft zu erkennen und verantwortliche Entscheidungen für den Umgang mit beiden zu treffen. Was auch für Moxter die unverzichtbaren Bedingungen von leitungsfähiger theologischer Bildung sind (124f.; 137). Zur Erfüllung der ersten Bedingung trägt heute aber, wie er sieht, nicht eine – die Aufgaben der Prolegomena zur Dogmatik in erweiterter und konkretisierter Form erfüllende – theologi-

sche „Religionsphilosophie“ bei, sondern erst eine „Theologie der Religionen“, die „seit Pannenberg“ zur „Systematischen Theologie“ „konstitutiv“ hinzugehört (137), deren genauer Ort (in der theologischen Religionsphilosophie oder der Dogmatik?) aber unbestimmt bleibt – im Unterschied zu Schleiermacher, der diese Leistung klar der von der „philosophischen Theologie“ erarbeiteten „Religionsphilosophie“ zuweist.⁶⁹ Völlig offen bleibt aber, wo Systematische Theologie heute zur beruflichen Befähigung beiträgt, die Gegenwartsfrage der christlichen Gemeinschaft zutreffend zu erkennen („das Gelände zu sondieren“: Meyer-Blanck) und kompetent mit ihr umzugehen.

1.1.4.2.4.

Das hängt damit zusammen, daß alles was Moxter als „Religionsphilosophie“ innerhalb und außerhalb der Theologie im Blick hat und zur Sprache bringt, weit hinter dem Fundiertsein in der Wahrnehmung von Praxis und Geschichte des gegenwärtigen Christentums zurückbleibt, auf das die von der „philosophischen Theologie“ Schleiermachers erarbeitete „Religionsphilosophie“ den Blick öffnet.

a) Denn die letztgenannte öffnet den Blick auf nicht weniger als auf das Ganze der leibhaft-innerweltlichen Gegenwart der christlich-religiösen Praxis- und Lebensgemeinschaft, die sich vermöge ihres kommunizierten „Gehalts“ diejenige „Form“ gibt, welche erlaubt, die leibhafte *Kommunikation des „Gehalts“ zu perpetuieren*: Ihr „Gehalt“⁷⁰ ist ihr „Gemeingeist“: das Bestimmte des unmittelbaren Selbstbewußtseins („Gefühls“) ihrer Mitglieder durch die gegenwärtige Kommunikation des Geistes Christi (des christlichen Gemeingeistes) im leibhaften Vollzug des Gemeindegottesdienstes.⁷¹ Die notwendige Bedingung der kontinuierlichen leib-

⁶⁹ Glaubenslehre² §§ 7–10; Kurze Darstellung² §§ 43–53.

⁷⁰ KD² § 234f. (zitiert o.Anm. 61).

⁷¹ Beachte: Die die „Erlösung“ bewirkende übersprachliche (schon mit „Blick und Geste“ einsetzende: Glaubenslehre² § 15,1) „Selbstverkündigung“ Jesu (Glaubenslehre² § 16,2; 18,1; 19 Zusatz) erfolgt dem konsentierten Bekenntnis der evangelischen Kirche (CA V [invariata und variata, also auch im reformierten Bereich]) und seiner dogmatischen Auslegung in Schleiermachers Glaubenslehre zufolge im christlichen Gottesdienst (Glaubenslehre² §§ 128–147), in dessen leibhaft-innerweltlichem Vollzug sich eben dieser Schleiermacherschen Auslegung des Bekenntnisses zufolge der Zustand des Erlöstseins der *Welt* manifestiert (Glaubenslehre² §§ 113–164: „Von der Beschaffenheit der *Welt* bezüglich auf die Erlösung“). Vgl. hierzu R. Stroh, Schleiermachers Gottesdiensttheorie, 1998. Diese Arbeit erbringt den detaillierten Nachweis, daß der motivierende und orientierende Kern der christlichen Praxis, deren Theorie die Theologie im Zusammenspiel aller ihrer wesentlichen und in Schleiermachers Enzyklopädie charakterisierten Fächer ist, in nichts anderem besteht als eben in der Praxis des Gottesdienstes. „Gottesdienst“ meint in Schleiermachers Sicht nicht ein Element des christlichen Gesamtlebens *neben* anderen, sondern den konstitutiven und reproduktiven Wesenskern dieses Gesamt-

haften Kommunikation dieses ihres „Gehaltes“ (der nota bene: seine leibhafte Kommunikation *begründet* und *einschließt*) ist, daß die Gemeinschaft ihn (also das in ihr kommunizierte sachliche Bestimmte der religiösen Gewißheit, ihre „Glaubensweise“) in jeweils eine allgemein „anerkannte [konsentiert] Darstellung“⁷² faßt, d.h. in ihr „Bekenntnis“ oder „Symbol“.⁷³ Den darin bezeichneten (sprachlich „symbolisierten“) Bedingungen der Kommunikation des Gemeingeistes entsprechend gestaltet sich die „Form“ der Religionskommunikationsgemeinschaft, d.i. das *Ganze der Regeln des leibhaften Vollzugs* der Frömmigkeitskommunikation, also dessen *Ordnung*, durch die diese sich *nach außen* ins leibhaft reale geschichtliche Verhältnis zu den anderen für das menschliche Zusammenleben wesentlichen Ordnungen des Staates (Rechts),⁷⁴ des Wissens,⁷⁵ des Verkehrs (commercium)⁷⁶ und deren geschichtlich realen Ordnung setzt und *nach innen* das Verhältnis zwischen der allen gemeinsamen Mitgliedschaft und der besonderen Verantwortung im Leitungsamt regelt.⁷⁷ Als solche regelt die „Form“ also auch den Vollzug des Beitrags, der den Leitenden in der Frömmigkeitskommunikation zukommt, eben des „Lehrens“, und zwar – unter Wahrung der durch J. S. Semmler eingeschärften Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Religionsausdruck⁷⁸ – nicht in der Weise einer Expektoration ihrer persönlichen Überzeugung, sondern in der Weise einer Darstellung der gemeinschaftsspezifischen (in der Gemeinschaft konsentierten) Glaubenssätze, und zwar nicht in der Weise des historischen Berichts⁷⁹ oder des bloßen Zitats, sondern in der Weise des Aufweises ihres einheitlichen *Realitätsbezugs* und ihres *darin* gründenden *sachlichen Zusammenhangs*.⁸⁰ Die beiden dafür im Curriculum des theologischen Studiums (des theologischen „Bildungsganges“, der „theologischen Enzyklopädie“) unverzichtbaren Disziplinen sind die „Glaubenslehre“ und die „Sittenlehre“. Nur *beide* zu-

lebens, der die Motivations- und Orientierungsquelle für alle Bereiche dieses Gesamtlebens ist.

⁷² Kurze Darstellung² § 249 (Erläuterung gegen Ende).

⁷³ *Ibd.*

⁷⁴ Kurze Darstellung² § 241.

⁷⁵ Kurze Darstellung² § 240.

⁷⁶ In der Kurzen Darstellung² nicht explizit erwähnt, wohl aber in der Erziehungslehre: F. D. E. Schleiermachers Sämtliche Werke III/9 Erziehungslehre, Hg. C. Platz. 40, 590.

⁷⁷ Kurze Darstellung² § 236.

⁷⁸ Ders. Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, (1786). – Ein weiterer Beleg für die von A. Beutel eingeschärfte Bestimmtheit Schleiermachers durch das Erbe der preußischen (also „neologischen“) Aufklärungstheologie und für seine Treue gegenüber ihren Errungenschaften.

⁷⁹ Das ist Aufgabe der „Symbolik“: Kurze Darstellung² § 249.

⁸⁰ Kurze Darstellung² § 249 (Erläuterung):. Im Unterschied zur „Symbolik“ muß in der „Dogmatik“ (also in „Glaubenslehre“ und „Sittenlehre“) das Ganze der im „Lehrbegriff“ der Gemeinschaft enthaltenen Glaubensaussagen „mit Bewahrung des Zusammenhangs vorgelegt werden.“; das Nähere dazu in: Glaubenslehre² §§ 15–19.

sammen leisten die erforderliche Anleitungen zur Klärung der von den Glaubensaussagen intendierten *res* – und d. h. ihres Referierens auf direkt nichts anderes als eben den Glauben selber⁸¹ (d. h. über die durch den kommunikativen Eindruck des Lebenszeugnisses Jesu bewirkte christliche Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins [der „Gewißheit“ des – reformatorisch gesprochen - „Herzens“]: nämlich der von der sachwidrigen Dominanz der Schöpfungs[Welt]-gewißheit gegenüber der Schöpfer[Gottes]gewißheit zum sachgemäßen umgekehrten Dominanzverhältnis „erlösten“) – sowie des logisch kohärenten Zusammenhangs aller auf diese *res* referierenden Selbstaussagen des Glaubens; und zwar der Glaubensaussagen sowohl über das, was „ist“, d. h. was den christlich-Frommen (christlich-Religiösen) in schlechthinniger Abhängigkeit von deren „Woher“, also von „Gott“ her, widerfährt (von der „Schöpfung“ über die „Erlösung“ bis hin zur „Vollendung“⁸²), als auch über das, was durch das durch das Erleiden dieses Geschehens und dem dadurch vermittelten „Impuls“,⁸³ ermöglichte, verlangte und ihm entsprechende Handeln der christlich-Frommen (christlich-Religiösen) „sein [genau: geschehen, nämlich getan werden] soll“.⁸⁴ Die Referenz und Kohärenz der Aussagen über das Erstgenannte klärt die christliche „Glaubenslehre“, die Referenz und Kohärenz der Aussagen über das Zweite die christliche „Sittenlehre“. Somit weist also die von der „philosophischen Theologie“ im Sinne Schleiermachers erarbeitete „Religionsphilosophie“ mit ihrem Begriff vom „Wesen“ des Christentums als einer durch den kommunikativ erinnerten (vergegenwärtigten) „Kanon“ ihres Ursprungsgeschehens (und damit durch die Kommunikation ihres spezifischen Gemeingeistes) bestimmten je geschichtlich gegenwärtigen leibhaften Praxis- und Lebensgemeinschaft der Theologie die Aufgabe zu, diese je gegenwärtig leibhaft-sozial manifeste („sichtbare“) Religionskommunikationsgemeinschaft als die unlösliche Einheit ihres „Gehalts“ und ihrer „Form“ zu erfassen: Und zwar

- in der „Statistik“ hinsichtlich der – ihre „Außen-“ und „Innenseite“ als ursprüngliche und unlösliche Einheit manifestierenden – Leibhaftigkeit ihres

⁸¹ Vgl. den Einsatz des Taufbekenntnisses (Apostolikums) mit der Selbstaussage des Sprechers: „Ich glaube [...]“.

⁸² Vgl. E. Herms, Schleiermachers Eschatologie nach der zweiten Auflage der Glaubenslehre, in: Ders., Menschsein im Werden, 2003, 125–149.

⁸³ Zu dieser Redeweise vgl. Schleiermachers Christliche Sittenlehre (SW I/12 23,16: „impetus“; „Impuls“ 35,2; 38,5 u.ö.).

⁸⁴ In der Sprache Luthers: die Dogmatik entfaltet die Aussagen des Glaubens über sein geschaffenes innerweltliches Leben (Wollen und Wirken: velle et operari), wie es durch das die Welt und es selber schaffende und erhaltende Leben (Wollen und Wirken: velle et operari) des Schöpfers ermöglicht und verlangt ist. Dazu vgl. E. Herms, Opus Dei gratiae: Coperatio Dei et hominum, in: LuJ 78 (2011) 61–135; Ders., Luthers Ontologie. „fieri“. Das Weltgeschehen: Verwirklichung des Eschatons durchs Schöpferwort im Schöpfergeist, 2023).

Selbstvollzugs, dessen seinem „Gehalt“ entsprechende Ordnung mit der Differenz zwischen gemeinsamer Mitgliedschaft und Positionen der Leitungsverantwortung auch unvermeidlich Regeln für den spezifischen Beitrag des Leitungspersonals zur Kommunikation des Gemeingeistes einschließt, nämlich das konsenterte „Symbol“ der Gemeinschaft „unter Bewährung seines Zusammenhangs“ (genau: seines einheitlichen Realitätsbezugs und der logischen Kohärenz seiner Aussagen) vorzutragen, also auch

- die Anleitung dazu in der „*Dogmatik*“ in ihren beiden wesentlichen Disziplinen der „*Glaubenslehre*“ und der „*Sittenlehre*“.

Wobei unübersehbar ist, daß die „*Statistik*“ auf ihre Weise dem Geschäft der „*Dogmatik*“ ihre Funktion zuweist, daß aber umgekehrt auch die „*Dogmatik*“ auf ihre Weise den Gegenstand der „*Statistik*“ berühren muß; und daß die in der „*Glaubenslehre*“ und die in der „*Sittenlehre*“ im Zusammenhang vorzutragenden Glaubensaussagen einen und denselben „Gegenstand“ haben, nämlich die (durch die Kommunikation des Geistes Jesu bewirkte) Dominanz der Gewißheit schlechthinniger Abhängigkeit über die Gewißheit relativer Freiheit, und diesen nur jeweils unter einer der beiden für ihn wesentlichen Seiten zur Sprache bringen: Vom christlichen Erleiden schlechthinniger Abhängigkeit als Ermöglichung und Zumutung des christlichen Vollzugs relativer Freiheit handeln die Glaubensaussagen, welche die „*Glaubenslehre*“ im Zusammenhang vorträgt, und von der Erfüllung dieser Zumutung durch den ihr entsprechenden christlichen Vollzug relativer Freiheit sprechen die Glaubensaussagen, welche die „*Sittenlehre*“ im Zusammenhang vorträgt. Der Realitätsbezug keiner der beiden Gruppen von Glaubensaussagen kann verstanden werden, ohne auch den der anderen zu verstehen: jeder impliziert auf seine Weise den der anderen.

b) Weder die bei Moxter beschriebene heutige nicht-theologische noch die heutige theologische Religionsphilosophie öffnet diesen konkreten Blick auf das Ganze der realgeschichtlichen Lage der christlich-religiösen Praxis- und Lebensgemeinschaft in ihrer Lebhaftigkeit innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Gegenwart. Dieser Blick auf das Ganze aber ist die unverzichtbare Voraussetzung für eine Beurteilung dieser Lage, ihrer Tendenzen, ihrer Chancen und Risiken, die ihrerseits die unverzichtbare Voraussetzung für jeden verantwortlichen Umgang mit ihr im Leitungsamte ist. Die Aufgabe einer „*Statistik*“, wie Schleiermachers „*Religionsphilosophie*“ sie unabweisbar stellt, kommt für die bei Moxter beschriebene Systematische Theologie heute überhaupt nicht mehr in Betracht.

Folge: Die erst im Horizont einer so verstandenen Statistik – Lehre von der gegenwärtigen Praxis- und Lebensgestalt der Gemeinschaft, die die christliche Frömmigkeit in derjenigen Ordnung („*Form*“) kommuniziert, welche vom Inhalt dieser Kommunikation (ihrem „*Gehalt*“) inspiriert ist und ihm entspricht – mögliche (und von Schleiermacher gelieferte) präzise, nämlich *textauslegende*, genau: *bekennnismereutische*, Aufgabenstellung und Funktionszuweisung für die „*Dogmatik*“ fällt in dieser heutigen Systematischen Theologie aus. „*Dogmatik*“

wird in ihr nicht mehr als Explikation des „Symbols“ hinsichtlich seiner Intention und Sachreferenz konzipiert – als welche Schleiermacher sie nicht nur konzipiert sondern auch in den beiden Teilen seiner „Dogmatik“ (Glaubenslehre und Sittenlehre) durchgeführt hat.

Ebenso fällt aus: die sich aus diesem Verständnis von „Dogmatik“ ergebende präzise Unterscheidung und Zuordnung der Aufgabe einer „Glaubenslehre“ („Bewährung im Zusammenhang“ der konsentierten Glaubensaussagen über das radikal erlittene Geschehen von Schöpfung, Erlösung und Vollendung) einerseits und einer „Sittenlehre“ („Bewährung im Zusammenhang“ der konsentierten Glaubensaussagen über den dem entsprechenden christlichen Vollzug relativer Freiheit) andererseits.

In der heutigen Systematischen Theologie sieht Moxter das Geschäft der „Dogmatik“ zusammenfallen mit dem, was Schleiermacher „Glaubenslehre“ nennt. Diese Disziplin sieht Moxter vor der Alternative stehen, entweder „starke Begründungslasten [zu] schultern“ und sich „mit Erkenntnistheorie und dem Wahrheitsproblem“ zu verknüpfen (132), oder sich auf die Aufgabe bloß der Explikation der nicht erst zu begründenden, sondern schon vorausgesetzten Gewißheit der Glaubens zu beschränken. W. Pannenberg ist für M. Repräsentant der zuerst genannten Richtung und ihres Scheiterns (Grund: ihr Begründetseins in einem problematischen „holistischen“ Wahrheitsverständnis [134]) Den von Moxter bevorzugten zweiten Weg geht Schleiermachers Glaubenslehre (131f.).

„Analog“ zur Unterscheidung zwischen „systematischen“ und „historischen“ Fragen in der Philosophie bzw. „Dogmatik“ und „Rechtsgeschichte“ in der Jurisprudenz schreibt Moxter dann der „Systematischen Theologie“ (hier – wie bei Pannenberg – gleich: „Dogmatik“) die Aufgabe zu, „das Wesen des Christentums oder die Eigenart des christlichen Glaubens oder das Bekenntnis einer Kirche so zu rekonstruieren, daß kompetentes christliches Reden und Handeln zustande kommt“ (135), und dies im Horizont (theologischer) „Religionsphilosophie“, nämlich „Anthropologie“ (gleich: „Phänomenologie“⁸⁵ des Menschlichen: 135f.).

1.1.4.2.5.

Dabei bleibt jedoch unklar, wie solche (theologische) Religionsphilosophie und „Dogmatik“ in der geschichtlichen Gegenwart der gemeinsamen Praxis christlicher Religion *verwurzelt* ist, an ihr *teilnimmt* und sie als ihre „Quelle“ (Meyer-Blanck) *wahrnimmt*.⁸⁶ Kurz: die *Kirchlichkeit* dieser Disziplin der Theologie bleibt unklar. Bei Schleiermacher steht die „philosophische“ Theologie zwar *logisch* „über“, aber *real* selbst *auf* dem Boden gemeinsamer christlicher Religionspraxis,

⁸⁵ Welches Verständnis von „Phänomen“ Moxter dabei leitet, bleibt unklar. Und auch wenn Moxters Verständnis von „Phänomen“ de facto die Kantsche Engführung verläßt (136), bleibt unklar, in welchem Sinne das geschieht.

⁸⁶ Immerhin weist Moxter ausdrücklich hin auf: W-E. Failing/G. Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, 1998 (136, Anm. 58).

ist selbst deren unverzichtbarer Teil, und kann *deshalb* einen *Selbst*begriff des christlichen Gesamtlebens bilden, der dessen verantwortliche „Selbststeuerung“ ermöglicht. Bei Moxter wird ein Kirchenbezug der „Systematischen Theologie“/ „Dogmatik“ ein einziges Mal berührt: durch Erwähnung der Möglichkeit „das Bekenntnis einer Kirche“ handlungsrelevant zu rekonstruieren (135). Während eben dies – das „Symbol“ der Kirche nicht nur historisch zu behandeln, sondern den einheitlichen Realitätsbezug aller seiner Glaubensaussagen (eben als Bezug auf die christliche Glaubensgewißheit, die Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins durch die von Christus bewirkte Erlösung) zu klären und somit die Vielfalt dieser Aussagen als *einen* logisch-kohärenten Zusammenhang zu bewähren⁸⁷ und *dadurch* die „Eigenart“ des christlichen Glaubens und sein „Wesen“ klarzustellen – bei Schleiermacher die *eine* spezifische Aufgabe der Dogmatik ist,⁸⁸ kommt diese bei Moxter nur als eine *neben* anderen möglichen (Klärung des „Wesens des Christentums“ *oder* der „Eigenart des christlichen Glaubens“) in den Blick.

Und während bei Schleiermacher „Dogmatik“ eben diese *eine und einheitliche* Aufgabe der „Bewährung“ der Aussagen des Bekenntnisses „im Zusammenhang“ nur als Explikation von *zwei* für das Bekenntnis wesentlichen Aussagengruppen (nämlich einer, die das von „Gott“ radikal zu erleidende Geschehen von Schöpfung, Erlösung und Vollendung als Ermöglichung und unabweisbare Zumutung des christlichen Vollzugs relativer Freiheit zum Gegenstand hat, in der christlichen „Glaubenslehre“, und *einer anderen* über die Weise dieses christlichen Vollzugs relativer Freiheit in Entsprechung zu dem sie fundierenden und inspirierenden [„antreibenden“] Erleiden [Passion] in der christlichen „Sittenlehre“), steht nach M. heute neben der sich nicht mehr strikt bekenntnisexplikativ verstehenden „Dogmatik“ eine „Ethik“, deren Verhältnis zur „Dogmatik“ als ein unsachgemäß konkurrierendes beschrieben wird – nämlich entweder als die Behauptung, daß die das Ganze der Systematischen Theologie erfassende „Dogmatik“ auch die „Ethik“ einschließt oder zumindest begründet (aus der Sicht Moxters: Pannenberg, Barth, Herms, Härle) (140), oder als die umgekehrte Behauptung, daß die „Ethik“ die ganze Systematische Theologie und also auch die Dogmatik umfaßt (T. Rendtorff) (140f.).

Diese Beschreibung des Verhältnisses Dogmatik/Ethik (139ff.) ist geprägt weniger vom Achten auf die je eigenen – und durchaus verschiedenen, z.T. unvereinbaren – Konstruktionsprinzipien der angesprochenen Positionen (etwa: Barth/Herms⁸⁹) als vor allem vom Fixiertsein der Aufmerksamkeit auf die Frage der

⁸⁷ O. Anm. 80.

⁸⁸ Glaubenslehre² §§ 15–19. Schleiermachers „Glaubenslehre“ ist faktisch der Prototyp einer *systematischen* (den einheitlichen Realitätsbezug der Bekenntnisschriften und damit den Sachzusammenhang ihrer Aussagen klärenden) „Theologie der Bekenntnisschriften“.

⁸⁹ Moxter nimmt Herms' Hinweis auf das fundierende Wesensmoment von Handlungen, nämlich ihr Gestütztsein auf sie orientierende und motivierende praktische Gewißheit der Akteure, abwegiger Weise als Beleg für die Einbeziehung von Ethik in Dogmatik,

wechselseitigen *Dominanz* beider Disziplinen und vom Interesse an der Beseitigung dieses belastenden Problems durch Behauptung ihrer „nicht auf eine letzte Einheit“ zurückführbaren „Gleichursprünglichkeit“. Dieses Lösungsangebot ist offenbar mehr vom gruppenspezifischen Interesse an entspannender Dialogmoderation geleitet als an sachlicher Haltbarkeit. Denn obwohl „Gleichursprünglichkeit“ verschiedener Phänomene ihre *Irreduzibilität* einschließt, schließt sie dennoch keineswegs die *Einheit ihres Ursprungs* aus, sondern im Gegenteil: Sie *behauptet* nicht nur die Einheit ihres Ursprungs, sondern vermag auch zu *zeigen*, daß und wie dieser Ursprung der *eine* Ursprung von *Verschiedenem* ist, von dem keines beanspruchen kann, das andere zu begründen und in sich zu verschlingen. Diese Leistung des *einen* Ursprungs *muß* aber – und *kann* auch – gezeigt werden. In exemplarischer Klarheit gilt das von Schleiermachers These der irreduziblen Duplizität der Lösung der Aufgabe von „Dogmatik“ durch „Glaubenslehre“ einer- und „Sittenlehre“ andererseits. Der *eine* Ursprung dieser Duplizität ist nämlich die eine Aufgabe der Dogmatik, die Selbstaussagen des Glaubens im kirchlichen „Symbol“ „im Zusammenhang zu bewähren“, was nicht möglich ist, ohne die dem ursprünglichen und irreduziblen Doppelaspekt des einen Gegenstandes aller Glaubensaussagen (der der Erlösung durch Christus verdankten Dominanz der Gottesgewißheit [Gewißheit schlechthinniger Abhängigkeit von ihm] über die Weltgewißheit [Gewißheit relativer Freiheit in der Welt]) verdankte Unterschiedenheit aller Aussagen des Glaubens zu beachten, ihre Unterschiedenheit in einerseits solche über das Verhältnis der inspirierenden Dominanz der Gewißheit schlechthinniger Abhängigkeit über die Gewißheit relativer Freiheit und andererseits solche über den genau dieser Inspiration (diesem Impuls) geschuldeten wesentlichen, eben christlichen, Charakter des Vollzugs relativer Freiheit.

1.1.4.2.6.

Auch heute beansprucht sowohl die „Dogmatik“ als auch die Ethik“, ihre Aufgabe „wissenschaftlich“ zu lösen, also jedenfalls, wie Moxter ausdrücklich festhält, unter affirmativem „Rekurs auf die Unterscheidung von wahr/falsch“ und somit auch unter „Inanspruchnahme einer genuinen Form der Erkenntnis oder der Erschließung von Wirklichkeit“: „Ein antikognitivistisches, ausschließlich expressives Verständnis der Religion [und ebenso: ethischer Verbindlichkeit] würde zwar die Lage der Theologie entspannen, aber um den Preis der Trivialisierung ihrer Aussagen, insbesondere ihrer Rede von Gott.“ (134) Aber offen bleibt mit dieser (für Moxter zu Recht wichtigen) Versicherung gleichwohl die für das Selbstverständnis von Theologie entscheidende Frage nach dem *Verhältnis* der so in An-

und übersieht, daß Herms' „Systematische Theologie“ das Wortbekenntnis explizit als ein irreduzibles Moment *innerhalb* des Tatbekenntnisses des Glaubens beschreibt (also den ursprünglichen, wesentlichen und umfassenden *Praxis*charakter des Christseins nicht weniger ernst nimmt wie etwa Rendtorff).

spruch genommenen „*Wissenschaftlichkeit*“ von Theologie zu deren konstitutiver „*Kirchlichkeit*“.

Was für ein Verständnis von „Wissenschaft“ ist hier, in der von Moxter skizzierten heutigen Lage, im Spiel? Ein solches welches nicht nur mit der Kirchlichkeit der Theologie (an der sich nota bene für die Theologie nicht weniger entscheidet als ihr *eigener Realitätsbezug*) vereinbar ist, sondern von dieser auch verlangt wird? Oder ein Verständnis von „Wissenschaft“, das mit der Kirchlichkeit von Theologie streitet und eine Wissenschaftlichkeit von Theologie nur auf Kosten ihrer Kirchlichkeit und diese nur auf Kosten jener zuzulassen scheint?

Diese Frage stellt sich insbesondere hinsichtlich der heute in der theologischen Fakultät betriebenen „Ethik“. Könnte es nicht sein, daß die „gesellschaftliche Anerkennung“, deren sich dieses Fach, wie Moxter richtig sieht, heute erfreut (139), sich der Tatsache verdankt, daß dieses Fach sich programmatisch als Teil des außerhalb der Theologie in der Philosophie betriebenen Diskurses über meta-ethische und material-ethische Fragen versteht? Also eines Ethikdiskurs, der *nicht* erkennen läßt, daß sein mainstream diejenigen Resultate teilt, zu denen die – ihre unvermeidliche geschichtliche Perspektivität, und in diesem Falle: genau ihre Christlichkeit, explizit in Rechnung stellende – philosophische Reflexion Schleiermachers schon auf der Ebene der Metaethik gelangt ist, nämlich in den konkreten Charakter aller Ethik als philosophische Theorie eines Güter effizierenden Handelns (also ihres Grundcharakters als *Güterethik*), welche als solche ipso facto zugleich eine Ethik der darin eingeschlossenen Handlungsfähigkeit (also *Tugendethik*) und Pflichtmäßigkeit des Handelns (also *Pflichtenethik*) ist, nämlich kraft ihres fundamental *deskriptiven* (somit also auch strikt „*kognitivistischen*“) Charakters zur wissenschaftlichen Begründung deontologischer Aussagen im Stande ist? So daß die Anerkennung der Maßgeblichkeit dieses nicht-theologischen Ethikdiskurses auf nichts anderes hinausläuft als auf die Vernachlässigung der avancierten, nirgends überbotenen Resultate der eingestandenermaßen geschichtlich-perspektivischen, „positional“-christlichen philosophischen Reflexion Schleiermachers,⁹¹ deren in der Tat universalistischen Resultate gleichwohl effektive Verbindlichkeit nicht durch ihr bares Proponiertwerden zu erlangen vermögen und beanspruchen, sondern diese erst erhalten aufgrund und nach Maßgabe des Verständigungserfolgs unabschließbarer kunstmäßiger Gesprächsführung über sie (die vermöge der Öffentlichkeitsfähigkeit, nämlich sprachlichen Verständlichkeit ihres Vortrags, möglich und verlangt ist)?

⁹¹ Moxter nennt nur Tugend- und Pflichtethik ohne Schleiermachers Einsicht in den *einen* Grund der Unverzichtbarkeit von beiden (eben gerade auch: der Tugendethik, die etwa in heutiger Wirtschaftsethik so gut wie regelmäßig ignoriert wird [Ausnahme etwa: H. Sautter, Verantwortlich wirtschaften. Die Ethik gesamtwirtschaftlicher Regelwerke und des unternehmerischen Handelns, 2017; Rez.: E. Herms, ThLZ 143 (2018) 543–546]) namhaft zu machen: nämlich die Konkretgestalt von Ethik als Güterethik.

Solche Zweifel an der konkreten Auseinandersetzung und begründeten Rezeption dieser Schleiermacherschen Einsichten in der heutigen Systematischen Theologie sind durchaus angebracht. Nämlich veranlaßt etwa

- durch die erstaunliche These, daß das Christentum (die *Praxis* christlichen Lebens!) spät, irgendwann in der Neuzeit, in „sein ethisches Zeitalter“ eingetreten sei; während es im Horizont Schleiermacherscher Einsichten nie anders denn als „ethisches“ real gewesen sein *kann* (und tatsächlich in der Geschichte auch nie *war*); oder auch
- durch die heute in allen Fächern der Theologie zu beobachtende Orientierung an dem exklusiven Gegensatz und Dauerkonflikt von Seins- und Sollensaussagen, Seins- und Werturteilen unter Verkennung des ausnahmslosen faktischen Begründetseins von allen letztgenannten in den erstgenannten: nämlich ihres Begründetseins in Seinsaussagen über ein jeweils so oder so bestimmtes menschliches *Wirkenwollen*,⁹² in dessen Horizont sich Schleiermachers Einsicht zufolge auch alles Gesprächführewollen als das Bewirkenwollen der Möglichkeitsbedingung von „Wissen“ bewegt (was – gegen M Weber - „wollensfreies“ also auch „wertfreies“ Wissen strictu sensu ausschließt).⁹³

Insgesamt zeigt somit Moxters Impulsreferat über das Verhältnis zwischen Schleiermachers Programm einer theologischen „Enzyklopädie“, seines Programms des Curriculums eines Studiums, welches den Erwerb leitungsbefähigender theologischer „Bildung“ ermöglicht, einerseits und dem Betrieb Systematischer Theologie heute andererseits mit eindrucksvoller Klarheit, daß der letztgenannte an keinem Punkt das Problembewußtsein erfaßt oder überboten hat, das in Schleiermachers Enzyklopädieprogramm zum Ausdruck kommt, geschweige denn den Bestand an *problemlösenden* (Fragen *beantwortenden*) Einsichten, den dieses Programm bietet, festgehalten hätte; und daß der – wie auch immer motivierte – faktische Zurückfall hinter dieses Niveau der Selbstreflektion evangelischer Theologie unter den Bedingungen der Aufklärung nur entsprechende Unklarheiten und Dauerkonflikte erzeugt.

Soviel zu der Frage, wieweit das im Schleiermacherschen Curriculum für das theologische Studium für jedes Fach wesentliche fachspezifisch-fokussierte Mitvollzogenwerden der anderen Disziplinen heute noch Programm bzw. Realität ist.

⁹² Dazu grundlegend: F. D. E. Schleiermacher, Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz (1825), in: KGA I /11 429–452. – Dazu E. Herms, Sein und Sollen bei Hume, Kant und Schleiermacher, in: Ders., Menschsein im Werden, 2003, 298–319.

⁹³ Dialektik: Das Gefühl impulsiert einen Willen, auch den zum Wissen. Belege: E. Herms, Religion und Wahrheit bei Schleiermacher, in: F. Hermanni/B. Nonnenmacher/F. Schick (Hgg.) Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling, 2015, 85–108, dort 87 f.

1.2. Wechselseitige Entlastung

Nun zu der wechselseitigen *Entlastung* der Fächer, die in deren Verhältnis zueinander, wie Schleiermacher es beschreibt, enthalten ist und die auch im vorliegenden Band – Anregungen E. Jüngels und R. Preuls folgend – in den Blick kommt (135 Anm. 54, 161 Anm. 4, 169).

Der Sache nach gilt: Wechselseitige „Entlastung“ geschieht in einer Situation, in der eine Mehrzahl von Akteuren unter der *gemeinsamen Last einer gemeinsamen Aufgabe* stehen. Wechselseitige „Entlastung“ ist dann auf zwei Weisen möglich. Erste Weise: Sämtliche Akteure verbleiben unter der *gemeinsamen Last der einen gemeinsamen Aufgabe*, bearbeiten aber jeweils schwerpunktmäßig unterscheidbare wesentliche Aspekte der gemeinsamen Aufgabe und setzen damit andere Akteure zur schwerpunktmäßigen Bearbeitung anderer wesentlicher Aspekte der einen Aufgabe frei (wobei jede derartige Konzentration auf einen unterscheidbaren Aspekt der gemeinsamen Aufgabe davon lebt, daß gleichzeitig die anderen wesentlichen Aspekte der Aufgabe auch bearbeitet werden, insofern also auch die Arbeit an ihnen von jedem anderen mitvollzogen wird, aber eben nicht von jedem Akteur mit gleicher Aspektfokussierung, Virtuosität und Verantwortlichkeit). Zweite Weise: Die eine Aufgabe und Last *zerfällt* in nebeneinander stehende Teilaufgaben und entsprechende Teillasten, die verschiedene Akteure, ihrem individuellen Interesse folgend, je für sich wählen, so daß jeder Akteur *nur* die gewählte Teillast einer Teilaufgabe zu tragen hat, jeder also vom Mittragen der ganzen Last der einen Aufgabe befreit ist. Entlastung erfolgt so als *Emanzipation* von der gemeinsamen Last der gemeinsamen Aufgabe, als *Befreiung* von den Lasten anderer, *abgetrennter Aufgabensegmente*.

Schleiermachers Theologiecurriculum hat eindeutig das Erstere im Blick. Alle Akteure verbleiben unter der gemeinsamen Last einer gemeinsamen Aufgabe: *Eine* bestimmte Praxis (die christliche) stellt vor die *eine und einheitliche gemeinsame Aufgabe*, diese Praxis vor Verwahrlosung zu bewahren durch Erzeugung und Erhaltung der Fähigkeit zu praktischer Verantwortung für die Perpetuierung dieser Praxis und zwar durch die Gewinnung von Wissen über deren „Wesen“, über dessen in der gegenwärtigen Lage sichtbare Chancen und Gefährdungen und über die Regeln desjenigen Umgangs mit diesen, welcher der jeweils bestmöglichen aktuellen Ausprägung des Wesens dieser Praxis dient. Die *Einheit dieser Aufgabe* präsentiert *deren* unterscheidbare Wesensaspekte, die – weil von anderen *unterschieden*, aber *nicht getrennt* – spezielle Verantwortungs- und Kompetenzbereiche bilden, die zwar von unterschiedlichen Akteursgruppen (Disziplinenvertretern) in jeweils höchstmöglicher „Virtuosität“ wahrgenommen werden, ohne daß diese dadurch jedoch vom Mittragen der ganzen Last der einen gemeinsamen Aufgabe frei werden, sondern nur im Mitvollzug der anderen Aspekte der Aufgabe von der nicht von ihnen selber zu leistenden Virtuosität der Vertreter der jeweils anderen Disziplinen profitieren. Das Ausdifferenziertsein der Disziplinen läßt ihre *gemein-*

same Kirchlichkeit und ihre (mit dieser nicht konkurrierende) *gemeinsame Wissenschaftlichkeit* unangetastet.

Das in vorliegendem Band vorgestellte Modell der „Ausdifferenzierung“ unterschiedlicher Fächer hingegen tendiert zu der an zweiter Stelle genannten Weise von „Entlastung“: So heißt es bei Moxter:

„Überzeugender dürfte es sein, statt von Einheit, von unhintergebar Ausdifferenzierung auszugehen (zuvorderst von der doppelten Ausdifferenzierung von systematischen und historischen Fragen [von Genesis und Geltung] einerseits, von dogmatischen und exegetischen Fragen andererseits) und diese auch dann als Gewinn zu begreifen, wenn sie die Einheit des Ausdifferenzierten zwar mitsetzen, aber nicht darstellen können. Auch wissenschaftsarchitektonisch gilt also, daß die Kunst der Unterscheidung die Rationalität der theologischen Wissenschaft prägt. Nicht die Integration, die von einem Fach, einem Gedanken oder einem Interesse ausgehen müßte, sondern die wechselseitige Entlastung unterschiedlicher Fächer, also Korrelation und Korrespondenzen organisieren den Aufbau der theologischen Wissenschaft.“ (135) „Systematische Theologie zeigt [...] mit der nicht weiter integrierbaren Vielfalt ihrer Teildisziplinen an, daß die Ausdifferenzierung unhintergebarer Fragestellungen der Sachgrund des theologischen Fächerkanons ist. Gegenüber der Systemkategorie des Deutschen Idealismus hat die Organismusmetapher der Romantik, die auch Schleiermacher zentral stellt, den Vorzug, zu verdeutlichen, daß kein Glied die anderen Glieder dominiert, diese aber wechselseitig aufeinander angewiesen sind. Keine Disziplin kann beanspruchen, ohne Selbstbeschädigung die Aufgabe der anderen übernehmen zu können, keine kann den Theologiebegriff exklusiv für sich beanspruchen.“ (141f.)

Dies Modell bleibt nicht nur unwidersprochen, sondern wird von S. Vollenweider explizit begrüßt und zugespitzt:

„Das entscheidende Stichwort ist *Ausdifferenzierung* – die Ausdifferenzierung etwa von Fragestellungen, die sich nicht nochmals systemisch auf ein Einheitsprinzip, auf eine Taxonomie oder auf eine lineare Sequenz zurückbeziehen lässt. Statt der Systemkategorie bringt Moxter unter Berufung auf Friedrich Schleiermacher die Metapher des ‚Organismus‘ ins Spiel [...]. Allerdings zeigt die [...] Figur vom Leib und seinen Gliedern, daß sich mit dem Zusammenspiel der Organe gern fixe Funktionsbeschreibungen und markante Hierarchien verbinden – unbeschadet der subversiven Umpolung, die Paulus im 1. Korintherbrief⁹⁴ vornimmt. Treffender ist wahrscheinlich die auch von Moxter ins Spiel gebrachte Metaphorik der ‚Perspektiven‘: Die verschiedenen Disziplinen bringen die ‚Gleichursprünglichkeit‘ von Perspektiven zum Ausdruck, die sich zwar auf das Ganze beziehen (und sich ihm verdanken), es aber nicht abbilden können. Mit dem Stichwort ‚Ausdifferenzierung‘ läßt sich sowohl das Verhältnis der Fächer auf der Ebene der theologischen Enzyklopädie überhaupt – etwa zwischen Exegetischer und Systematischer Theologie –, wie auf der Ebene der Systematischen Theologie selber beschreiben, also im Blick auf die Religionsphilosophie, Hermeneutik, Anthropologie, Religionstheologie, Dogmatik, Ethik, Theologiegeschichte u. a. Nicht Einheit und Ganzheit, sondern Korrelationen organisieren den Aufbau der theologischen Wissenschaft. An die Stelle der holistischen Integration

⁹⁴ 1 Kor 12, 3–10.11-26.27–31.

rückt die differenzierende Unterscheidung den Wurzelgrund des theologischen Fächerkanons bildet nicht das ‚hen topan‘, sondern die Andersheit („heterotes“) mit ihren Implikaten Relation und Offenheit.“ (144)

Das zweite dieser Voten will offenkundig dem, was es für das Anliegen schon des ersten hält, zu unmißverständlicherem Ausdruck verhelfen, indem es ‚Ausdifferenzierung‘ statt auf ‚Organismus‘ vielmehr auf die ‚Gleichursprünglichkeit von Perspektiven‘ bezieht, ‚die sich zwar auf das Ganze beziehen (und sich ihm verdanken), es aber nicht abbilden können‘; denn erst damit sei ein Verständnis von „Ausdifferenzierung“ klar artikuliert, das die Menge des Ausdifferenzierten *nicht* mehr als von der *Einheit* einer festen („fixen“) funktionalen Ordnung umgriffen sieht, die ihrerseits in der Einheit des Organismus gründet.⁹⁵ In der Tat: Ganz gleich, ob Schleiermacher sich nun an „*der* Systemkategorie des Deutschen Idealismus [Kursivierung E. H.]“ oder am „*der* Organismusmetapher *der* Romantik [Kursivierung E. H.]“ orientiert,⁹⁶ jedenfalls sieht er wie beide und hält er wie beide fest, daß Verschiedenheit nur in der *Einheit* der Relation des Verschiedenen zueinander erkennbar ist, nur in dieser relationalen *Einheit* real existiert und durch die *einheitliche* Logik dieser Relation bestimmt wird. Was sich exemplarisch an seiner Beschreibung des Curriculums der Theologie zeigt: Es ist die *Einheit* der Aufgabe der Theologie, zu einer bestimmten Profession zu befähigen, durch die ihre verschiedenen – und vermöge ihres gemeinsamen Begründetseins in dieser *einen* Aufgabe gleichursprünglichen – Disziplinen in die *Einheit* ihres Verhältnisses zueinander gesetzt sind; aus der *Einheit* der Sachlogik dieser *einen Aufgabe* ergibt sich die Einheit ihrer festen funktionalen Wechselbeziehung; und zwar einer Wechselbeziehung, die durchaus asymmetrisch ist, aber deshalb keineswegs die durchgehende Abhängigkeit einer jeden von allen anderen beeinträchtigt und keine zur Dominanz über alle andern bringt. Schleiermacher sieht und hält fest: Die Rationalität (nämlich die Erkennbarkeit) des Unterschiedenseins gründet in der ursprünglichen *Einheit* der Relation, in der das Unterschiedene als Unterschiedenes in seiner Eigenart real präsent ist, und die Rationalität (nämlich nachvollziehbare

⁹⁵ Alles, was Paulus in 1 Kor 12 ausführt, tastet die in v 12–26 explizit in Anspruch genommene Einheit der in der Einheit des „Leibes“ gründenden Funktionsordnung, der jedes Glied seine von jedem anderen unterschiedene („ausdifferenzierte“) und auf jedes andere bezogene eigenartige Aufgabe verdankt, mit keinem Worte an. Auch die Stellung des Hauptes als *Haupt* ist in diese Funktionsordnung eingebunden und wird dadurch nicht im Geringsten ihres „hierarchischen“ Charakters beraubt, daß sie die Angewiesenheit auf andere Glieder einschließt. Die Pointe von 1 Kor 12 ist die Behauptung, daß diese in der Einheit des Leibes begründete Einheit der Funktionsordnung, in der die ausdifferenzierten Glieder in asymmetrischer funktionaler Wechselabhängigkeit stehen, auch für den durch den Geist Christi konstituierten Leib und seine Glieder gilt und hier keineswegs „subversiv“ außer Kraft gesetzt wird.

⁹⁶ Beide hat er sich auf seine Weise zu eigen gemacht. – Eine Entgegensetzung von „Deutschem Idealismus“ und „Romantik“ ist übrigens schon im Blick auf ihre gemeinsame Entstehungsgeschichte unplausibel.

Angemessenheit) des Unterscheidens gründet im Verstehen des Unterschiedenen aus der Logik des *einheitlichen Sachverhältnisses*, in dem es als sachlich real Unterschiedenes zu erkennen gegeben ist.

Im Unterschied zu dieser Sicht Schleiermachers geben sich die beiden zitierten Voten davon überzeugt, daß unrealistische Dominanzverhältnisse zwischen den unterschiedlichen Disziplinen der Theologie nur zu vermeiden sind, wenn als für die „Rationalität“ theologischer Wissenschaft grundlegend (bzw. „prägend“) der Einsatz bei realer Verschiedenheit („heterotes“) (144) und beim Feststellen und Anerkennen von Unterschiedenem, dem „Unterscheiden“ (141), behauptet wird. Zwar spricht das erste Votum davon, daß im Unterscheiden stets implizit „Einheit“ „mitgesetzt“ werde, und das zweite davon, daß die verschiedenen Perspektiven sich „auf das Ganze beziehen (und sich ihm verdanken)“, aber das erste behauptet, daß die im Unterscheiden stets mitgesetzte Einheit „nicht dargestellt“ werden könne, und das zweite, daß keine Perspektive das Ganze auf das sie sich richte „abbilden“ könne. Beides ist jedoch unzutreffend:

- Das erste Votum verkennt, daß zur „Kunst“ des *konkreten* Unterscheidens die Besinnung auf den Grund des Unterschiedenseins der Unterschiedlichen in der Einheit ihres asymmetrischen Verhältnisses wesentlich hinzugehört. Zur *konkreten* Selbstunterscheidung einer theologischen Disziplin hinzugehört auch die Erfassung der Einheit des Verhältnisses, in dem sie selber zu allen anderen steht – so daß die im Unterscheiden stets „mitgesetzte“ Einheit sehr wohl zur Darstellung kommt, allerdings nicht *außerhalb* der unterschiedenen Disziplinen (etwa in einer ihnen allen übergeordneten), aber sehr wohl *in* der *konkreten* Selbstunterscheidung *einer jeden selber* von allen anderen, also im *konkreten* Selbstbewußtsein einer jeden. Andernfalls bleibt die Rede von der im Unterscheiden stets „mitgesetzten Einheit“ eine bloße unausgewiesene Behauptung; ebenso wie die mit *dieser* Behauptung einhergehende Behauptung, daß das Unterschiedene ebenso wie anderes Unterschiedenes tatsächlich das Resultat der Ausdifferenzierung von *Einem* sei.
- Das zweite Votum verkennt, daß jede Perspektive auf ein Ganzes gar nichts anderes erfassen kann als sehr wohl und in der Tat ein „Abbild“ dieses Ganzen selber, freilich so, daß sich ihr Bild dieses Ganzen von dem Bild dieses Ganzen aus jeder anderen Perspektive unterscheidet. *Verschiedene Perspektiven* auf ein und dasselbe Ganze liefern nicht „kein Abbild dieses Ganzen“, sondern nichts anderes als *viele verschiedene Abbilder dieses Ganzen* – verschieden hinsichtlich Vollständigkeit und Klarheit. Erfassung eines Ganzen steht und fällt nicht mit Vollständigkeit und nicht einmal mit Angemessenheit.

Darüber hinaus bleibt dann aber in diesem zweiten Votum auch unklar erstens, *welches „Ganze“* es ist, auf das sich die verschiedenen Perspektiven im vorliegenden Fall richten (das Christentum? Der Betrieb von Theologie?⁹⁷). Zweitens

⁹⁷ Beides ist offensichtlich nicht dasselbe.

bleibt unklar, wie ausgewiesen werden könnte, *daß verschiedene* Perspektiven tatsächlich auf *dasselbe* Ganze gerichtet sind. Aus einer Metaperspektive auf die verschiedenen Perspektiven auf dasselbe Ganze? Wer kann sie einnehmen? Und gibt es sie im Singular oder wiederum nur im Plural? Jedenfalls kann die Identität des Ganzen, auf das sich die verschiedenen Perspektiven richten, *innerhalb* einer jeden dieser Perspektiven nur dann ausgemacht werden, wenn jede dessen inne ist, daß nicht nur sie, sondern auch alle anderen sich auf dieses Ganze als dasjenige Ganze beziehen, dem nicht nur sie, sondern alle möglichen anderen ebenfalls „sich verdanken“. Drittens bleibt dann vor allem unklar *warin* diese konstitutive Abhängigkeit jeder Perspektive von dem Ganzen, dem sie verdankt ist, *sich manifestiert und wieweit* sie sich erstreckt – also wieweit jede Perspektive gegenüber diesem Ganzen nicht schlechthin „frei“ eingenommen sondern nur in einer Freiheit, die schon zuvor durch dieses Ganze bestimmt, für es engagiert und auf es verpflichtet ist. Insoweit aber bleibt auch unklar, daß und wie das Wählen der verschiedenen Perspektiven durch die *Eigenart* des einen Ganzen, auf das es sich richtet, selber bestimmt (ausgelöst und unterhalten) und dadurch ipso facto *inhaltlich* auf das Wählen und Durchhalten aller anderen Perspektiven auf dasselbe Ganze bezogen und mit ihnen verbunden wird. Soweit aber dies alles unklar ist, bleiben dann nur die *nicht* durch das eine Ganze bestimmten Perspektiven übrig, von deren behaupteter „Gleichursprünglichkeit“ nicht mehr klar ist, daß sie alle ein und denselben Ursprung haben, eben das eine Ganze, „dem sie sich verdanken“ und kraft dessen sie aufeinander irreduzibel sind, sondern nur noch, daß ihrer aller Ursprung gleichermaßen ausschließlich ein aus rein individuellen Motiven (individuell-persönlichen Interessen) erfolgtes Wählen von individuellen Perspektiven ist, die – von allen anderen gleichen individuellen Ursprungs inhaltlich unabhängig und selbstgenügsam – rein additiv nebeneinander treten, innerhalb deren also auch nicht einmal klar ist, ob sie sich überhaupt auf dasselbe Ganze wie andere rein individuell motivierte Perspektiven richten, und denen das auch für die Verfolgung des individuellen Interesses, dem sich die Perspektivenwahl verdankt, egal sein kann, weil es genügt, daß die Verfolgung dieses individuellen Interesses nicht von anderen gestört wird, ja nicht einmal von anderen daraufhin befragt werden kann, ob und wie es durch dasselbe Ganze motiviert und auf es verpflichtet ist wie alle anderen. Besteht so gesehen die „Entlastung“, welche jede solcher Perspektiven durch alle anderen erfährt, noch in etwas anderem als darin, daß jede jeder anderen ihre *Emanzipation* gegenüber dem Ganzen zubilligt und mit der Zumutung verschont, darüber Auskunft zu geben, ob und wie es von demjenigen Ganzen, dem es wie anderes seinesgleichen „sich verdankt“, bestimmt und dadurch mit allen andern im *gemeinsamen* Tragen der Last des einen *gemeinsamen* Ganzen verbunden ist?⁹⁸

⁹⁸ Nota bene: Vorstehend wird lediglich behauptet, daß die im zweiten Votum verbleibende Unklarheit über das Verdanktsein der verschiedenen Perspektiven durch das „Ganze“, auf das sie sich richten, praktisch zu den gezogenen Konsequenzen tendiert.

Beide Voten sind durch die Abwehr aller Versuche verbunden, die „Einheit der Theologie in der Vielfalt ihrer Disziplinen“ in einer *epistemischen* Instanz zu suchen, die ihnen allen überlegen ist, sie alle integriert und damit auch alle dominiert, und in der Behauptung, daß diese Einheit ausschließlich in derjenigen Praxis gründet, die durch wissenschaftliche Theologie vor Verwahrlosung bewahrt wird.

„Diese Einheit [sc. der Theologie] gründet weder im Wissen noch im Glauben, weder im Religionsbegriff noch im Wort Gottes, sondern in einer unverzichtbaren Praxis, die ohne wissenschaftliche Theologie verwahrlosen würde.“ (142)

1.3. Gesamtleistung der Theologie als Professionswissenschaft

Für die Herausgeber ist „deutlich [...], „daß es [...] eine Pluralität von Theologischen Enzyklopädien gibt“ (6;7); „das Geschäft der Theologie“ lasse nämlich eine „einheitliche Beschreibung“ nicht nur in anderen kulturellen Kontexten als dem deutschen oder auch dem europäischen zu (6f.), sondern stets auch „von unterschiedlichen Blickwinkeln her“, nämlich „von methodischen Verfahren oder vom Gegenstand her“. (ebd.) Weil es jedoch keine *theologiespezifischen* Methoden gibt (6), kommt die Eigenart von Theologie sowie ihre Einheit in ihren verschiedenen Fächern nur über den „übergreifenden Gegenstand“ in den Blick, zu dem die „Einzeldisziplinen“ ihren „jeweiligen Beitrag“ leisten (5). Dieser „übergreifende Gegenstand“ kann entweder ein der Theologie zu erkennen vorgegebenes Reales sein, etwa „Gott“ (128; 297f.) oder der sich in seinen Selbstzeugnissen äußernde christliche Glaube (6f), oder aber, wie bei anderen Professionswissenschaften wie Medizin und Jurisprudenz, eine ihrem institutionellen (organisatorischen) Betrieb vorgegebene *einheitlich gesellschaftliche Gesamtaufgabe*. Dies letztere gilt für die Theologie. Die ihre Einheit begründende Gesamtaufgabe wird so beschrieben:

„Auf der Basis eines“ „Forschende, Lehrende und Studierende“ umgreifenden „Konsenses über Inhalte, Methoden und Ziele ihres Faches“, und zwar ihres Faches innerhalb des „Ganzen“ der Theologie (6) sind diejenigen „Bildungsprozesse“ zu „initiieren“, zu „begleiten“ und zu „reflektieren“, „die zu theologischer Kompetenz in kirchlichen, schulischen und anderen gesellschaftlichen Kontexten führen. Denn in der vielgestaltigen religiösen Praxis in diesen und anderen Handlungsfeldern liegt aus der Binnensicht [der Theologie] die Notwendigkeit begründet, die Theologie als Einheit zu begreifen“ (8f.); nämlich als Einheit „aller“

Nicht unterstellt wird, daß der Verfasser dieses Votums, S. Vollenweider, solche Konsequenzen programmatisch vertreten würde – wie etwa Heikki Räisänen (dazu 228; 239), der programmatisch einen Umgang mit den Texten des Neuen Testament pflegt, der rein von einem religionswissenschaftlichen Interesse geleitet ist, das auf diese von außen trifft und sich jedenfalls nicht dem „Ganzen“ verdankt, welcher der eigen Sitz im Leben dieser Texte ist und bleibt: dem gemeindlichen Bekenntnis zu Jesus als dem Christus (H. Räisänen, *Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative*, 2000).

ihrer „Disziplinen“, deren „Grundzüge“(125) – nämlich ihre „intra- und interdisziplinäre Wissensbestände und das ganze Ensemble exegetischer, hermeneutischer, historisch und systematisch deutender sowie praktisch reflektierender Kompetenzen“ (9) – man „kennen muß, um religiöse Praxis kompetent gestalten zu können.“(125)

Die Einheit der Theologie gründet also *insofern* „in einer unverzichtbaren [eben dieser christlich-religiösen] Praxis“, als diese Praxis ihr die Aufgabe stellt, sie dadurch vor Verwahrlosung zu bewahren, daß sie, die „wissenschaftliche Theologie“, diejenige „Bildung“ (9; 122) des Leitungspersonals der christlichen Gemeinschaft begründet, die dessen „theologische Kompetenz“ fundiert: ihre Fähigkeit „religiöse Praxis kompetent gestalten zu können.“ Hier folgt der vorliegende Band offenkundig derjenigen Einsicht in das Fundiertsein der beruflichen „Kompetenz“ christlicher Amtswalter in ihrer persönlichen „Bildung“, die Dietrich Rössler schon 1986 in seinem „Grundriß der praktischen Theologie“ vorgetragen hatte;⁹⁹ womit klargelegt war, daß die Rede von „Bildung“ nicht auf den Luxus gesteigerter persönlicher „Kennischaft“ und „Kunstssinnigkeit“ der Mitglieder einer leisure-class referiert, sondern – wie dann K.-E. Nipkow¹⁰⁰ und später R. Preul ausführlich dargelegt haben¹⁰¹ – ganz allgemein auf reife Handlungsfähigkeit überhaupt;¹⁰² und zwar gerade auch berufliche – zumindest in all den Berufen, die Verantwortung tragen für Institutionen der Weltanschauungs- und Ethoskommunikation, also den von Rössler so genannten „Weltanschauungsberufen“.¹⁰³

Mag es also auch andere „theologische Enzyklopädien“, andere Antworten auf die Frage nach der Einheit der Theologie in der Vielzahl ihrer Disziplinen geben, so greift doch der vorliegende Band entschlossen auf die Schleiermachersche Antwort als die im Prinzip noch heute richtige zurück: Die Einheit der Theologie gründet in der Einheit ihrer Aufgabe: den Grund zu legen für die eine „unverzichtbare [christliche] Praxis“ (135; 142) vor Verwahrlosung bewahrende professionelle Gestaltungskompetenz durch das *dafür* erforderliche Zusammenspiel verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen.

⁹⁹ D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 1986, 137f.

¹⁰⁰ K.-E. Nipkow, Bildung in einer pluralen Welt, Bd 1: Moralpädagogik im Pluralismus, 1998.

¹⁰¹ R. Preul, Evangelische Bildungstheorie, 2013

¹⁰² In dieser Weite verstanden entscheidet „Bildung“ über das Wohl und Wehe einer Gesellschaft im Ganzen und ist „Bildungspolitik“ konkret und hinsichtlich ihres wahren Gewichts und ihrer wahren Schwierigkeit verstanden.

¹⁰³ L. c. 103ff. – Es ist also ein Rückfall hinter schon einmal erreichte Einsichten, wenn die Herausgeber der „blassen“ Rede von „theologischer Kompetenz“ die konkrete Rede von „theologischer Bildung“ entgegensetzen (9). Die Rede von „theologischer Kompetenz“ ist genau dann alles andere als „blass“, wenn sie, wie bei Rössler (o. Anm. 98), auf genau das und auf nichts anderes referiert als auf die Benennung des praktischen Effekts und der praktischen Pointe von „theologischer Bildung“.

1.4. Fragen

Dieser Zugang zum Verständnis der Einheit der Theologie ist in der Tat ohne Alternative, *wenn* tatsächlich, wie Schleiermacher richtig sah, abgesehen von dieser unverwechselbaren praxisgestaltenden Aufgabe weder im Bereich der Gegenstände noch der Verfahren des Erkennens ein Spezifikum der Theologie auszumachen ist.

Gleichwohl ist die Orientierung der Theologie an diesem Grund ihrer Einheit heute von offenen Fragen belastet, die sich in der Gegenwartslage Schleiermachers noch nicht in heutiger Explizitheit und Schärfe stellten. Nämlich erstens von der Frage, was das Spezifikum dieser unverzichtbaren Praxis ausmacht und wie weit sie sich erstreckt (1.4.1.). Zweitens, *welche* Ausprägungen dieser spezifischen unverzichtbaren Praxis im Blick stehen (1.4.2.). Drittens die Frage, für *wen* und aus *welchen Gründen* denn diese Praxis „unverzichtbar“ ist (1.4.3.). Und viertens die Frage, wie diese Praxis in ihrer durchaus problematischen Unverzichtbarkeit gerade und genau durch *wissenschaftliche* Bildung ihres Leitungspersonals vor Verwahrlosung zu bewahren ist (1.4.4.).

1.4.1. Was ist das Spezifikum von „religiöser Praxis“ und wie weit erstreckt diese sich?

Bei Schleiermacher ist die Sache klar. „Praxis“ ist das Bewirken von Gütern¹⁰⁴ (sozialen Institutionen), welches „pflicht“gemäß¹⁰⁵ und „tugend“haft¹⁰⁶ verläuft und in seiner letztgenannten Eigenschaft (tugendhaft zu sein) in jedem Fall „religiös“ ist, nämlich jeweils dem „Impuls“ eines so oder so gearteten Dominanzverhältnis zwischen Gottes- und Weltgewißheit folgt,¹⁰⁷ welches bildungsgeschichtlich zustandegekommen ist, nämlich durch die übersprachliche Kommunikation im Kultus¹⁰⁸ einer religiösen Gemeinschaft als deren „Gemeingeist“,¹⁰⁹ der als dieser „Gehalt“ auch die „Form“¹¹⁰ der religiösen Gemeinschaft, das „Gesamtleben“ dieser Religion (in Schleiermachers Fall: des christlichen) und dessen auf alle Bereiche sozialer Interaktion (Wirtschaft, Politik, Kunst) ausgedehnten Institutio-

¹⁰⁴ F. D. E. Schleiermacher, Über den Begriff des Höchsten Gutes. Erste Abhandlung (1827), in: KGA I/11 535–554; Ders., Über den Begriff des Höchsten Gutes. Zweite Abhandlung (1830), in: ebd. 657–678.

¹⁰⁵ F. D. E. Schleiermacher, Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes (1824), in: KGA I/11 415–428.

¹⁰⁶ F. D. E. Schleiermacher, Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes (1819), in: KGA I/11 313–336.

¹⁰⁷ Dazu die in der vorigen Anm. genannte Akademieabhandlung. – Zu „Impuls“: o. Anm. 83.

¹⁰⁸ Vgl. R. Stroh, Schleiermachers Gottesdiensttheorie, 1998.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu D. Schlenke, o. Anm. 59.

¹¹⁰ Kurze Darstellung² §§ 235, 246.

nen (Handlungsweisen) prägt, und zwar in demjenigen Umfang, den exemplarisch Schleiermachers „Christliche Sittenlehre“ beschreibt.¹¹¹

Solche Klarheit besitzt die Referenz der in vorliegendem Band omnipräsenten Rede von „religiöser Praxis“ keineswegs. Erstens ist schon unklar, ab die Rede von „Praxis“ überhaupt stets ein „Handeln“ meint, das verantwortlich ist, weil es sich als folgenreiche Wahl von leibhaftem Verhalten stets im Lichte der jeweiligen praktischen – ziel- und wegewahlleitenden – Gewißheit der Akteure vollzieht, wie sie sich durch die erwartungsprägende kommunikative Erinnerung der Einzelnen aufbaut. In vielen Fällen kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Rede von „religiöser Praxis“ und „religiösen Praktiken“ nichts anderes und mehr im Blick hat als eine Weise des beobachtbaren *Verhaltens*. Wobei – zweitens – nicht ausgeschlossen ist, daß dessen „religiöser“ Charakter lediglich darin besteht, daß es Riten befolgt, die umgangssprachlich aus welchem Grund auch immer als „religiös“ angesprochen zu werden pflegen. Drittens ist nicht erkennbar, daß dabei die heute – auch in der Wissenschaft – herrschende unklare Vieldeutigkeit der Rede von „Religion“ und „religiös“ durch irgendeine Näherbestimmung eingeschränkt wäre. Vor allem ist nicht ausgeschlossen – vielmehr eher als „selbstverständlich“ zu unterstellen –, daß die „Religiosität“ der Praxis nicht wie bei Schleiermacher die geschichtliche Vernünftigkeit des Ganzen dieser Praxis fundiert, daß für sie, anders als bei Schleiermacher, die Bezugnahme auf die von der Welt getrennte Wirklichkeit von „Gott“ und „Göttern“ wesentlich, sie also auch keineswegs etwas radikal anderes als abergläubische Superstition sei, daß sie sich nicht kommunikativ konstituiert als Teilhabe am Geist einer religiösen Gemeinschaft und daß sie sich nicht auf das Ganze des autonomen Interagierens jedes Gliedes der religiösen Gemeinschaft in allen Interaktionsbereichen prägend auswirkt. Die genau entgegengesetzten Annahmen,

- daß nämlich Vernunft als Richterin von „Religion“ fungiere,¹¹²
- daß Religion nicht für das Menschsein konstitutiv, sondern nur für einige Menschen aus kontingenten Gründen bedeutsam sei,
- daß „Religion“ außerhalb jeder kommunikativen Einbindung rein individuell „praktiziert“ werden könne und werde und
- daß sie ein *apartes* Lebenssegment *neben* allen anderen, je ihrer Eigenlogik folgenden Interaktionsbereichen sei,

ist nirgends klar ausgeschlossen und zum Teil ausdrücklich anerkannt.¹¹³ Nicht ausgeschlossen ist also, daß heute unter dem Titel „praktizierte Religion“ völlig

¹¹¹ Christliche Sittenlehre (o. Anm. 83) 217-290, 440-501(politische Sphäre); 620-674 (Geselligkeit); 674-706 (Kunst).

¹¹² Eindeutige Ausnahmen von dieser Regel sind unter den von Moxter (128) aufgezählten Philosophen allenfalls D. Henrich, M. Theunissen oder E. Lévinas.

andere Sachverhalte als bei Schleiermacher angesprochen werden, die zu dem auch untereinander höchst heterogen sind. Ist absehbar, daß ein solches Vielerlei von Lebensphänomen die Einheit der Theologie *real* und nicht nur *nominell* zu begründen vermöchte? Das darf man bezweifeln.

1.4.2. Welche Ebenen von religiöser Praxis stehen im Blick?

In Betracht kommen einerseits die professionelle Praxis der Leitung einer Gemeinschaft (hier: christlich) frommer Praxis und andererseits diese selbst. Letztere freilich wieder in ganz unterschiedlichen Gestalten: nämlich einerseits als (selten gewordene, aber nicht unwichtige) Praxis einer dichten Partizipation an den Institutionen der Kommunikation des christlichen Gemeingeistes, namentlich des Gottesdienstes im Kirchenjahr und der religiösen Unterweisung im Kontext der Schule einerseits und der Gemeinde andererseits; und andererseits die religiöse Praxis unter den Bedingungen schwächerer bis schwacher und schließlich ganz preisgegebener Partizipation an diesen Institutionen der Kommunikation des christlichen Gemeingeistes (also die Ebene rein privat-individueller, u. U. dezidiert institutionenfeindlicher – als solche freilich für die Einzelnen nicht unwichtiger – Synkretismen).

Offenkundig sind stets beide Praxisebenen im Blick, und zwar in ihrer spezifischen Zuordnung: Die Ebene der Leitungspraxis in ihrer Verantwortung für das religiöse (hier: christliche) Gesamtleben und ihrem Herausgefordertsein durch dieses; die Ebene der christlichen Lebenspraxis der Einzelnen in ihrem mehr oder weniger, bis schließlich extrem schwachen Verhältnis zu den Institutionen der christlichen Gemeingeistkommunikation und in ihrem in jedem Fall unübertragbar individuellen Profil.

Wenn das Zusammenspiel der theologischen Disziplinen überhaupt eine Verantwortlichkeit für die religiöse (hier: christliche) Praxis besitzt, dann – wie insbesondere bei Beutel und Albrecht, weniger bei Moxter klar wird – offenkundig in primärer und direkter Weise für die Ebene der religiösen Leitung religiöser Gemeinschaft (31; 170). Die Verantwortung für diese Ebene kann Theologie freilich nur so wahrnehmen, daß sie die Herausforderungen und Anfechtungen der positiv (hier: christlich) religiösen Praxis auf der Mitgliederebene aufnimmt, bearbeitet und dadurch auch die Kompetenz des angehenden Leitungspersonals für einen dem Wesen der positiven Religion (hier: des Christentums) gemäßen, apologiefähigen, rechenschaftsfähigen (1 Petr. 3,15) Umgang mit diesem situationsspezifischen Herausgefordert- und Angefochtensein der Basis anbahnt (richtig erkannt in Albrechts Beschreibung der Geburtsbedingungen von „Praktischer Theologie“: 159ff.). Nur durch Aufnahme und Verarbeitung dieses basalen

¹¹³ Etwa für die von Albrecht (167; 168) zutreffend aufgezählten Phänomene eines sich von der Kommunikation des christlichen Gemeingeistes emanzipierenden, rein individuellen Synkretismus und Gebrauchs der Kasualien.

Infragegestellt- und Angefochtenseins der religiösen Gemeinschaft kann Theologie ihre direkte Verantwortung für den Nachwuchs gebildeten (also: kompetenten) Leitungspersonals wahrnehmen; nimmt dann freilich – wo immer sie dies tut – eben damit auch ihre Verantwortung für diejenige Apologie-, also Rechenschaftsfähigkeit der *Basis* wahr, die der Kern von *deren* missionarischer Kraft, *ihrer* Zeugnisfähigkeit und Ausstrahlungskraft ist (und somit der Zeugnisfähigkeit und Ausstrahlungskraft der Gemeinschaft, der Kirche, als ganzer).¹¹⁴

Dann aber ergibt sich ein Problem, das sich heute in einer *Schärfe* stellt, die in Schleiermachers Gegenwartslage noch unbekannt war: Wie hat Theologie das Herausgefordert- und Infragegestelltsein der Basis heute angesichts der enormen Bandbreite von relativ dichter bis minimaler, ja gegen Null strebender Teilnahme an der institutionellen Kommunikation des Gemeingeistes der Gemeinschaft aufzunehmen und zu verarbeiten? Ist es in dieser Situation mit dem – natürlich immer noch entschlossen zu praktizierenden – Ertragen des „Häretischen“ getan? Ist nicht eine Präzisierung des „Häretischen“ selber erforderlich, die Schleiermacher noch nicht im Blick hatte: die Erkenntnis nämlich, daß das „Häretische“ primär gar nicht die inhaltlichen Aneignungsgestalten des Gemeinsamen betrifft, sondern seine Wurzel in der programmatischen Vergleichgültigung der institutionellen Kommunikation des Gemeingeistes hat, und in der Verabschiedung aus ihr?¹¹⁵ Wie sähe der dem Wesen des Christentums gemäß geduldige Umgang mit *dieser* Ausprägung des Häretischen auf der basalen Ebene selber aus, dessen Verwahrlosung die Leitungstätigkeit zu wehren hätte und wozu sie wiederum durch wissenschaftliche Theologie anzuleiten wäre? Nimmt wissenschaftliche Theologie ihre Verantwortung gegen die Verwahrlosung der christlich-religiösen Praxis ausreichend dadurch wahr, daß sie das Leitungspersonal dazu anleitet, die Schwelle zum Betreten des Raums institutioneller Kommunikation des christlichen Gemeingeistes für die Eintrittsunwilligen so niedrig wie möglich hält, ohne den „häretischen“ (also tendenziell selbst unchristlichen) Charakter dieser Teilnahmeunwilligkeit *als solchen* zu thematisieren und *ihn* in einer Weise zu kommunizieren, die ihn zu überwinden geeignet ist? Wären nicht Weisen des geduldigen Ertragens dieser „Häresie“ zu bestimmen, die verständnisvoll *auf sie eingehen* ohne sich ihr *anzupassen*? Was natürlich das Festhalten an den – von Schleiermacher in Treue zur Reformation und der Kirche aller Zeiten klar benannten – essentials der

¹¹⁴ Verkannt zu haben, daß die Rationalität des Glaubens in seiner Apologiefähigkeit besteht und daß diese die notwendige Bedingung seiner Zeugnis- und Verkündigungsfähigkeit ist, macht eine der Schwächen von K. Barths Theologieprogramm aus; und umgekehrt die Anerkennung dieses Sachverhalts eine der Stärken des Theologieverständnisses sowohl R. Bultmanns als auch W. Pannenberg.

¹¹⁵ Zweifellos befördert durch die genuin protestantische Versuchung, die sichtbare Gemeinschaft der Gemeingeistkommunikation (die sichtbare Kirche) zugunsten der unsichtbaren Gemeinschaft (der unsichtbaren Kirche) zu vergleichgültigen.

christlichen Gemeindegemeinschaften¹¹⁶ voraussetzt. Diese Problematik berührt vorliegender Band mit keinem Wort.

1.4.3. Für wen und aus welchen Gründen ist die christlich-religiöse Praxis (aller Ebenen) „unverzichtbar“?

Unumwunden anerkannt ist im Tagungsband, daß die Öffentlichkeit heute schärfer als zu Anfang des 19. Jahrhunderts nach der Eigenart der Theologie als Wissenschaft, nach ihrem Ort in der Universität, also der Gemeinschaft der Wissenschaft, und nach ihrer *Unverzichtbarkeit* in diesem Ganzen fragt (7f.). Darauf ist mit dem Aufweis, daß Theologie religiöse Praxis vor Verwahrlosung bewahre, nur dann zufriedenstellend geantwortet, wenn entweder solche Praxis auch außerhalb der Theologie, also auf Seiten der nach ihrer Stellung in der Universität Fragenden, selber als „unverzichtbar“ (122; 135; 142) anerkannt ist, oder wenn – soweit und solange solche Praxis in einem Gemeinwesen in kontingenter Aktualität real ist – wenigstens Maßnahmen unverzichtbar erscheinen, diese faktisch vorhandene reale Praxis vor Verwahrlosung und vor allem davor zu bewahren, den inneren Frieden und die innere Sicherheit des Gemeinwesens zu gefährden.

a) Diese letztgenannte Einsicht liegt dem in vorliegendem Band schon auf der ersten Seite in Erinnerung gebrachten „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“ des Wissenschaftsrates vom 29. Januar 2010 zugrunde. Die beiden Pointen dieses Votums: *Erstens* die Unterscheidung von „Theologien“ und „religionsbezogenen Wissenschaften“. Erstere vollziehen die Selbstreflektion von Gemeinschaften positiver Religion als Möglichkeitsbedingung ihrer Selbststeuerung „von innen“, letztere behandeln diese Praxisphänomene in wissenschaftlicher Objektivität, also wie andere Objekte auch „von außen“. *Zweite Pointe*: *Beide* Umgangsweisen mit religiöser Praxis dienen dem Frieden und der Sicherheit des Gemeinwesens. Nach Meinung des Wissenschaftsrates die erstgenannten, indem sie durch den *wissenschaftlichen* Charakter der Selbstreflektion von Gemeinschaften positiver Religion, welche als *wissenschaftliche* eben deren *geschichtlich-kontingente* Existenz offenbart, also ipso facto deren friedens- und konvivenzbegünstigende Selbstrelativierung vollbringt; und die an zweiter Stelle genannten, indem sie zu derjenigen objektiv wissenschaftlichen Einsicht in Verfassung, Motivstruktur und Dynamik „religiöser“ Praktiken und Gemeinschaftsbildungen gelangt, die dann der das Religionsrecht des weltanschaulich-religiös „neutralen“ Staates setzenden Religionspolitik ihre rationalen, objektiv wissenschaftlichen Rechtfertigungs- und Anerkennungsgründe zu liefern vermöchte. Keinesfalls schließt diese öffentliche Anerkennung der Unverzichtbarkeit von „Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften“ für die Aufrechterhaltung des Friedens im Gemeinwesen auch die Anerkennung der *Unverzichtbarkeit* von religiöser Praxis und religiöser Gemeinschaftsbildung

¹¹⁶ Glaubenslehre² §§ 127–147.

überhaupt und erst recht nicht die Behauptung der Unverzichtbarkeit einer *bestimmten*, gar noch der *christlichen*, religiösen Praxis oder Gemeinschaftsbildung im Gemeinwesen ein. Darauf macht in unserem Band Reiner Anselm am Schluß seines Beitrags aufmerksam: Die Theologie verdankt ihre heutige Stellung an den Universitäten der „weit über der gesellschaftlichen Akzeptanz des Christentums“ hinaus bestehenden „institutionellen Präsenz der Kirchen“ (62) im politischen Gemeinwesen, wie sie sich manifestiert in den die Verfassungsbestimmungen über den möglichen Status von Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts¹¹⁷ ausbuchstabierenden Verträgen (Konkordaten) zwischen Staat (Ländern) und Kirchen. Und eben diese – und letztlich nur sie – sind es in der Tat, welche die Stellung der theologischen Fakultäten einstweilen gegen radikale Konsequenzen aus ihrer Infragestellungen aus dem Bereich der Wissenschaft und der Universitäten sichern. Dies allerdings ausgeliefert an die Ergebnisse von mittel- und langfristig etwa erforderlichen „Neuverhandlungen“ des Verhältnisses der öffentlichen Gewalt zu Religionsgemeinschaften überhaupt und der christlichen insbesondere.¹¹⁸

Diese Lage entspricht zwar in einigen nicht unwichtigen Zügen noch Schleiermachers Sicht: insbesondere seiner Überzeugung, daß in einem Gemeinwesen Bereiche wissenschaftlicher Arbeit zu unterhalten sind, die nicht durch die Idee oder den Eigensinn von Wissenschaft konstituiert sind, sondern durch die Ausrichtung auf die Aufgabe, zur sachgemäß-rationalen Bearbeitung gesellschaftlich unverzichtbaren Praxisfelder beizutragen; auch seiner Überzeugung von der irreduziblen Differenz der Konstitutionsbedingungen religiöser und politischer (bürgerlicher) Gemeinschaft. Aber heute sind schon Schleiermachers *Verständnis des Wesens* von „Religion“ und „religiöser Gemeinschaft“ überhaupt, und damit auch vom Wesen der christlich religiösen Gemeinschaft, allenfalls in Kreisen von Spezialisten bekannt und anerkannt; dasselbe gilt von seinem *Verständnis des Wesens* der Wechselbedingung zwischen (christlich)religiöser und politischer (bürgerlicher) Gemeinschaft¹¹⁹ und seinem *Verständnis des Wesens* von „Wissenschaft“ und „Gemeinschaft des Wissens“ und der Universität als deren institutioneller Ge-

¹¹⁷ GG Art. 137 V,

¹¹⁸ Vgl. dazu die Erwägungen von Hans-Michael Heinig, Mit offenem Ausgang. An Diskussionen über Staatsleistungen oder den Religionsunterricht zeigt sich, wie das Verhältnis von öffentlicher und privater Religion, von Individuum und Gemeinschaft, von Freiheit und Gleichheit, von Tradition und Traditionsabbruch in der religions-politischen Ordnung unseres Landes auf breiter Front neu verhandelt wird., in: FAZ 29.03.2021, S. 6.

¹¹⁹ Die christliche Sitte schließt selber qualifizierte Teilnahme an der bürgerlich-rechtlichen Ordnung ein (o. Anm. 110). Und die häusliche – als solche im Regelfall auch kirchliche – Erziehung erzeugt sittliche, also auch staatsbürgerliche „Gesinnung“ (Erziehungslehre [SW III/9 161, 218ff.]).

stalt.¹²⁰ Und erst recht ist der Schleiermacher gegenwärtige geschichtliche Zustand von all diesem – christlicher Religionsgemeinschaft, politischer Gemeinschaft, wissenschaftlicher Gemeinschaft und ihrem Zusammenspiel – ein vom heutigen grundverschiedener:

Schleiermacher konnte schon aufgrund seines fundamentalanthropologischen Verständnisses vom Wesen religiöser, politischer und wissenschaftlicher Gemeinschaft damit rechnen, daß religiöse Gemeinschaft und ihre Praxis auch *für die politische Gemeinschaft* als „unverzichtbar“ galt, und daß somit also auch in der *Gemeinschaft des Wissens* eine der Verwahrlosung dieser politisch unverzichtbaren Praxis wehrende positive Wissenschaft „unverzichtbar“ war; und aufgrund der realen geschichtlichen Zustände seiner Gegenwart auch damit, daß eben die christlich-religiöse Praxis in protestantischer Ausprägung in der politischen Gemeinschaft „unverzichtbar“ war und somit auch in der Gemeinschaft des Wissens evangelische Theologie als berufsqualifizierende Wissenschaft. Seitdem aber hat sich bis heute eine unüberschaubare Pluralität von Auffassungen über das Wesen von „Religion“, „religiöser Praxis“ und „religiöser Gemeinschaft“ etabliert, von denen fast alle nur darin übereinstimmen, daß „Religion“, „religiöse Praxis“ und „religiöse Gemeinschaft“ für das Menschsein jedenfalls *nicht wesentlich*, geschweige denn konstitutiv sind, sondern soziohistorisch bedingte kontingente Erscheinungen sind, genauso wie deren positive Ausprägungen in ihrer ganzen Vielfalt. Aufgrund dessen kann heute schon „*religiöse Praxis*“ *im allgemeinen* nicht mehr erfolgreich beanspruchen, in der politischen Öffentlichkeit als „unverzichtbar“ zu gelten, anerkannt und behandelt zu werden. Und erst recht gilt das für die „christlich-religiöse Praxis“: Im heutigen Pluralismus der Weltanschauungen und Religionen ist ihre Präsenz partikular, rückläufig und Gegenstand politischer Pflege keineswegs wegen ihrer „Unverzichtbarkeit“, sondern weil sie ein kontingentes Faktum innerhalb des heutigen kulturellen Pluralismus ist, der insgesamt die friedenssichernde Aufmerksamkeit der Politik verlangt.

b) „Unverzichtbar“ *kann* die christliche-religiöse Praxis also überhaupt für niemanden sonst sein als ausschließlich für ihre eigenen Träger. Und dies aufgrund derjenigen Beweggründe, die sie eben zum eigenen Vollzug christlich-religiöser Praxis motivieren. Diese können verschieden sein und unterschiedlich weit reichen:

In jedem Fall bestehen sie in einer *praktischen Gewißheit*¹²¹ derjenigen Menschen, welche die christlich-religiöse Praxis in irgendeiner Form vollziehen. Vermittelt und konstituiert ist solche Gewißheit stets durch irgendeine Weise der – unterschiedlich dichten – Partizipation an den Institutionen der Kommunikation christ-

¹²⁰ Vgl. Dialektik, transzendentaler Teil (dazu: E. Herms o. Anm. 92); sowie die Universitätsschrift (o. Anm. 65).

¹²¹ Zum Phänomen „praktische Gewißheit“ vgl. E. Herms. ST 52ff., 75, 80, 90-94, 1505-1511. Auch ders., Wahrheit. Gegebenheit – Wesen – Grund, in: Hermeneutische Blätter, 24 (2018) Heft 1, 20-45.

licher Daseinsgewißheit. Inhaltlich ist solch praktische Gewißheit entweder darauf beschränkt, daß es für die Akteure sozial vorteilhaft ist, die Riten dieser Praxis mitzuvollziehen; oder aber sie umfaßt auch den Inhalt der christlichen Gewißheitskommunikation als die eigene praktische Selbst-, Welt- und Gottesgewißheit der Akteure bestimmend.¹²²

Im ersten Fall ist die christlich religiöse Praxis nicht einmal für die, welche sie mitvollziehen „unverzichtbar“, und die in dieser Weise vollzogene religiöse Praxis dürfte sich beschränken auf die besonderen Orte und Zeiten ihres rituellen Vollzugs, ohne darüber hinaus die Gesamtinteraktion der Akteure in allen anderen Bereichen des Zusammenlebens spezifisch zu prägen.

Im zweiten Fall ist die örtlich und zeitlich limitierte Teilnahme an der Kommunikation praktischer christlicher Daseinsgewißheit im Kultus nur das Zentrum einer die Gesamtinteraktion (das „Gesamtleben“) der Christen prägenden christlich-religiösen *Lebenspraxis*; jedenfalls dann, wenn diese praktische Gewißheit als praktische Selbst- und Gottesgewißheit auch praktische *Weltgewißheit* ist (was unter dem Einfluß spezifischer abstrakter Vorstellungen seit urchristlichen Zeiten¹²³ und bis in die Neuzeit hinein¹²⁴ offenbar vergessen oder verleugnet werden kann).

Freilich wird auch in diesem Falle unter Umständen als „unverzichtbar“ nur die christlich-religiöse Praxis auf der Ebene der Mitglieder angesehen, nicht jedoch auch auf einer davon unterschiedenen Leitungsebene und somit dann natürlich auch nicht auf der Ebene einer Praxis, welche der Befähigung von Gliedern der Gemeinschaft zur Übernahme und Erfüllung solcher Leitungsaufgaben dient. Sogar dort, wo die christlich-religiöse Praxis bei hinreichend dichter Partizipation an der christlichen Gewißheitskommunikation sich aufgrund konkreter praktischer christlicher Selbst-, Gottes- und Weltgewißheit als gesamtumfängliche Lebenspraxis vollzieht, kann – etwa aufgrund abstrakter Vorstellungen vom „allgemeinen Priestertum“ aller Gläubigen – sowohl die besondere Ebene christlich-religiöser Leitungspraxis für „verzichtbar“ angesehen werden wie dann ipso facto

¹²² Auch die Gewißheit mit diesem weiteren, konkreten, die Selbst-, Welt- und Gottesgewißheit der Personen prägenden Inhalt bleibt „praktische Gewißheit“, die aufgrund ihrer bildungsgeschichtlichen Konstitution stets nur „bedingte“ und niemals „unbedingte Gewißheit“ sein kann und ist. Soweit ein Akteur von einer bestimmten praktischen Gewißheit tatsächlich beherrscht ist, kann er sie nicht kohärent bezweifeln (was ihm zweifelhaft ist, ist ihm damit ipso facto nicht „praktisch gewiß“). Das aber ändert nichts daran, daß die Rede von „unbedingter menschlicher Gewißheit“ eine *contradictio in adiecto*, ein Unsinn, ist, den ich – anders als M. Moxter behauptet : 131,3 und 140,15 – nie vertreten habe.

¹²³ Marcion. Dazu immer noch grundlegend: A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott (21923), anastatischer Nachdruck 1960.

¹²⁴ Ausklammerung der Welt der „Erfahrung“ im Kantschen Umfang von „Erfahrung“; also der Welt, soweit sie Gegenstand der modernen, auf rationales Experimentieren gestützten Naturwissenschaft ist.

auch die christlich-religiöse Praxis der Ausbildung und Befähigung von Christen zur Übernahme und Erfüllung solcher Leitungsaufgaben.

Selbstredend können jedoch dort, wo diese abstrakte Meinung von der Verzichtbarkeit christlich-religiöser Leitungs- und Ausbildungspraxis nicht herrscht, auch diese beiden Ebenen christlich-religiöser Praxis nur *auf dem Boden* von praktischer christlich-religiöser Selbst-, Gottes- und Weltgewißheit vollzogen werden, die durch hinreichend dichte Partizipation sowohl der zur Leitung Auszubildenden als auch der zu ihr Auszubildenden an der institutionellen Kommunikation christlicher Gewißheit bedingt ist – also nur als Vollzüge *innerhalb* der christlich-religiösen Gemeinschaft (der Kirche) selber.

Diese nur *durch* die kirchliche Gewißheitskommunikation gewonnene und nur *innerhalb* ihrer lebendige Einsicht in die „Unverzichtbarkeit“ der christlich-religiösen Praxis aller Ebenen (der Ebene aller Glieder, der Leitungsebene und der Ebene der Ausbildung zur Leitung) ist jedoch Implikat einer praktischen Gewißheit, deren *Gehalt* zwar universal wahr zu sein beansprucht, deren Status als *Wahrheitsbewußtsein* sich aber unverfügbaren Erschließungsereignissen verdankt, die durch die Partizipation an der Gewißheitskommunikation einer besonderen Gemeinschaft, der christlich-religiösen, (*nota bene*: notwendig, nicht hinreichend) bedingt sind. Kann „Wissenschaft“ als das nicht nur mögliche, sondern auch unabdingbare Medium der für die Selbststeuerung dieser Gemeinschaft erforderlichen Selbstexplikation ihrer praktischen Daseinsgewißheit in Betracht kommen?

1.4.4. Ist für die Selbststeuerung dieser unverzichtbaren Praxis „Wissenschaft“ möglich und unabdingbar?

Ob diese Frage mit „Ja“ oder „Nein“ zu beantworten ist, hängt zwar nicht davon ab wie die Ausdrücke „Wissen“, „Wissenschaft“ *definiert* werden; denn soweit „Definitionen“ rein konstruktiv eingeführt werden, ist sowohl eine das „Ja“ als auch eine das „Nein“ logisch zulassende Definition möglich, ohne daß damit über den Grund der Vorzugswürdigkeit der einen oder anderen Auskunft gegeben wäre. Es hängt aber sehr wohl davon ab, worauf die Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ *referiert*, also davon, welches beschreibbar gegenwärtige Reale die Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ als durch sie angemessen zur Sprache zu bringen (zu kommunizieren) beansprucht.

Ausgeschlossen ist dabei eine Referenz auf etwas, was den Redenden nicht von ihrer Selbsttätigkeit nicht gesetzt wäre; in Frage kommt vielmehr nur eine Referenz auf etwas, was von der Selbsttätigkeit der Redenden selber schon in Anspruch genommen ist und somit hinsichtlich seines Realseins, d. h. hinsichtlich seines Vorgegebenseins für die Redenden, von diesen nicht mehr kohärent in Zweifel gezogen werden kann. Möglich aber sind sowohl einerseits eingeführte Referenzen des Redens von „Wissen“ und „Wissenschaft“ auf dies Vorgegebene als andererseits auch eine nicht eingeführte Referenz hierauf. Entweder nämlich referiert die Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ nur auf praktisch Gewisses,

das von *einzelnen besonderen Weisen* der praktischen Selbstbestimmung leibhafter Personen schon in Anspruch genommen wird, etwa bei diesen oder jenen willentlich vorgenommenen folgenreichen Eingriffen in ihr leibhaftes (umweltbezogenes) Prozedieren (so in allem technischen [kunstmäßigen] Wirken, einschließlich desjenigen, welches als kunstmäßige Experimentierpraxis dazu dient, die praktische Gewißheit über das durch solche Eingriffe hinreichend zielsicher Bewirkbare zu erweitern). Oder aber sie referiert auf uneingeschränkt *alles*, was in Anspruch genommen wird in *jeder möglichen Weise* praktischer Selbstbestimmung leibhafter Personen, also in Anspruch genommen wird als die reale Möglichkeitsbedingung *aller* Selbstbestimmungsakte von Personen, also ihr *Sein* als leibhafte Personen, welches als solches unter der unabweisbaren Zumutung folgenreicher Selbstbestimmung steht. Offenkundig ist, daß beide Referenzen verschieden, jedoch nicht voneinander getrennt sind (die enggeführten implizieren die nicht enggeführte *de facto*; die nicht enggeführte manifestiert sich nur an enggeführten und zwar an ihnen *allen*); und ebenso, daß die enggeführten Referenzen erst im Lichte der nichtenggeführten Referenz *als* spezifisch enggeführte durchschaubar sind. Und offenkundig ist auch, daß die kommunikativen Bedingungen der Erreichung von Interaktantenkonsens für die Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ in enggeführter Referenz weniger anspruchsvoll sind als die für die Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ in nicht enggeführter Referenz. Denn Interaktantenkonsens über die Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ in enggeführter Referenz verlangt nur, daß allen Beteiligten die Verlässlichkeit von praktisch Gewissem durch die leibhaften Effekte von einzelnen bestimmten Weisen leibhaft-folgenreicher Selbstbestimmung (also von einzelnen Weisen leibhaftem Wirken) zu erleben gegeben werden, ohne daß dabei auch die dabei *de facto* implizit in Anspruch genommenen Bedingungen der Möglichkeit von leibhaft folgenreicher Selbstbestimmung überhaupt allen Beteiligten explizit erschlossen sein und kommunikativ ein Konsens über sie erzielt werden müßte; wohingegen ein kommunikativer Konsens über die Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ in nicht enggeführter Referenz als seine *notwendige* Bedingung verlangt, daß den Beteiligten die implizit immer schon in Anspruch genommene Möglichkeitsbedingung folgenreicher Selbstbestimmung leibhafter Personen auch explizit erschlossen und gegenwärtig ist, also eine *Erschlossenheitslage*, die als solche nicht immer schon erreicht und ihrerseits auch keineswegs schon die *hinreichende* Bedingung ist für einen durch das Reden über „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit nicht enggeführter Referenz kommunikativ erreichten Konsens.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß – angeregt durch den epistemologischen Sensualismus (etwa eines D. Hume) und kritischen Empirismus (eines I. Kant) – seit Mitte des 19. Jahrhunderts die Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit enggeführter Referenz dominierend geworden ist, also die Rede von einer „science“, „deren exemplarisches Modell die kunstmäßig (planvoll) experimentierenden und Experimente auswertenden Naturwissenschaft in ihren verschiedenen Disziplinen ist und deren epistemologischem Modell auch die nomologischen

Humanwissenschaften (Medizin, Soziologie und Psychologie) folgen.¹²⁵ Konsequenz:

- Für alle Beschäftigungen mit geschichtlichen Phänomenen des individuellen Gebrauchs der normativ Ziele setzenden Selbstbestimmungsfreiheit (also für alle „Geisteswissenschaften“, insbesondere für die Kunstwissenschaften) wird zweifelhaft, ob und in welchem Sinne von ihren Gegenständen ein „Wissen“ möglich ist, sie selber also „Wissenschaften“ sind.
- Wo die Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit enggeführter Referenz als alleinberechtigt herrscht, kann auch die „(transzendental)philosophische“ Reflexion auf die universalen Bedingungen der Möglichkeit folgenreicher Selbstbestimmung von Personen nicht mehr beanspruchen, zu „Wissen“ führende „Wissenschaft“ zu sein.¹²⁶
- Erst recht kann das „unmittelbare Selbstbewußtsein“ der Menschen, das ihr leibhaftes Personsein, nämlich ihr unhintergebares und unübersteigbares Bestimmtheit zu angemessener folgenreicher Selbstbestimmung, konstituiert, nicht mehr als Elementargestalt von „Wissen“, also als unmittelbare („primäre“¹²⁷) „praktische Gewißheit“ angesprochen werden; also nicht mehr als das, was nach Einsicht Schleiermachers das „religiöse“ Fundament aller möglichen leibhaften Selbstbestimmung, also auch allen „Wissens“, ist.¹²⁸
- Womit auch ausgeschlossen ist, daß die im unmittelbaren Zumutungscharakter des unmittelbaren Selbstbewußtseins leibhafter Personen fundierte Gewißheit des seine Verwirklichung verlangenden Guten selbst ein elementares „Wissen“, eine primäre Gewißheit ist, die auch Gegenstand von Reflexion, also „Wissen“ als Ergebnis einer „Wissenschaft“, sein könnte. Die Überzeugung vom Alleinberechtigtsein der Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit enggeführter Referenz führt – wie schon bei D. Hume und I. Kant – zur Bestreitung der Möglichkeit, daß „Normatives“, „Gesolltes“, genau: das verpflichtend-Gute, als „Wissen“ und Ergebnis von „Wissenschaft“ angesprochen werden kann.

Allerdings ist diese heute im Diskurs des Feuilletons (also der „Gebildeten“) erreichte quasi Alleinberechtigung des Redens von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit enggeführter Referenz ihrerseits das kontingente Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, der keinerlei Notwendigkeit eignet. Insbesondere kann dieser Zustand nicht damit gerechtfertigt werden, daß nur er der realen Differenz

¹²⁵ Vgl. als klassisches Exemplar: W. James (dazu: E. Herms, *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie* William James, 1977; auch Ders., *Das Christentum in der Wissensgesellschaft der Neuzeit* [o. Anm. 34]).

¹²⁶ Vgl. schon Kants eigene Zweifel am Status seiner Transzendentalphilosophie: KrV B 848–859 („Vom Meinen, Wissen und Glauben“).

¹²⁷ E. Herms, Art.: *Gewißheit: fundamentaltheologisch, dogmatisch, ethisch*, in: RGG⁴ III 909–914.

¹²⁸ S. o. Anm. 93.

zwischen der Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit enggeführter und nicht-enggeführter Referenz Rechnung zu tragen erlaube. Ganz im Gegenteil haben vielmehr in exemplarischer Weise alle Kantianer der ersten Generation, also die Fichte, Schleiermacher, Schelling und Hegel, gezeigt, daß erstens der epistemologische Status einer Transzendentalphilosophie wie der Kantischen nur dann zur Klarheit gebracht werden kann, wenn auch *ihre* Einsichten als „Wissen“ und das Ergebnis einer „Wissenschaft“ durchschaut und damit eine Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit nicht enggeführter Referenz etabliert wird; und daß zweitens erst und nur vermöge eines solchen Redens von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit nicht enggeführter Referenz überhaupt die enggeführte Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ *als solche*, also *nicht alleinberechtigte*, zu kommunizieren und damit dem herrschenden Eindruck ihres Alleinberechtigtheits kommunikativ – in öffentlicher Rede – und wirksam entgegengetreten werden kann als einer unbegründeten und gefährlichen, nämlich die Möglichkeiten öffentlicher Verständigung systematisch einschränkenden Präsumpion.¹²⁹

Wie also ist die Frage zu beantworten, ob für die Selbststeuerung der jedenfalls für ihre eigenen Träger unverzichtbaren christlich-religiösen Praxis „Wissenschaft“ möglich und unabdingbar sei? Die Beiträge vorliegenden Bandes möchten offenbar durchgehend in Schleiermachers Antwort einstimmen: „Ja“. Sind sie sich aber auch hinreichend darüber im Klaren, daß diese Antwort nur deshalb kohärent ist, weil die Referenz der Schleiermacherschen Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ *nicht enggeführt* ist? Sie bringt als kunstmäßig, also „wissenschaftlich“, hervorgebrachtes „Wissen“ *alle* diejenigen praktischen Gewißheiten zur Sprache, die aus dem Zustand ihrer primären interpersonalen Strittigkeit durch Dialektik, d. h. an einer von keinem einzelnen praktischen Interesse („Geschäfts“ interesse), sondern nur vom Interesse an gemeinsamem Wissen geleiteten kunstmäßigen Gesprächsführung, in den jeweiligen Zustand eines Konsenses zwischen den Gesprächspartnern gebracht sind; wobei a) die dialektisch zum Konsens zu bringenden praktische Gewißheiten sowohl das „physische“ Geschehen (also Gegenstände der „Naturwissenschaft“) als auch das „ethische“ Geschehen (also Gegenstände der „Geisteswissenschaft“) betreffen können, und b) für beide gegenstandsdifferenten praktischen Gewißheiten gilt, daß sie den Status von *sekundären* Gewißheiten haben, deren gemeinsames Fundament *primäre* Gewißheit ist, nämlich eine so oder so geartete „Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins“, also Religion (in irgendeiner ihrer möglichen positiven Gestalten). Für

¹²⁹ In der Tat gibt es eine Philosophie, die sich „nur ungerne als Wissenschaft“ ansprechen läßt. Ihre Vertreter stellen jedoch keineswegs, wie I. Dalferth meint (ders.; Gibt es eine wissenschaftliche Rede von Gott? In: M. Kleiner/H. Schulz, *Natur, Religion, Wissenschaft. Beiträge zur Religionsphilosophie Hermann Deusers*, 2017, 439–469, hier 446), die „klügeren Varianten“ des Faches dar, sondern nur die dem vorherrschenden Gerede unkritisch nachgebenden. „Klügere“ Varianten halten an der Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit nicht enggeführter Referenz fest.

Schleiermacher kommen als mögliche Mitglieder der Gemeinschaft des Wissens nur solche in Betracht, die zuvor schon Glieder einer religiösen Gemeinschaft sind.¹³⁰ Glieder einer eine besondere Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins, eben ihren „Gemeingeist“ kommunizierenden religiösen Gemeinschaft. Die Referenz seiner Rede von „Wissenschaft“ und „Religion“ impliziert, daß die „Kirchlichkeit“ der für die Selbststeuerung des christlichen Glaubens erforderlichen Selbstreflektion *selber* die Möglichkeitsbedingung ihrer „Wissenschaftlichkeit“ ist und damit diese auch verlangt. Denn Schleiermacher sieht, daß es überhaupt kein „Wissen“ gibt, das nicht in einer praktischen Gewißheit gründen würde, die nicht *über* dem Realen und nicht *jenseits* seiner sondern nur *innerhalb* des Realen existiert, dessen sie gewiß ist, also auch kein „Wissen“ oberhalb dieses Realen und jenseits von ihm, damit aber auch kein nicht perspektivisches (neutrales) und nicht sozial bedingtes (irgendwie parteiliches) Wissen, daß also „Wissen“ immer zwischen Perspektiven und Parteien strittig ist; als solches aber aufgrund der Isomorphie der universalen Bedingungen des Menschseins sprachlich kommunizierbar ist und in einem fürs Zusammenleben und Zusammenhandeln hinreichenden Maße auch teilbar (also öffentlich).

Im Kontext der Alleinberechtigungspräsumption einer Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit enggeführter Referenz entfällt jedoch die Anerkennung solcher originären Perspektivität und Parteilichkeit, also auch Kommunikationsbedürftigkeit und Kommunikationsfähigkeit von *allem*, was „Wissen“ heißen kann. Was als „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit enggeführter Referenz zur Sprache gebracht wird, wird als ipso facto – also weil es „wissenschaftliches Wissen“ ist – als überparteilich, aperspektivisch und somit auch unstrittig behauptet; gleichzeitig wird alles was darüber hinaus mit nicht enggeführter Referenz als „Wissen“ und „Wissenschaft“ zur Sprache gebracht wird, als partikuläre Überzeugung, deren Strittigkeit nicht überwunden werden könne und die deshalb nicht öffentliche, sondern nur private Bedeutung besitze, zurückgewiesen. Unter der Bedingung präsumptierter Alleinberechtigung eines Redens von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit enggeführter Referenz kann die Kirchlichkeit von Theologie, auf deren Boden von einer „Unverzichtbarkeit“ christlich-religiöser Praxis die Rede sein kann und muß, nur als mit ihrer „Wissenschaftlichkeit“ unvereinbar und ihre „Wissenschaftlichkeit“ nur als mit ihrer „Kirchlichkeit“ unvereinbar behauptet werden: Sowenig die Wissenschaft von der Musik musikalisch, die Wissenschaft vom Sport sportlich sein könne oder gar sein müsse, sowenig könne oder müsse gar „Wissenschaft“ vom Christentum selber „christlich“ sein.¹³¹

Wir haben aber gesehen: Als Dienst für eine „unverzichtbare“ religiöse Praxis, eben die christliche, in allen ihren Disziplinen kann Theologie sich nur kraft ihrer

¹³⁰ Vgl. E. Herms, Religion und Wahrheit bei Schleiermacher (o. Anm. 93).

¹³¹ Theologie erscheint als Wissenschaft „im Würgegriff der Kirche“: so Chr. Türcke, Im Würgegriff der Kirche. Muß ein Theologe Christ sein? Der Fall Lüdemann – ein Exempel, in: Die Zeit 1998, Nr. 41.

alle ihre Disziplinen kennzeichnenden „*Kirchlichkeit*“ verstehen. Die aber ist mit „*Wissenschaftlichkeit*“ nur vereinbar und verlangt danach, wenn am Recht einer Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit nicht enggeführter Referenz festgehalten wird – gegen die vorherrschende Präsump­tion der Alleinberechtigung solcher Rede mit enggeführter Referenz. Im vorliegenden Band rührt an diese Einsicht nur R. Anselm:

Er nennt nämlich eine Situation „paradox“, in der einerseits feststeht, daß „die Unverzichtbarkeit und auch die Besonderheit der Theologie [...] in ihrem Gegenstand, dem Christentum, begründet“ ist und nicht in „außerhalb der Christentumspraxis verorteten Gegenständen“, in der aber wir evangelische Theologen „versuchen [...] uns eben dadurch als akademische Theologen zu profilieren, daß wir uns – aus welchen Gründen und Motiven auch immer – ganz in die Methodik und die Sprache der säkularen Vernunft und damit in das Wissenschaftsparadigma der Gegenwart einfügen.“ (61f.).

Dieser Hinweis ist deshalb hoch bedeutsam, weil der Anlaß zu der Frage gibt, ob diese paradoxe – besser: widersprüchliche – Situation unvermeidbar ist oder überwunden werden kann. Letzteres ist der Fall. Der Widerspruch kann überwunden werden – nämlich dadurch daß die Alleinvertretungspräsump­tion der Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit enggeführter Referenz durch das Insistieren auf einer Rede von „Wissen“ und Wissenschaft“ mit nicht enggeführter Referenz zurückgewiesen wird. Dafür in der akademischen Öffentlichkeit zu werben, ist durchaus möglich und würde sogar Verbündete in den denjenigen Teilen der Philosophie finden, welche das neuzeitliche Programm der antimeta-physischen „Nominalisierung“ (Habermas) als irrig aufweisen und – kraft Insistieren darauf, daß auch die Möglichkeitsbedingungen aller menschlichen Selbstbestimmungsakte (einschließlich aller Wissensakte, Akte reflektierten „Wissens“) möglicher Gegenstand von reflektiertem Wissen sind – an Metaphysik als Sphäre möglichen „Wissens“ festhalten (im vorliegenden Band exemplarisch: Volker Gerhardt: 297f.). Das schließt allerdings argumentative Anstrengungen ein – und nicht zuletzt auch Opfer: nämlich den Verzicht auf – finanzielle und reputative – „Förderungen“, die an die Anerkennung des präsumptiven Alleinvertretungsanspruch der Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ mit enggeführter Referenz gebunden sind.

Werden diese Anstrengungen und Opfer verweigert, geht die „Wissenschaftlichkeit“ von Theologie unweigerlich auf Kosten ihrer „Kirchlichkeit“ und damit auch auf den Verlust des Anspruchs auf „Unverzichtbarkeit“ der Praxis, deren Verwehrung sie verhindern will. Das bestätigt der Blick auf den zweiten Teil der Tagungsbeiträge: die Perspektiven auf die evangelische Fakultätstheologie aus der Sicht von Wissenschaften, die nicht zur theologischen Fakultät gehören.

2. Die evangelische Fakultätstheologie aus der Sicht von Wissenschaften, die nicht zur theologischen Fakultät gehören.

Als solche Wissenschaften berücksichtigt vorliegender Band die Religionswissenschaft, die Sozialwissenschaften, die Kulturwissenschaft, die Kirchenrechtswissenschaft und die römisch-katholische Theologie.

2.1. Religionswissenschaft

Zunächst fällt dabei auf, daß die Religionswissenschaft, bevor sie ihren Blick von außerhalb der theologischen Fakultät auf diese wirft, zunächst als selber zur Fakultätstheologie gehörige Disziplin zu Wort kommt (durch Jürgen Mohn [181–191]) und kommentiert wird (durch Katharina Kuntert [193–197] und Cornelia Richter [199–203]).

Das ist Ausdruck der Tatsache, daß bis heute allgemeine Religionswissenschaft in manchen Fakultäten als sechste theologische Disziplin institutionalisiert ist (etwa in Basel, in Tübingen [vormals mit Schwerpunkt auf Missionswissenschaft], in Heidelberg, in München, in Leipzig [in der Zuspitzung auf Religionssoziologie]), so daß auch die „Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie“ eine eigene Fachgruppe „Religionswissenschaft“ umfaßt. Die Zugehörigkeit dieser Religionswissenschaft zur Fakultätstheologie läßt erwarten, daß auch dieses Fach den professionswissenschaftlichen Charakter aller theologischen Disziplinen aufweist, also wie alle andern auch a) die Arbeit der übrigen Disziplinen in fachspezifischer Fokussierung mitvollzieht, b) zur wechselseitigen Entlastung der Disziplinen beiträgt, damit c) auch zur einheitlichen Gemeinschaftsaufgabe aller Disziplinen der Theologie beiträgt, die, wie gesagt, darin besteht, auf wissenschaftlichem Wege, also im Lichte eines gemeinsamen „philosophischen“ Verständnisses vom „Wesen“ des Christentums dasjenige Wissen um *die geschichtlich-gegenwärtige reale Lebens- und Praxissituation der christlichen Gemeinschaft und ihrer Glieder* zu erarbeiten, die einen verantwortlichen konstruktiven Umgang mit diesem Gesamtleben ermöglicht und einen destruktiven zu vermeiden hilft, und daß schließlich d) auch in diesem Fach die *Kirchlichkeit* der Arbeit (ihr Vollzug auf dem Boden des Christentums) und ihre *Wissenschaftlichkeit* nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern sich in asymmetrischer Weise gegenseitig bedingen – nämlich so, daß die Kirchlichkeit der Arbeit (ihr Charakter als eine Weise der wissenschaftlichen Selbstreflexion des Christentums, die dessen Selbststeuerung ermöglicht) den spezifischen Realitätsbezug dieser wissenschaftlichen Arbeit gewährleistet, während umgekehrt die wissenschaftliche Arbeit dem aktuellen Selbstbewußtsein der christlichen Gemein-

schaft und ihrer Glieder zu seiner *konsensuellen*¹³² *expliziten* Gestalt verhilft, die allererst die interaktive Selbststeuerung der Gemeinschaft ermöglicht.

Tatsächlich erinnern Mohn (184f.) und Berner (231f.; 35ff.) daran, daß die theologische Disziplin „Religionsgeschichte“ bzw. „Religionswissenschaft“ zunächst genau dieses Profil eines unverzichtbaren Elements in der Theologie als professionsbefähigender Wissenschaft aufwies: Ebenso wie im 18. Jahrhundert die geschichtliche Selbsterfahrung der christlichen Gemeinschaft in den sich ausdifferenzierenden europäischen Gesellschaften zur Einsicht in die Notwendigkeit führte, die „Praktische Theologie“ als selbständiges Element im Konzert der Disziplinen der Professionswissenschaft „Theologie“ zu etablieren, ebenso war es am Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts abermals die geschichtliche Selbsterfahrung der christlichen Gemeinschaft – nämlich einerseits die durch den forcierten kolonialistischen Ausgriff der europäischen Gesellschaften induzierte Erfahrung, in einem globalen Kontext unterschiedlicher Kulturen zu existieren, und andererseits die Erfahrung der nicht zuletzt unter diesem Eindruck einsetzenden inneren weltanschaulich/religiösen Pluralisierung der europäischen Gesellschaften selber –, die nun verlangte, auch „Religionswissenschaft“ in Gestalt von „Religionsgeschichte“ als unverzichtbares Element der „Theologie“ als professionsbefähigender Wissenschaft auszubilden.

Mit weitreichendem Echo hatte einerseits Friedrich Max Müller (1823–1900) – unter dem Titel „Religion“ eine soziale Institution analog zur Institution „Sprache“ in den Blick fassend – das vergleichende Studium der östlichen Religionen „aus ihren Schriften“ begonnen¹³³ und andererseits James George Frazer (1854–1941) – auf dem Boden einer Einzeichnung von A. Comtes Gesetz der drei Stadien der Entwicklung des menschlichen Geistes in den Horizont von Charles Darwins Konzept der biologischen Evolution und somit unter dem Titel „Religion“ die auf das „magische“ Denken folgende und zum Verschwinden ins „rationale“ Denken bestimmte Übergangsstufe des menschlichen Geistes erblickend – die Religionen der Antike erforscht, als deren eine er auch das Christentum sah.¹³⁴ All dies gab dem alten, dann in der idealistischen Theologie¹³⁵ und Philosophie¹³⁶ explizit reflektierten Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft

¹³² Erst die *konsensuelle* Gestalt des aktuellen Selbstbewußtseins der christlichen Gemeinschaft ermöglicht deren interaktive Selbststeuerung. Und der Weg, auf dem dieser – stets flüssig bleibende – Konsens erreicht wird, ist die Kunst der „Dialektik“ (wie sie exemplarisch von Schleiermacher beschrieben wurde).

¹³³ F. M. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, 1873; ders., *Natural Religion*, 1888; ders., (Hg.), *Sacred Books of the East*, 1879–1904.

¹³⁴ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1890; 21900 (3 Bde.); 31907ff. [12 Bände].

¹³⁵ F. D. E.-Schleiermacher, *Glaubenslehre*² §§ 7–10.

¹³⁶ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion* [1821–1831], hg. von Philipp Marheineke, 2 1840, Jubiläumsausgabe Bde. 15 und 16, 1965.

von seiner geschichtlichen Existenz im Kontext anderer positiver Religionen¹³⁷ neue Schärfe und motivierte dazu, in die theologische Selbstreflexion der christlichen Gemeinschaft und ihrer Praxis auch deren Verhältnis zu den Gemeinschaften nichtchristlicher Religionspraxis aufzunehmen, und zwar unter der für den professionswissenschaftlichen Charakter der Theologie, zum verantwortlichen Leitungshandeln in der christlichen Gemeinschaft zu befähigen, unverzichtbaren Voraussetzung der Einheit von Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit ihrer Arbeit und unter der dafür ebenso unverzichtbaren gleichursprünglichen Doppelfrage a) nach dem Verhältnis zwischen dem „Wesen“ der Gemeinschaft christlicher Frömmigkeitspraxis zum „Wesen“ nichtchristlicher Frömmigkeitspraxis und ihrer Gemeinschaft und zugleich b) nach der geschichtlich-bestimmten gegenwärtigen Lage dieses Verhältnisses, von der das Leitungshandeln jeweils herausgefordert ist und der es gerecht zu werden hat. Mohn kommt auf diese in die theologische Fakultät integrierte und ihren professionswissenschaftlichen Grundcharakter teilende Religionswissenschaft nur in allgemeinen Hinweisen zu sprechen,¹³⁸ bringt aber mit dem Hinweis auf das 1909ff. in erster und 1998ff. in vierter Auflage erschienene Nachschlagewerk „(Die) Religion in Geschichte und Gegenwart“ (182) zutreffend in Erinnerung, daß seit jener Zeit, exemplarisch mit der auf alle theologischen Disziplinen ausstrahlenden „religionswissenschaftlichen Schule“, „Religionswissenschaft“ als gesamtheologische „Fragerichtung“ und „theoretische Perspektive“, an der *alle* Fächer der Theologie teilnehmen, ins Ganze der Fakultätstheologie integriert ist. Berner geht darüber hinaus, indem er an drei klassische Vertreter dieser in die Professionswissenschaft „Theologie“ integrierten „Religionswissenschaft“ erinnert: an Nathan Söderblom (1866–1931), Rudolf Otto (1869–1937) und Gerard van der Leeuw (1890–1950), und sein Rückblick läßt – besonders an Otto und van der Leeuw¹³⁹ – schön die Charakteristika erkennen, die sich just aus der Integration von Religionswissenschaft in die professionsbildende, zur verantwortlichen Selbststeuerung der christlichen Gemeinschaft befähigende, Wissenschaft „Theologie“ ergeben: Die Kirchlichkeit dieser religionswissenschaftlichen Forschung (ihr Verankertsein in weltanschaulicher Überzeugung und Interessen der christlichen Gemeinschaft, insbesondere in deren Verständnis von positiver Religion als offenbarungsfundierter Gewißheit des Absoluten, der Weltursprungsmacht), ihre Orientierung an einem nicht eng-

¹³⁷ Es herrschte vor: in der Antike das Bewußtsein vom paganen, hellenistisch-römischen, im Mittelalter das Bewußtsein vom jüdischen und islamischen Kontext, seit dem 17. Jahrhundert darüber hinaus das Bewußtsein vom Kontext der endogenen Naturreligionen, des Buddhismus, des Hinduismus und des Konfuzianismus.

¹³⁸ Es habe einmal neben dem außertheologischen auch einen „theologischen“ Fokus „auf die Religionstheoriebildung und die ekklesiozentrische Behandlung von Religionsgeschichte“ gegeben“ (185), ja sogar eine Situation von „Theologie als Leitdisziplin der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft“ (186).

¹³⁹ Gleiches gilt aber auch für Söderblom.

geführten Verständnis von „Wissen“ und „Wissenschaft“, nämlich dem im weitesten Sinne „phänomenologischen“ (232; vgl. auch 185), und ihr – für die verantwortliche Praxis der Leitung in einer religiösen Gemeinschaft, nämlich der Förderung und Beschützung dieser Gemeinschaft – unaufgebbares Interesse am (normative Orientierung gebenden) „Wesen“ der frommen Gemeinschaft, der christlichen ebenso wie der nichtchristlichen (vgl. besonders in Ottos Forschungen zum „Wesen“ der indischen Religion: 238¹⁴⁰). Und auch daran erinnert Berner, daß diese auf dem Boden der christlichen Gemeinschaft und ihrem Verständnis von Religion als offenbarungsfundierter Gewißheit des Absoluten stehende, also „kirchliche“ Religionswissenschaft keineswegs an Wahrnehmungen über den Horizont der eigenen Gemeinschaft hinaus gehindert war, sei es, daß Gestalten positiver Religion – eben das Ergriffensein durch Erfahrungen des Absoluten – auch jenseits institutionalisierter Religion (etwa in der Kunst) gesehen und anerkannt werden(236),¹⁴¹ sei es, daß die Kontingenz der christlichen Erfahrung des Absoluten gegenüber möglichen anderen nichtchristlichen durchschaut und respektiert wird (236).¹⁴² Besonders das Werk Rudolf Ottos bezeugt sein Beeinflußtsein durch Schleiermacher nicht nur durch Ottos Neuausgabe der Erstauflage von Schleiermachers Reden (1899), sondern nicht weniger auch durch die Integration von Religionswissenschaft in das von Schleiermacher grundgelegte Verständnis von Theologie als professionsbefähigender Wissenschaft.

In analoger Weise hätte auch der Blick auf die „Theologie aus der Perspektive der Sozialwissenschaften“ Anlaß für die Erinnerung daran gehabt, daß – einsetzend mit den grundlegenden Reflexionen der Reformation auf die unaufheb- bare Differenz und den unlöslichen Zusammenhang zwischen Glaubensgemein- schaft und bürgerlicher (staatlicher) Gemeinschaft¹⁴³ und dann spätestens mit Schleiermachers fundamentalanthropologisch/ethisch-fundiertem kategorialen Konzept der Differenz und des Zusammenspiels der vier funktionsdifferenten Gemeinschaften des Rechts, des Verkehrs, des Wissens und der Religion und seiner von dieser kategorialen Konzeption geleiteten Etablierung der „Statistik“, d. h. der historisch, also „empirisch“, verfahrenen Erkenntnis und Beschreibung der jeweiligen geschichtlich-bestimmten aktuellen Gegenwartslage der christlichen Gemeinschaft in den aktuellen Gliederungen der Gesamtgesellschaft – die wissen- schaftliche Beschäftigung mit Begriff und geschichtlicher Realität von *Gesellschaft im ganzen* als unverzichtbares Element im Curriculum der Theologie als profes-

¹⁴⁰ R. Otto, Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum. Vergleich und Unterschied, 1930.

¹⁴¹ G. van der Leeuw, Vom Heiligen in der Kunst, 1957.

¹⁴² R. Otto, Religionskundliche und theologische Aussagen, in: Ders., Das Gefühl des Übersinnlichen (Sensus Numinis), 1932.

¹⁴³ Vgl. E. Herms, Melanchthons Gesellschaftsverständnis mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses Religion/Politik, in: Ders., Erfahrung und Metaphysik. Lektüren aus Theologie, Philosophie und Literatur, 2018, 1–24.

sionsbefähigender Wissenschaft anerkannt und ihr ihr Ort im theologischen Curriculum zugewiesen war; sowie darüber hinaus dann auch für die Erinnerung daran, daß sich – veranlaßt durch die Erfahrungen mit dem Umbruch von der ständischen zur Industriegesellschaft und den damit verbundenen sozialen und kulturellen Umschichtungen – immer wieder Vertreter der Theologie als professionsbefähigender Wissenschaft dieser gesamtgesellschaftlichen Entwicklung und den in ihr steckenden Herausforderungen für die christliche Gemeinschaft und ihre Leitung zugewendet haben, wenn auch mit sehr unterschiedlichen Interessen und Ergebnissen: von A. v. Oettingen (1827–1905), über M. v. Nathusius (1843–1906), E. Troeltsch (1865–1923), G. Wünsch (1887–1964), H.-D. Wendland (1900–1992), A. Rich (1910–1992) bis hin zu T. Rendtorff (1931–2016); und schließlich auch für die Erinnerung daran, daß es hier und dort (Münster und Tübingen) sogar zur Etablierung eines „Instituts für christliche Gesellschaftslehre“ innerhalb der theologischen Fakultät kam¹⁴⁴ und noch heute zur Theologischen Fakultät Basel auch ein Lehrstuhl für „Religions- und Kirchensoziologie“ gehört – Inhaber: Gert Pickel.

2.2. Sozialwissenschaften

Diese Geschichte einer kategorialen Besinnung auf die Stellung und Funktion von religiöser (exemplarisch: der christlichen) Gemeinschaft innerhalb der Gesamtgesellschaft und der historisch-empirischen Erforschung der jeweils geschichtlich-bestimmten Gegenwartsgestalt dieses Verhältnisses (in einer „Statistik“ im Schleiermacherischen Verständnis) als wesentlich hinzugehörig zur Theologie als „positiver“ Wissenschaft, die zur professionellen Selbststeuerung des christlichen Lebens befähigt, kommt jedoch in Pickels Blick auf die „Theologie aus der Perspektive der Sozialwissenschaft“ mit keinem Wort zur Sprache. Und auch die Religionswissenschaftler Mohn und Berner erwähnen die Beschäftigung mit außerchristlichen Religionen auf dem Boden von Theologie als zur professionellen Selbststeuerung des christlichen Lebens befähigender Wissenschaft – und damit auch auf dem Boden der für diese Wissenschaft konstitutiven Einheit von Kirchlichkeit und einem nicht referentiell eingeführten Verständnis von „Wissen“ und „Wissenschaft“ – nur als eine inzwischen Geschichte gewordene, überwundene, heute nicht mehr existente Erscheinung. Die Referate Mohn, Berner und Pickel konvergieren in drei Hinsichten:

Erstens in dem Hinweis darauf, daß beide – Religionswissenschaft und Sozialwissenschaft – grundsätzlich außerhalb der Theologie institutionalisiert sind (185, 187, 232), und zwar die Soziologie seit ihren Anfängen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Frankreich (184f.), die Religionswissenschaft seit ihrer „Emanzi-

¹⁴⁴ Inzwischen sind beide Institute in „Institut für Ethik“ umbenannt worden. Verf. dieses hält seinen eigenen Antrag auf diese Umbenennung des Tübinger Instituts rückblickend für zwar verständlich, aber sachlich nicht gründlich genug durchdacht.

pation von der Theologie“, die schon im 19. Jahrhundert begann (231 [Frazer]) und in der Mittedes 20. Jahrhunderts definitiv geworden ist (185, 186, 228).

Zweitens konvergieren sie in dem Hinweis darauf, daß der Gegenstand jeder dieser beiden Wissenschaften auch den der anderen in spezifischer Weise einschließt: „Religion“ kann spätestens seit der „kulturwissenschaftlichen Wende“ der Religionswissenschaft gar nicht anders denn als die *soziale* Praxis der Kommunikation von Lebenssinn im weitesten Sinne in Betracht kommen (188f., 228), und „Religion“ (in welchem genauen Verständnis der Sache auch immer) gehört bekanntermaßen zu den Gründungsthemen der Soziologie (246) und ist ihr als wesentliches Thema auch nie abhanden gekommen (Weber [184f., 232, 246], Luckmann [247]).

Drittens konvergieren die Referate in dem Hinweis darauf, daß in beiden humanwissenschaftlichen Fächern inzwischen ein vom Modell der nomologischen Naturwissenschaften, der „sciences“, inspiriertes referentiell enggeführtes Verständnis von „Wissen“ und „Wissenschaft“ exklusiv geltend geworden ist.

Dessen wesentliche Züge treten in den drei Beiträgen, besonders in G. Pickels Beschreibung des bei Sozialwissenschaftlern verbreiteten Verständnisses von „objektiver Wissenschaft“¹⁴⁵ (249-251), in luzider Deutlichkeit hervor:

a) Der „Religion“ titulierte direkte Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnisbemühung ist in beiden Disziplinen¹⁴⁶ eine soziophysische (eine soziokulturell kontextuierte leibhaftige), also sinnlich beobachtbare und aufzeichnenbare, Interaktion zwischen Menschen – keineswegs stets formell-institutionalisierter, sondern durchaus auch informeller Art –, deren Effekt der *Aufbau von lebens- und weltanschaulich orientierendem Sinn* ist (188) und die somit als „ein ‚hyperkomplexes‘ Feld von Orientierungen, Kommunikationen, Gemeinschaftsstiftungen usw. in einer erweiterten, offenen und damit heuristischer Perspektive konzipiert“ wird (189), an der jeder Einzelne auf strikt *individuelle* Weise partizipiert (189).

b) Dieses beobachtbare und beschreibbare soziophysische Geschehen schließt den Beobachter *nicht ein*, bzw. umgekehrt: an diesem von ihm beobachteten und beschriebenen Geschehen nimmt der beobachtende Wissenschaftler selber *nicht teil*. Aus der Sicht beider Disziplinen ist diese „Distanz zum Forschungsobjekt“

¹⁴⁵ Pickel betont (249 Anm. 15), nur eine solche verbreitete Meinung nachzuzeichnen, kennt und anerkennt also auch andere Positionen und läßt vor allem offen, wieweit er das referierte verbreitete Selbstverständnis von Sozialwissenschaftlern selber teilt. Im vorliegenden Zusammenhang ist aber gerade dies unter Sozialwissenschaftlern verbreitete Verständnis von objektiver Wissenschaft, das Pickel nachzeichnet, von sachlichem Interesse und muß genau nachverstanden werden.

¹⁴⁶ In der Soziologie seit ihren Anfängen, in der Religionswissenschaft seit deren „kulturwissenschaftlicher Wende“, mit der sie sich von der Betrachtung „religiöser Gegenstände“ wie „Gott, Götter, Heiliges oder Sakrales oder dem Apriori religiöser Erfahrungsmöglichkeiten“ verabschiedet hat (188).

(genau: diese Externalität des Forschers gegenüber seinem Objekt) das „Zentrum wissenschaftlicher Forschung, ja von Wissenschaftlichkeit“ überhaupt (249, 188).

c) Noch deutlicher schlägt die Anlehnung an das naturwissenschaftliche nomologische Modell „objektiver Wissenschaft“ in der *methodischen Grundregel* beider Disziplinen durch: Beide Disziplinen gewinnen ihre auf „Empirie“ gestützte Erkenntnis durch ein Sammeln und Auswerten von Daten, welches, von „Theorie“ geleitet, „Hypothesen über Wirkungszusammenhänge“ bildet und prüft und auf diesem „analytischen“ Wege die „Konstruktion von Thesen und universalen Antworten“ erbringt (249f.).

d) Dies steht für Pickel im Gegensatz zu dem noch immer in der Theologie verbreiteten „*historischen Erklärungsansatz*“ (250). Das überrascht zunächst, weil ja auch dem Gegenstand aller „empirischen“ Humanwissenschaften Prozessualität und Wandel eignet. Dennoch besteht tatsächlich ein Gegensatz in zwei Punkten, in einem, der explizit benannt wird, dann aber vor allem in einem damit implizierten aber unbenannt bleibenden. Der erste, explizit benannte Punkt: Während empirische Humanwissenschaftler – nach dem Vorbild der empirischen Naturwissenschaften – auch vom sozialen Wandel annehmen, daß er universalen Gesetzen unterworfen ist, aufgrund dieser Annahme nach Erkenntnis solcher Gesetze streben und daher „Erklärungsmodelle mit konzeptionellem bis universalem Erklärungscharakter“ proponieren, steht die bei Theologen vorherrschende Auffassung des Wandels, dem alles unterliegt, näher bei einer „Kontingenzen der Entwicklung stark betonenden Geschichtswissenschaft“ (250).

Die naheliegende Frage, welche Gründe die hier apostrophierte Geschichtswissenschaft hat, das Bestimmte des Wandels durch *Kontingenz* stark zu betonen, darf hier zunächst unbeantwortet bleiben. Vorrang gebührt nämlich der Feststellung, wie diese Geschichtswissenschaft den Wandel den sie beschreibt, eben „Geschichte“, überhaupt konzeptualisiert: Sie faßt die Prozessualität von „Geschichte“ als eine solche auf, die *beide* – Beobachtungsgegenstand und Beobachter – *umgreift*, also *ausschließt*, daß der Forscher an dem erforschten Gegenstand nicht teilhat, was genau *diejenige* Externalität des Beobachters zum beobachteten Gegenstand ausschließt, die nach verbreitetem Selbstverständnis der „empirischen“ Humanwissenschaften gerade konstitutiv ist für „objektive Wissenschaft“, bzw. „wissenschaftliche Objektivität“.

Dann fragt sich, wodurch diese „Geschichts“wissenschaft sich befugt, ja dazu verpflichtet findet, die Externalität von Beobachtungsgegenstand und Beobachter zu verneinen. Antwort: Sie sieht sich dazu genau dadurch befugt und verpflichtet, daß sie aufgrund des Festhaltens an einem nicht enggeführten Verständnis von „Wissen“ und „Wissenschaft“¹⁴⁷ an der unmittelbaren Erkennbarkeit und Wißbar-

¹⁴⁷ Das ließe sich an allen Klassikern des Historismus, etwa: G. Droysen, W. Dilthey, F. Meinecke, zeigen. Dasselbe zeigt sich auch an der Historik Reinhard Kosellecks: sobald man sich nämlich auf die Eigenart und die Möglichkeitsbedingung des unlöslichen

keit auch der *universalen Möglichkeitsbedingung aller menschlichen Selbstbestimmungsakte* festhält, an welcher *beide* teilhaben: jeder Autor geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis *und* ein jeder seiner möglichen geschichtlichen Erkenntnisgegenstände; wobei mit der Einsicht Ernst gemacht wird, daß diese universale Möglichkeitsbedingung nichts anderes ist, als das ihm-selber Gegenwärtigsein (Erschlossen-sein) des Menschen als leibhafte, zur innerweltlichen Selbstbestimmung bestimmte leibhafte Person (Egoität), dessen Dauern, welches seine Egoität konstituiert und trägt, er als ein kontingent angefangenes, ihm von Anfang bis Ende („in principio usque ad finem“) gewährtes, also kontingentes, radikal erleidet.¹⁴⁸

In ihrem *konkreten* Selbstverständnis konzeptualisiert die Geschichtswissenschaft ihren Gegenstand, „Geschichte“, als die Prozessualität dieses Geschehens, das alle möglichen Gestalten menschlicher Lebensgegenwart umgreift und in der *konkreten* Fülle seines Gehalts, die den Forschungsgegenstand des Geschichtswissenschaftlers ausmacht, stets auch die Gegenwart des Forschers, von der aus das Ganze überhaupt erst zugänglich ist, einschließt. Durch dieses ihr konkretes Selbstverständnis findet sich die Geschichtswissenschaft sachlich dazu verpflichtet, unter Verzicht auf die Annahme objektiver Externalität von Gegenstand und Beobachter vielmehr die objektive Teilhabe des Beobachters an dem beobachteten Geschehen und damit beides zugleich anzuerkennen: die unvermeidliche individuelle *Perspektivität* des Forscherblicks auf seinen Gegenstand, und dies eben aufgrund des unvermeidlichen *Involviertseins* des Beobachters in seinen Gegenstand, welches ipso facto auch sein *Engagiertsein* durch diesen seinen Gegenstand ist.

Damit aber ist die Unterscheidung von aperspektivischer Objektivität der Fakten auf der einen und persönlichem Werturteil auf der anderen Seite à la Max Weber nur noch kraft – selbst engagierter – Abstraktionsakte, also realiter gar nicht mehr möglich. Vielmehr ist dem Forscher durch sein eigenes Involviertsein in Geschichte durch Geschichte, welches seine eigene Lebensgegenwart konstituiert und trägt, nur noch geboten und möglich, sein Verhältnis zu all dem *Anderen*, in das er sich durch dieses sein Involviertsein durch Geschichte in Geschichte gesetzt findet, also zu seiner synchronen und diachronen, sozialen und physischen *Umwelt*, angemessen zu bestimmen (erkennend und handelnd, „symbolisierend“ und „organisierend“), und zwar durch nichts anderes als durch *sein eigenes Verstehen seiner selbst im Verhältnis zu allem ihm in seiner eigenen Gegenwart durch Geschichte vorgegebenen Anderen*. Vorbei an solchem innergeschichtlich perspektivischem und engagiertem selbst-sich-selber-Verstehen im vorgegebenen Verhältnis zu geschichtlich (prozessual) Anderem ist gar kein Erkennen und Wissen von geschichtlich Anderem möglich.¹⁴⁹

asymmetrischen Wechselverhältnisses zwischen Erinnerung und Erwartung besinnt, das im Zentrum der geschichtstheoretischen Überlegungen Kosellecks steht.

¹⁴⁸ Vgl. E. Herms ST § 7.

¹⁴⁹ Nota bene bei Licht besehen eben auch nicht zur physischen Prozessualität.

Womit sich zeigt: Diese zuletzt skizzierte, in der Theologie noch immer verbreitete, Konzeptualisierung von Wandel als „Geschichte“ ist fundiert in einem nicht enggeführten Verständnis von „Wissen“ und „Wissenschaft“, das als deren Gegenstand auch den Wissenden und sein Wissen selber nicht nur zuläßt, sondern ihn als den unmittelbaren und ersten, den Zugang zu allen anderen Gegenständen eröffnenden Gegenstand anerkennt.¹⁵⁰ Und gegen die in den empirischen Humanwissenschaften grundlegende Konzeption des Wandels als einem *zuerst und zuletzt* durch universale Gesetze bestimmten verhält sie sich genau deshalb abweisend, weil diese von einem Konzept von „Wissen“ und „Wissenschaft“ lebt, das enggeführt ist, indem es als Gegenstände des Wissens nur solche zuläßt, die zum Wissenden und seinem Wissen im Verhältnis der Externalität stehen; denn eben dieses Konzept von „Wissen“ und „Wissenschaftlichkeit“ schließt die Erkenn- und Wißbarkeit der *Möglichkeitsbedingung* unserer aktiven (erkennenden und gestaltenden, „symbolisierenden“ und „organisierenden“) Selbstbestimmung und *deren kontingenten Gewährteins* aus.

e) Weil – und soweit¹⁵¹ – jedoch die Religions- und Sozialwissenschaft auf die skizzierte Annahme der gegenseitigen Externalität von Beobachter und Beobachtungsgegenstand festgelegt ist, die im enggeführten Verständnis von Wissen und Wissenschaft gründet, ergeben sich für sie folgenreiche Konsequenzen.

I Der Sinnhorizont, in welchem sich der Beobachter (der Religions- bzw. Sozialwissenschaftler) bewegt, ist nicht nur irgendwie *verschieden* vom, sondern schlechthin *indifferent* gegenüber dem Sinnhorizont, in welchem sich die beobachtete Interaktion bewegt, bzw. gegenüber dem Sinnhorizont, der durch sie seinen einzelnen Teilnehmern kommuniziert und von ihnen angeeignet wird. Das hebt insbesondere Berner nachdrücklich hervor: In der Religionswissenschaft sei „von Beginn an“ „das Bekenntnis zu einer [verstehe unbegrenzten] Pluralität der (weltanschaulichen) Standpunkte [auf seiten der Wissenschaftler]“ „gegeben“ gewesen und weiterhin gegeben (237).¹⁵² Das

¹⁵⁰ Womit deutlich ist: Die nicht enggeführte Weite von „Wissen“ und „Wissenschaft“, die in den Gegenstandsbereich von „Wissen“ und „Wissenschaft“ auch den Wissenden und seine Wissensaktivität selber einschließt, impliziert auch eine konstitutive Differenz und asymmetrische Wechselbeziehung zwischen zwei Arten des gegenstandsbezogenen (d.h. „objektiven“) Wissens: die Differenz zwischen Wissen über den Wissenden und seinem Wissen selber und Wissen über seine (soziophysische) Umwelt. Zwischen beiden herrscht die asymmetrische Wechselbeziehung, daß das Umweltbewußtsein (Umweltwissen) durch das Selbstbewußtsein (Selbstwissen) ermöglicht, also vermittelt, ist und das unmittelbare Selbstbewußtsein durch das in ihm fundierte Umweltbewußtsein (Umweltwissen) in seiner jeweiligen Individualität inhaltlich mitbestimmt ist.

¹⁵¹ Ich erinnere an Pickels Reservation, daß das von ihm beschriebene Verständnis von „objektiver Wissenschaft“ in den Sozialwissenschaften nur „weithin“ herrsche.

¹⁵² In der Tat bietet dafür schon Frazer das klassische Beispiel, der auf dem Standpunkt der Gültigkeit des evolutionsbiologisch gerahmten comteschen Dreistadiengesetzes den

schließe zwar nicht aus, daß dieser eigene weltanschauliche Standpunkt des Wissenschaftlers sein Interesse am Gegenstand spezifisch präge und demgemäß auch die Auswahl der Aufmerksamkeit verdienenden Materials bedinge, wohl aber, daß er seinen Gegenstand nach Maßgabe seiner weltanschaulichen Überzeugung sachlich zu beurteilen habe (beurteilen könne und dürfe) (237f.)¹⁵³ – lediglich Beurteilungen nach allgemeinen „ethischen“ Maßstäben seien möglich und ggf. auch erforderlich (241ff.).¹⁵⁴

Mehr noch: Soweit nicht einzusehen ist, daß nicht eine analoge Externalität wie zwischen dem Religionswissenschaftler und der von ihm studierten sinnstiftenden Interaktion (genannt: „Religion“) auch zwischen jedem Teilnehmer dieser Interaktion und dem ihn aus dieser erreichenden „input“ besteht, ist auch davon auszugehen, daß durch solche Interaktion nichts anderes als eine *unabsehbare Pluralität von rein individuellen Sinnpositionen* zustandekommt und somit Bezeichnungen im Singular wie „das Christentum“, „der Islam“, „der Buddhismus“ nur leere Namen sind (238f.). Die studierten Interaktionen kommen nicht als solche in den Blick, die eine innerliche Gemeinschaft (einen „Geist“: Schleiermacher) konstituieren, sondern nur eine unübersehbare Vielzahl von innerlich isolierten Sinnpositionen, die außer dem Ritus der physischen Interaktion nichts miteinander verbindet (238¹⁵⁵).

- II Diese Annahmen von a) der Externalität zwischen physisch-objektiver Interaktion und jedem individuell sinnbildenden Einzelteilnehmer sowie von b) der Externalität zwischen Religionspraxisbeobachter und beobachteter Religionspraxis schließen durch sich selber aus: a) die Annahme, daß es überhaupt so etwas wie alle einzelnen Teilnehmerpositionen übergreifendes „Wesen“ einer religiösen Praxis („des Christentums“, „des Islams“, „des Buddhismus“ etc.) geben könnte und gibt, sowie b) auch die Annahme, daß so etwas wie das „Wesen“ einzelner Religionspraktiken („des Christentums“, „des Islams“, „des Buddhismus“ etc.) vom Religionswissenschaftler erkannt werden könnte (239–

mit dessen Absolutsetzung von Welt unvereinbaren Schöpferglauben des antiken Judentums und Christentums studiert und beschreibt.

¹⁵³ Was freilich nur insoweit zutreffen kann, als der weltanschauliche Standpunkt des Beobachters nicht für diesen selber einen exklusiven Gültigkeitsanspruch besitzt (wie das jedoch beispielsweise schon bei Frazer der Fall war).

¹⁵⁴ Berner verweist hierzu auf die frühneuzeitliche und jüngste ethische Beurteilung von Praktiken des kirchlichen Christentums am Maßstab der Menschenrechte. Solche Beurteilung erfolgt nach Maßstäben des Beobachters, nicht nach solchen seines Gegenstandes – was ebenfalls seinen Grund in der Externalität des Wissensgegenstandes gegenüber dem Wissenschaftler hat, die diesem nicht nur solche „Rücksichtslosigkeit“ gegenüber seinem Gegenstand *erlaubt*, sondern für ihn *gar nichts anderes* als solche Rücksichtslosigkeit *zuläßt*, ihn zu ihr *verurteilt*.

¹⁵⁵ Bezugnahme auf: Pierre Bourdieu, Genese und Struktur des religiösen Feldes, in: Ders., Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5, hg. von F. Schultheis/St. Egger, 2011, 30–90, 59f.

341). Mit der Annahme des „Wesens“ einer Religion werde, so Berner, stets der Schritt aus der Religionswissenschaft in die „Theologie“ (die christliche, die islamische, die buddhistische) getan.

- III Wir haben nun aber gesehen, daß nicht absehbar ist, daß und wie die Wahrnehmung von praktischer Verantwortung für irgendeinen Zusammenhang religiöser Praxis anders als im Lichte einer de facto angemessenen Einsicht in dessen „Wesen“ möglich sein könnte. Somit schließt die religionswissenschaftliche Verabschiedung sowohl der Annahme der *Realität* des „Wesens“ irgendeines Zusammenhangs von Religionspraxis als auch und erst recht der *Erkennbarkeit* des Wesens einer solchen Religionspraxis zugleich auch die Verabschiedung schon der Annahme ein, daß es überhaupt eine verantwortliche *Teilnahme* an einem Zusammenhang von Religionspraxis geben könne und gibt, und erst recht die Verabschiedung der Annahme, daß es eine Teilnahme an einem Zusammenhang von Religionspraxis *in verantwortlicher Leitungsposition* geben könne und gibt. Womit ipso facto auch die Annahme ausgeschlossen ist, Religionswissenschaft könne zur Begründung der Fähigkeit, *Verantwortung*, und zwar *leitende* Verantwortung für irgend-eine Religionspraxis zu übernehmen, beitragen.
- IV Damit ist aber erstens fraglich, ob und wie Religions- bzw. Sozialwissenschaft (und Humanwissenschaft überhaupt), sofern sie einem Verständnis von „objektivem Wissen“ und „wissenschaftlicher Objektivität“ verpflichtet sind, das von der Annahme der Externalität zwischen Wissensgegenstand und Wissensvollzug lebt, überhaupt zur Begründung der Fähigkeit beitragen, an irgendeinem Zusammenhang sozialer Praxis verantwortlich und in verantwortlicher Leitungsposition teilzunehmen. Und fraglich ist zugleich auch, ob der Betrieb einer von der skizzierten Externalitätsannahme lebenden Humanwissenschaft selber verantwortliche Teilnahme an irgendeinem Bereich gesellschaftlichen Interaktion sein *kann*, sein *will* und somit auch *ist*.

Diese Frage kann hier unbeantwortet bleiben. Festzuhalten aber ist, daß der bei Mohn, Berner und Pickel sichtbar werdende Typ von „empirischer“ Humanwissenschaft als „science“artiger Praxis einer nomologisch orientierten Sammlung und Auswertung von Daten mit der ihn insgesamt beherrschenden Grundannahme der Externalität von Beobachtungsgegenstand und Beobachtung diejenige nicht derartig enggeführte Referenz von „Wissen“ und „Wissenschaft“ *ausschließt*, welche umgekehrt schlechterdings grundlegend ist für eine „positive“ Wissenschaft im Sinne Schleiermachers, deren Studium unerlässlich ist für die Begründung der Fähigkeit, an einem sozialen Kommunikationszusammenhang (hier: dem Kommunikationszusammenhang einer spezifischen Religionspraxis, nämlich der christlichen) in *verantwortlich leitender* Position *teilzunehmen*. Womit dann die in unserem Zusammenhang zentrale Frage im Raum steht: Ob überhaupt und gegebenenfalls wie Theologie sich zu diesem Typ von empirischer Humanwissen-

schaft (Religionswissenschaft, Sozialwissenschaft, aber auch Psychologie [die im vorliegenden Band erstaunlicherweise keine Berücksichtigung findet]), der das für sie, die Theologie, konstitutive nicht enggeführte Verständnis von „Wissen“ und „Wissenschaft“ programmatisch zugunsten des auf die Externalität von Wissensgegenstand und Wissen enggeführten Verständnisses zurückweist, zu verhalten hat, ob und gegebenenfalls wie sie ihn in ihre eigene Arbeit integrieren bzw. zumindest für sich fruchtbar machen kann. Und diese Frage kann in unserem Zusammenhang nicht unbeantwortet bleiben.

2.2.1. Das Verhältnis der empirischen Humanwissenschaften (Religionswissenschaft, Sozialwissenschaft) zur Fakultätstheologie

Die Sicht auf die Theologie und das Verhältnis zu ihr auf Seiten der empirischen Religions- bzw. Sozialwissenschaft ist bei deren drei Vertretern im vorliegenden Band, Mohn, Berner und Pickel, eindeutig fokussiert auf Möglichkeiten einer Zusammenarbeit, auf die jedenfalls Mohn und Pickel die Theologie heute auch – und zwar um ihres Ansehens in der Gemeinschaft der Wissenschaften und um ihrer berufsbefähigenden Leistungskraft willen (259, 260) – unausweichlich angewiesen sehen:

- Mohn sieht die Theologie darauf angewiesen, ihrerseits die Perspektive der modernen, kulturwissenschaftlich gewendeten Religionswissenschaft aufzunehmen, sofern sie nicht darauf verzichten will, auch das Christentum und ihren eigenen christlichen, also selber religiösen, Status (187,¹⁵⁶ 189¹⁵⁷) zu erfassen. Denn: Der Zugriff „auf den Religionsbegriff und damit auf die Religionslandschaft“ kommt nicht „exklusiv“ der Professionswissenschaft Theologie zu – ebenso wenig übrigens wie der Jurisprudenz, um eine andere einer spezifischen Profession gewidmeten Wissenschaft zu nennen (ebd.) –, sondern es sei eben niemand anderes als die kulturwissenschaftlich gewendete Religionswissenschaft, die gegenwärtig diejenige nicht selbst schon von vornherein „mit religiösen Anliegen infizierte“ „Außenperspektive auf das gegenwärtige religiöse Feld“¹⁵⁸ im „Wissenschaftsraum“ biete, welche von der Theologie „benötigt“ werde, „wenn sie sich selbst auch als Religion noch will reflektieren können“ (187). Für eine Theologie, die die sich so verstehende (also kulturwissenschaftlich gewendete) Religionswissenschaft in eine „gemeinsame Enzyklopädie“ (190) aufnimmt, ergeben sich somit „partizipative Projekte“ (189), die von

¹⁵⁶ Im „Kontext der gegenwärtigen Religionslandschaft“ sollte „theologische Enzyklopädie“ „sich selbst auch als Religion noch [...] reflektieren können.“

¹⁵⁷ Der Kontext der gegenwärtigen Religionslandschaft ist „letztlich auch der Kontext einer theologischen Enzyklopädie“, wenn und soweit „die Theologie ihre Selbstbeschreibung als Religion, als Bestandteil von Religionsgeschichte für relevant hält.“

¹⁵⁸ Also unter Wahrung des „wissenschaftliche Objektivität“ begründenden Prinzips der Externalität der Wissensgegenstände gegenüber ihrem Gewußtwerden.

eben der offenen, jede Engführung und jede Begrenzung vermeidende (190) Weite desjenigen Redens von „Religion“¹⁵⁹ geleitet sind, die die kulturwissenschaftlich gewendete Religionswissenschaft ihrer eigenen Arbeit zugrunde legt. Mohn rechnet offenbar mit der Einheit des „Wissenschaftsraums“, also auch mit seiner Homogenität, nämlich als Raum von „objektiver Wissenschaftlichkeit“ vermöge der durchgehaltenen Externalität der Wissensgegenstände gegenüber dem Wissenschaftsvollzug, und er spricht innerhalb dieses Raumes nicht den für spezielle Professionen zuständigen Wissenschaften Jurisprudenz und Theologie, sondern nur der „kulturwissenschaftlich“ gewendeten Religionswissenschaft die Kompetenz für das angemessene Reden von „Religion“ zu. Daraus ergibt sich, daß jedes „partizipative“ Projekt der Theologie – und übrigen natürlich auch der Jurisprudenz – mit dieser Religionswissenschaft realiter nur in Gestalt der Übernahme von deren Paradigma, ihrem Gegenstands- und Methodenverständnis, möglich ist. „Partizipative Projekte“ dieser Art, in denen also die Theologie selber das Paradigma der „kulturwissenschaftlich“ gewendeten Religionswissenschaft übernimmt, sind aus der Perspektive Mohns möglich und zu erwarten.

- Berner sieht keinerlei Kooperationsprobleme der Religionswissenschaft mit der Theologie, die er einfach als „eine der benachbarten Kulturwissenschaften“ sieht und erfahren hat (226). Jedenfalls, sofern es sich dabei um „historisch und/oder empirisch arbeitende“ Theologie handelt. Verständnis zeigt er aber auch für eine Theologie, die sich von der („kulturwissenschaftlich“ gewendeten) Religionswissenschaft abgrenzt, weil sie „nicht (nur) historisch und/oder empirisch“ arbeitet, sondern „von Gott, Glaube oder Religion *christlich* und damit *anders*“ redet als die „Religionswissenschaften, nämlich so, daß normative Folgen für die Orientierung menschlichen Lebens im Lichte des christlichen Glaubens zur Darstellung und zur Geltung kommen“ (230).¹⁶⁰ Was jedoch umgekehrt zugleich einschließt, daß sich die „kulturwissenschaftlich“ gewen-

¹⁵⁹ Mohn spricht auch im Blick auf die kulturwissenschaftlich gewendete Religionswissenschaft noch durchgehend von deren „Religionsbegriff“. Wenn und solange man unter einem Wort, das einen „Begriff“ ausdrückt, erwarten muß, daß seine Referenz auf eine spezifische Klasse von Erscheinungen explizit geklärt wird (via phänomenorientierter Einführung oder stipulativer Definition), kann man jedoch der kulturwissenschaftlich gewendeten Religionswissenschaft nicht attestieren, daß sie mit einem „Begriff“ von Religion arbeitet. Denn was sie gerade programmatisch ablehnt, ist eben jede Umgrenzung der Referenz des Redens von Religion (im Einleitungsartikel des Handbuchs *Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* [1988ff.], hg. Von Gladigow und Cancik). Für die ist das reale „religiöse Feld“ soweit wie die empirisch vorkommende *Rede* von „Religion“ als Bezeichnung beliebiger zwecks Orientierung unterhaltener sozio-physischer Interaktionen.

¹⁶⁰ Von Berner zitiert aus I. U. Dalferth, *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*, in: ThLZ 126 (2001, 3–20, 5f.)

dete, „historisch und/oder empirisch“ arbeitende Religionswissenschaft auch ihrerseits absetzt von jeder Thematisierung von Religion auf dem Boden und unter den Voraussetzungen einer sich noch in den Bahnen Schleiermachers bewegenden Theologie als „positiver“ Wissenschaft, deren Studium dem Gewinn der Fähigkeit zu verantwortlicher Leitung einer Religionsgemeinschaft“, eben der christlichen, im Lichte eines wissenschaftlichen Begriffs von deren „Wesen“ dient. Wobei Berner neben Gladigow und Cancik auch auf Bruce Lincoln als Programmatiker einer Religionswissenschaft verweist (232–234), die ihre objektive Wissenschaftlichkeit darin begründet sieht, daß der Wissenschaftsvollzug nicht an der – wie auch immer zu beschreibenden – Religiosität ihres Objektes teilhat, das jenem Wissensvollzug vielmehr stets extern bleibt.

- Pickel konstatiert ein großes Interesse der Sozialwissenschaft an „Religion“, ein deutlich geringeres jedoch an „Theologie“ (246ff.), ja trotz, oder gerade wegen des geteilten Themas „Religion“ eine desinteressierte Distanz gegenüber Theologie, sofern diese einerseits auf Religion als gemeinschafts-, genau: (kirchen)-bezogener, Erscheinung fokussiert ist (247)¹⁶¹ und nicht dem science-analogen Selbstverständnis und Methodenkanon der empiristischen Sozialwissenschaft folgt (259f.); wobei diese Distanz jedoch in dem Maße schwinde, in dem die Theologie Erkenntnisinteressen und Ergebnisse der empiristischen Sozialwissenschaften in sich eindringen lasse (248). Alles in allem sieht er diese Differenzempfindung jedoch der Herrschaft von gegenseitigen „Vorurteilen“ geschuldet, die – entsprechend der „Kontakthypothese der Sozialpsychologie“ – durch „aktuelle Zusammenarbeitsstrukturen“ entkräftet werden können:

„Wechselseitiger Austausch und Zusammenarbeit, wie es zum Beispiel in größeren Verbundprojekten der Fall ist, baut diese Vorurteile ab und schafft ein wechselseitiges Verständnis zwischen Sozialwissenschaftlern und Theologen.“ (251).¹⁶²

Obwohl damit eine Differenz, die de facto offenbar eine Differenz von *Einsichten* ist – nämlich in das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis zweier Wissenschaften und somit letztlich in die Referenz der Rede von „Wissen“ und „Wissenschaft“ –, im unbefragt vorausgesetzten Horizont der science-analogen empirischen Humanwissenschaften als ein „psychologisches“ Fremdheitsgefühl identifiziert wird, das sich durch hinreichend dichten Kontakt abbaue, wird gleichwohl gesehen, daß solcher Vorurteilsabbau durch wechselseitige *Einsichtsüber-*

¹⁶¹ Pickel bringt diesen Zug eher als einen solchen zur Sprache, der eine unnötige, heute überholte Selbstbeschränkung darstellt, ohne zu sehen, daß er für das Selbstverständnis von Theologie als „positiver“, der Befähigung zu verantwortlich leitender Teilnahme an der Religionspraxis der christlichen Gemeinschaft“ dienender Wissenschaft konstitutiv ist.

¹⁶² Zur Nützlichkeit von Forschungsverbänden vgl. auch 256ff.

nahmen erfolgt (255ff.): Sozialwissenschaftlern kann in Zusammenarbeit mit Theologen deutlich werden, daß die Beachtung der „Binnenperspektive“ von Religion fruchtbar und unerläßlich ist, sofern es „nicht nur um das *Erklären*, sondern auch um das *Verstehen* religiöser Identität, religiöser Handlungen und religiöser Einstellungen“ geht (255ff.). Den Theologen andererseits könne deutlich werden, daß sie erst durch Öffnung für den „Gegenwartsbezug der Sozialwissenschaften“, für deren „Methoden“ und „Theorien“ (255), unter Abstandnahme vom „historischen Zugang“ zu ihren Themen (248), denjenigen Gegenwartsbedingungen gerecht werden können, unter denen das Christentum heute tatsächlich existiert und denen auch Pfarrer und Pfarrerinnen gerecht werden müssen (248, 252, 254).¹⁶³ Solche Zusammenarbeit mit den Sozialwissenschaften sei für alle theologischen Disziplinen – für die Praktische Theologie (256), die Systematische Theologie (257) und die historische Theologie (Kirchengeschichte) (257) gut möglich. Und: Nur wenn Theologie sich an dieser empirischen Arbeit der Sozialwissenschaften öffnet, kann sie ihren Stand in der gegenwärtigen „Hochschulandschaft“ und den für sie wesentlichen Fördermechanismen (sprich: Mechanismen der Reputationsgenerierung) behaupten:

„Gemeinsame Verbundprojekte, Lektüre anderer Literatur und Integration von gesellschaftswissenschaftlichem Wissen ist zwingend notwendig, will man nicht irgendwann als ‚Schmuddelkind‘ in der Familie der Wissenschaften dastehen.“ (260).

Soweit die nachdrückliche Einladung der science-analog (d. h. auf der Basis des enggeführten Verständnisses von „Wissen“ und „Wissenschaft“) arbeitenden empirischen Humanwissenschaften an die Theologie zur Teilnahme an ihrer Arbeit. Wie präsentiert sich das Verhältnis aus Sicht der Theologie?

In unserem Band deutet es sich nur an in zwei Antworten auf das Referat von J. Mohn. Beide lassen neben Offenheit für die gegebenen Anregungen auch Vorbehalte erkennen:

Für Katharina Kunter, Kirchengeschichtlerin in Helsinki, die sich zwar fragt, wie weit „der Beitrag von Jürgen M. in einem spezifisch deutschen Lehr- und Forschungskontext zu verorten ist“ (195), sind aber die religionsgeschichtlichen Impulse zur Erweiterung des Themenspektrums ihres Faches auf den fremdreligiösen Kontext und Kontakt der Kirchen – in der Antike (195), im Mittelalter (195), in der „Kolonialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts“ (194) – „gut in eine kirchengeschichtliche Perspektive“ integrierbar (194). Auf eine gewisse Distanz zu Mohn geht sie aber schon, indem sie daran erinnert, daß nicht nur einst-

¹⁶³ Pickel nennt im Einzelnen: Säkularisierung (246, 257, 259), das Verhältnis zwischen Politik und Religion (Christentum) samt seiner religionsrechtlichen Ausgestaltung (246, 251f.), die Relevanz von Kirchengemeinden für die Zivilgesellschaft (252), die religiöse Individualisierung (246) und Pluralisierung (246, 253) sowie die Rolle von Religion in der „kulturellen“ Eigenart von „Nationen, Regionen und Menschen“ und ihrer Differenzen (255).

mals, sondern bis heute auch auf dem Boden kirchlich gebundener Theologie religionswissenschaftliche Arbeit betrieben wird (196¹⁶⁴). Vor allem aber ist ihr die Rede von „Religion“ in der („kulturwissenschaftlich“ gewendeten) Religionswissenschaft, wie Mohn sie referiert, „zu unpräzise“ für die theologische Kirchengeschichte: Zwar sei die Ausweitung von „Religion“ über religiöse Inhalte hinaus auch auf deren Kommunikationsgestalten und deren Einbettung in „kulturell-gesellschaftliche Zusammenhänge“ „nachvollziehbar und sinnvoll“ (196). Dennoch komme für die theologische Kirchen(Christentums)geschichte „Religion“ stets gerade als *inhaltlich* bestimmte – exemplarisch als „Konfession“ (197) – in Betracht. Denn einerseits könne die geschichtliche Auswirkung von Religion, etwa die protestantische, auf die Gesamtgesellschaft (etwa die deutsche durch kirchliche Verlautbarungen: 1934 die Barmer Theologische Erklärung, oder 1965 die Ostdenkschrift der EKD) (196f.), also überhaupt auf „Politik und Nation“ (197) überhaupt nur unter Berücksichtigung der *Inhalte* öffentlich kommunizierter Religion verstanden und erklärt werden. Und vor allem: Bei Verzicht auf die Berücksichtigung der *inhaltlichen* Bestimmtheit von Religion könne überhaupt nicht mehr nach der „Geschichte des Gottesglaubens“¹⁶⁵ gefragt und somit auch nicht mehr die „historisch gewachsene Besonderheit des Christentums“ erfaßt werden (197).

So knapp diese Hinweise erfolgen, so erheblich und richtig sind sie: Es ist in der Tat nicht absehbar, wie Religion ohne jede inhaltliche Bestimmtheit oder mit der von Berner angesprochenen radikalen Individualisierung und somit auch Entöffentlichung, also auch Unkommunizierbarkeit, ihres Inhalts irgendeine öffentliche, sozialgeschichtliche, Wirkung soll ausüben können. Insofern dürfte Bourdieus Feststellung „im Hinblick auf die ‚gemeinhin als christlich bezeichneten Glaubensinhalte und Praktiken‘, daß ihnen ‚kaum mehr als der Name gemeinsam ist‘“, (238) weniger einen Befund der empirischen Soziologie aussprechen als das normative Religionsverständnis des französischen Laizismus (das am realen Christentum ebenso vorbeigeht wie am realen Islam).

Bemerkenswerterweise möchte Kunter jedoch dieses konkrete Konzept von Religion als stets *inhaltlich* bestimmter nur angewendet sehen auf das Christentum, nicht jedoch auf die Theologie. Auf das Festhalten am selbst christlichen, also „kirchlichen“ Charakter von Theologie scheint sie zu verzichten (196) und somit ebenfalls die Externalität des Erkenntnisobjekts gegenüber dem Erkenntnissubjekt zu unterstellen.

Anders Cornelia Richter. Sie teilt zwar Mohns Annahme, daß die wechselseitige Partizipation von („kulturwissenschaftlich“ gewendeter) Religionswissenschaft und Theologie das Gebot der Stunde sei. Denn: „Konkurrenz- und Exklusionsstrategien haben in der Vergangenheit in der Tat sehr viel eher zur beidseitigen

¹⁶⁴ Sie verweist auf den an der katholischen Fakultät Tillburg lehrenden Staf Hellemann, Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften, 2010.

¹⁶⁵ So verstehe ich die Wendung im Text: „Geschichte des geglaubten Gottes“ (196).

Schwächung als zu ihrer kooperativen Stärke geführt“ (199). Und geboten sei für die Theologie auch das Festhalten an der in dieser Religionswissenschaft gängigen Weite der Rede von „Religion“ und der dadurch geöffneten Perspektive auf das uneingeschränkte Ganze des „religiösen Feldes“; denn erst dadurch eröffne sich für die Theologie die Möglichkeit, mit dem Achten auf Fremdreligiöses auch Überlegungen zu dessen Verhältnis zum Christentum anzustellen, also selber eine fremdreligiöse Außensperspektive auf das Christentum zu imaginieren und auch die mögliche Befremdlichkeit des letzteren für Nichtchristen, durch die das Christentum allererst seines eigenen in der Tat befremdlichen Wesens (seiner „Lächerlichkeit“) inne wird. „Herzlich über sich selbst lachen“ zu lernen (199), bedeutet für Richter jedoch nicht Preisgabe der eigenen christlichen Überzeugungsposition. Vielmehr insistiert sie nachdrücklich darauf, daß die Theologie an dieser „Positionalität“ ihrer eigenen (also ihrer eigenen Christlichkeit, konkret: Kirchlichkeit) Arbeit festzuhalten hat; und zwar nicht als an einem „Manko“, sondern als an einem selber „religionserschließenden Potential“. Es erlaubt uns nämlich

„zu zeigen, wie man von einer spezifischen Glaubensüberzeugung getragen sein kann, ohne in fundamentalistischen Dogmatismus zu verfallen. Es ist gerade diese explizite, methodisch reflektierte Positionalität, die die akademische Theologie in die öffentliche Debatte einzubringen hat.“ (200)

Diese de facto Zurückweisung des exklusiven Gültigkeitsanspruchs für Wissen aufgrund der Externalität von Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisakt zugunsten des Insistierens auf Selbstreflexion (im strikten, von Selbstbeobachtung á la Luhmann unterschiedenen Sinne) als Weg zu konkretem Wissen ergänzt Richter dann sofort durch die richtige Erinnerung daran, daß die von der („kulturwissenschaftlich“ gewendeten) Religionswissenschaft empfohlene „Gegenstandsdistanzierung und Gegenstandserweiterung“ für eine den epochemachenden Einsichten Schleiermachers eingedenk bleibende Theologie bereits selbstverständlich sei:

„Es gibt seit Schleiermacher für die Systematische Theologie keinen ‚Gegenstand‘, weder die Kirche noch den Geist, weder Christus noch Gott, der jemals unabhängig von seiner kommunizierten medialen Vermittlung zu haben wäre.“ (200)¹⁶⁶

Kein „Gegenstand“ der Theologie ist gegeben unabhängig von dem Gesamtlebenszusammenhang, in dem er seine spezifische dynamische Bedeutsamkeit erhält (201). Richter sieht zutreffend, daß sich die Theologie mit dieser Einsicht im Zusammenspiel aller ihrer Fächer in einer Geschichte ihrer selbst als „Wissen-

¹⁶⁶ Ihren deutlichsten Ausdruck findet diese Überzeugung in Schleiermachers Enzyklopädie in dem Hinweis, daß Dogmatik (in der Einheit von Glaubens- und Sittenlehre) stets durch die Bedingungen der in der „Statistik“ erhobenen sozialen Gegenwartslage geprägt ist und es das Christentum nie abseits seiner jeweiligen Lage in der Gesamtkultur gibt. Was C. Richters Begeisterung für J. Lausters „Kulturgeschichte des Christentums“ begründet (201 Anm. 8), könnte auch die Erinnerung an diese Schleiermachersche Einsicht sein.

schaft“ bewegt, „die in Sachen Transzendenz und Religion eine kritische Reflexionskultur eigener Positionalität ausgebildet hat, die meines Wissens weltweit singulär ist“ (ebd). Womit eben auch „Kriterien“ für die verantwortliche Unterscheidung zwischen dem Guten und Richtigen, dem Üblen und Verkehrten gegeben sind; und zwar Kriterien, die „uns“ (Christen und christliche Theologen) darauf verpflichten, unter den Bedingungen der „Spätmoderne“ und ihres ins Unübersehbare differenzierten Feldes den Inhalt des christlichen Glaubens zu kommunizieren als Wahrheit über nichts anderes als über das – für *alle* – „*Relevante*“; wobei gilt:

„Als relevant erweist sich im Blick auf Gott, das Transzendente, das Heilige oder das Ganze ja gerade dasjenige, was in den divergenten Lebenserfahrungen letzter Grund meines Selbst ist; und zwar auch dann, wenn sich dieser letzte Grund in den divergenten Lebenserfahrungen nicht immer auf dieselbe Weise zeigt, artikulieren und verstehen läßt.“ (202)

Darüber, wie sich zu diesem „Relevanten“ „*Wahrheit*“ überhaupt verhält, und darüber, wie die von Christen kommunizierte *Wahrheit* und das Relevante sich zueinander verhalten, äußert sich Richter nicht. Erschließt das Relevante die von Christen kommunizierte Wahrheit? Oder diese das Relevante? Solche Fragen müssen in einem Studium, das der Befähigung zur verantwortlichen Führung des Pfarramts dient, in der Tat explizit gestellt werden, dürfen aber schließlich auch nicht ohne Antwort bleiben.

Richter ist jedenfalls zuversichtlich, daß die Befolgung einer an diesem Verhältnis von Wahrheit und Relevanz orientierten nicht bloß „fachspezifischen“, sondern „sachbezogenen, themen- und phänomenbezogenen Logik“ in allen theologischen Disziplinen deren Arbeit ipso facto auch „transdisziplinär“ „relevant“ werden lasse (203).

Offenkundig ergänzen sich die Voten von Kunter und Richter gegenseitig: Kunters Insistieren auf der inhaltlichen Bestimmtheit von Religion als der Bedingung ihrer gemeinschaftsbildenden Kommunizierbarkeit und sozialen Wirksamkeit ist ebenso wenig von der Hand zu weisen wie Richters Festhalten an der eigenen christlichen Positionalität als Bedingung von Theologie als „positiver“ Wissenschaft im Schleiermacherschen Sinne.

Ein theologisches Echo gibt es in unserem Band nur auf den Beitrag Mohns. In diesem Beitrag bleibt noch mehr implizit, was dann bei G. Pickel klar hervortritt: nämlich die Vorher- und Ansage, daß die Theologie ihre Stellung und ihr Ansehen im Raum „der Wissenschaft“ nur dann behaupten können, wenn sie ihren „historischen Erklärungsansatz“ und ihre Neigung zur Philosophie (259) samt dem dafür grundlegenden nicht referentiell eingeführten Verständnis von „Wissen“ und „Wissenschaft“ zugunsten der Übernahme des Selbstverständnisses der science-analogen empirischen Humanwissenschaften, ihres nomologisch ausgerichteten Gegenwartsinteresses und ihrer Unterstellung der Externalität zwischen Gegenstand und Vollzug der Erkennens als notwendiger Bedingung von „objek-

tiver wissenschaftlicher“ Erkenntnis aufgibt. Diese Zumutung läuft de facto – was offensichtlich Pickel ebensowenig wie Mohn und Berner bewußt ist – auf nichts anderes als darauf hinaus, daß die Theologie die wissenstheoretischen und ontologischen Einsichten, die die Grundlage ihres Selbstverständnisses als „positive“, der Befähigung zur verantwortlich leitenden Teilnahme an einem bestimmten Bereich gesellschaftlicher Praxis dienende Wissenschaft sind, aufgibt, und damit auch ihren eigenen Charakter als genau eine solche Wissenschaft (in exemplarischer Parallele zu Jurisprudenz und Medizin). Erst ein theologisches Echo auf diese radikale Zumutung in ihrer ganzen Klarheit hätte also einen Hinweis darauf gegeben, ob sich Vertreter der Theologie *der Radikalität* dieses ihres heutigen Herausgefordertseins durch den exklusiven Anspruch auf Wissenschaftlichkeit als objektive Wirklichkeitserkenntnis seitens der science-analogen empirischen Humanwissenschaften überhaupt noch bewußt sind. Kunters und Richters Voten lassen zwar Vorbehalte, aber noch nicht das klare Bewußtsein von der Tiefe dieser Herausforderung und von dem mit ihr verbundenen realen Anpassungsdruck erkennen, und daher auch noch nichts von der Kraft klaren Selbstbewußtseins, das unabdingbar ist, will Theologie ihren Charakter als „positive“ Wissenschaft in der Zusammenarbeit mit dieser dominierenden science-analogen Humanwissenschaft auf Dauer behaupten. Die Belohnungen, die die Wissenschaftspolitik in Gestalt der von ihr gestalteten „Förderlandschaft“ für eine angepaßte Teilnahme an diesem dominierenden Paradigma aussetzt, sind hoch (und exklusiv – was sich nicht anpaßt wird als unbeachtlich, nicht belohnenswert übergangen), machen sie unwiderstehlich und erreichen (wie auch die optimistischen Lagebeurteilungen von Mohn und Pickel zeigen¹⁶⁷) ihr Ziel in erheblicher Breite. Daß neben der Praktischen Theologie insbesondere die mit der jüdisch-christlichen Religion als einem Geschichtsphänomen befaßten Fächer zur konsequenten Übernahme dieses herrschenden Paradigmas „objektiver Wissenschaftlichkeit“ kraft realer Externalität zwischen Gegenstand und Vollzug der Erkenntnis geeignet sind, macht Berner durch seinen Hinweis auf die Arbeit des finnischen „Neutestamentlers“ Heikki Räisänen deutlich:

„Ein Beispiel rein religionswissenschaftlicher Arbeitsweise [...] ist das Werk des finnischen Neutestamentlers Heikki Räisänen. In der Einleitung zu seinem Buch ‚The Rise of Christian Beliefs‘ (2010) hat er ein Programm entfaltet, das genau übereinstimmt mit dem Programm der ‚Kulturwissenschaftlichen Wende‘ in der Religionswissenschaft, wie sie von Burkhard Gladigow als eine Abwendung von Theologie konzipiert war. Räisänen bekennt sich hier zu einer deskriptiven Methode, die alle metaempirischen Begriffe – wie z. B. ‚revelation‘ oder ‚Word of God‘ – ausschließt; die Ideen der frühen Christen werden ausdrücklich als ‚human constructs‘ betrachtet, die in der gleichen Weise zu behandeln seien wie die Ideen anderer Religionen. Wenn Räisänen dann noch feststellt, Gegenstand der For-

¹⁶⁷ „Insgesamt kann man heute sehen, das sozialwissenschaftliche Überlegungen teilweise bereits weit in die Theologie eingedrungen sind.“ (257).

schung seien ‚conceptions of the divine, not God(s)‘. so hätte das Burkhard Gladigow in seinem Programm einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft nicht klarer sagen können.“ (228.)

In sich selber ist ein so programmiertes Studium des Urchristentums anhand seiner (vor allem neutestamentlichen) Monumente definitiv nicht mehr Teil einer Theologie als „positiver“ Wissenschaft im Schleiermacherschen Sinne. Ob es gleichwohl – ebenso wie die Arbeit und die Ergebnisse anderer science-analoger Humanwissenschaften – nutzbar gemacht werden kann von einer und für eine solche Theologie als Professionswissenschaft im Schleiermacherschen Sinne, kann überhaupt nur gefragt (und dann so oder so beantwortet) werden, wenn und solange es eine solche Theologie als „positive“ – also selbst *religiöse*, genau: *kirchliche* – Wissenschaft überhaupt noch gibt (wenn nicht [mehr] an „wissenschaftlichen Hochschulen“, so wenigstens noch an kirchlichen Seminaren: so in den USA).

2.3. Kulturwissenschaft (Kunstwissenschaft, Literaturwissenschaft)

Höchstes Anregungspotential enthält der Beitrag des Bielefelder *Literaturwissenschaftlers* Wolfgang Braungart, der diese seine akademische Spezialkompetenz im weiteren Horizont von *Kunstwissenschaft* und deren abermals weiterem Horizont „*Kulturwissenschaft*“ präsentiert und von da aus auf die Theologie zugeht.

Braungarts Rede von „Kulturwissenschaft“ (271, 272, 274, 285) referiert auf den in den 1990ern erfolgten „turn“ der Human und Geisteswissenschaften zu dieser hin,¹⁶⁸ auf den sich auch Mohn, Berner und Pickel beziehen. Schon in diesem „turn“ war allerdings die Referenz des Ausdrucks „Kultur“ strittig. Einerseits begegnete die radikal nominalistische Behauptung, „Kultur“ bezeichne nichts als ein „theoretisches Konstrukt“, eine „Vorstellung“ zum Ordnen empirischer Daten, das daher seinerseits zwar Vorstellungen von übergreifenden Datenordnungen erzeuge, die aber als solche ebenfalls nur in der Vorstellung real, jedoch als realer Datenverbund (als reales Daten verbindendes Allgemeines) auf der Datenebene selber nicht gegeben sind; die mit Hilfe des theoretischen Konstrukts „Kultur“ errichteten Vorstellungen eines Daten verbindenden Allgemeinen, Konstanten, haben kein Fundament in re; die Aufmerksamkeit der Forschung kann sich daher nicht auf real Allgemeines, Konstantes, richten, sondern auf Gegebenes nur als auf „Einmaliges“, „Besonderes“ „Einzigartiges“.¹⁶⁹ Andererseits aber wurde festgehalten, daß die „Kultur“ genannte Vorstellung ihre Praxisrelevanz der Tatsache verdanke, daß sie auf einen Zusammenhang in der erfahrenen Realität

¹⁶⁸ Zu diesem Vorgang vgl. schon E. Herms, *Theologie als Religionswissenschaft* (1998), in: Ders., *Phänomene des Glaubens*, 2006, 455–475, bes. 455f.; Ders., *Theologie als Kulturwissenschaft* (2000), ebd., 432–454, bes. 433ff.; Zur weiten Referenz der Rede von „Kultur“ vgl. auch: Ders., Art.: Kultur, ethisch, in: RGG⁴ IV 1827–1829.

¹⁶⁹ Diese Position vertritt beispielsweise: M. S. Laubscher, Art.: Kultur. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴ IV 1820–1821. Auf die extremen epistemologischen und handlungstheoretischen Schwierigkeiten dieser Sicht kann hier nicht eingegangen werden.

selber referiert, an dem sie sich zu bewähren hat (also – ebenso wie scheitern – auch bewähren kann und soll). Ob Mohn, Berner oder Pickel jener radikal-nominalistischen Auffassung von „Kultur“ folgen, ist nicht sicher, sicher hingegen, daß Braungart ihr nicht folgt. Für ihn gilt wie für viele Teilnehmer an der „kulturwissenschaftlichen Wende der Geisteswissenschaften“ (274), daß „Kultur“ auf den soziophysischen (leibhaften) Interaktionszusammenhang zwischen Individuen referiert, die aufgrund ihrer „Natur“, nämlich als Menschen (279), diesen Interaktionszusammenhang jeweils selber so „erleben“, daß sie ihn aufgrund dessen seiner Eigenart entsprechend, also angemessen, zu-erinnern und zu-erkennen haben, daher aber auch an ihm gar nicht anders teilnehmen können, als so, daß sie durch ihre Teilnahme selber ihr eigenes Interaktionserleben, d. h. den Sinn, die „Bedeutsamkeit“ ihrer Interaktion, für sich und die andern soziophysisch (also leibhaft) „artikulieren“; was der Interaktion den durchgehenden und ausnahmslosen Charakter des Austausches von „Artikulationen“ verleiht. Was seinerseits wiederum dreierlei impliziert:

Erstens, weil *leibhafte*, soziophysische, Sinn- bzw. Bedeutsamkeits*artikulationen* ausgetauscht werden, hat der Gesamtprozeß von grund auf und durchgehend „*ästhetischen*“ Charakter: Der zu artikulierende Sinn, die zu artikulierende Bedeutsamkeit, kommt durch „Aisthesis“, nämlich das Selbsterleben des soziophysischen Involviertseins in das Interaktionskontinuum, zustande. Und dies gilt keineswegs nur für die vom Kulturwissenschaftler untersuchten Bedeutsamkeitsartikulationen, sondern ebenso für sein eigenes erkennendes Verhältnis zu seinen Gegenständen: auch diese sind ihm präsent als zwar von ihm *unterschiedene*, aber dennoch nur kraft seines eigenen selbsterlebten Involviertseins in den ästhetischen Austausch mit ihnen und somit niemals als seiner selbsterlebten Gegenwart gegenüber *externe*.¹⁷⁰

Zweitens, weil die Wahrnehmung von Bedeutsamkeitsartikulationen nur „*ästhetisch*“, also kraft leibhaften Involviertseins des Wahrnehmenden in den Vorgang des ästhetischen erlebnismäßigen Präsentwerdens von Wahrzunehmendem, kann die wahrgenommene leibhafte Bedeutsamkeitsartikulation auch ihrerseits wiederum nicht anders artikuliert, dargestellt, werden als in soziophysischer,

¹⁷⁰ Braungarts Beitrag ist insgesamt eine stillschweigende Zurückweisung des bei Mohn, Berner und Pickel skizzierten Modells von Objektivität wissenschaftlichen Erkennens kraft Externalität des Erkenntnisgegenstandes gegenüber dem Erkenntnissubjekt. Mit diesem Insistieren auf dem eigenen Involviertsein des Kulturwissenschaftlers (wie auch des Geschichtswissenschaftlers) in den von ihm untersuchten Prozeß (Kultur[Geschichte]) steht Braungart keineswegs allein; auch andere Vertreter der Kulturwissenschaft vertreten diese Position programmatisch, etwa: D. Hartmann, *Methodischer Kulturalismus, Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, 1996; Ders., *Willensfreiheit und die Autonomie der Kulturwissenschaften*, in: *Handlung – Kultur – Interpretation* 9 (2000) 66–103; Th. Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, 2009 (besonders interessant, weil eine Perspektive auch auf Medizin als eine – alle relevanten naturwissenschaftlichen Einsichten inkludierende – Kulturwissenschaft eröffnend).

leibhafter Gestalt – die ihrerseits wiederum nur durch „Aisthesis“ rezipiert werden kann. Ernst zu nehmen ist also,

„daß alles, was kulturell der Fall ist, sich auf eine spezifische Weise vor uns zeigt, darstellt, artikuliert. Alles, was kulturell der Fall ist, verlangt uns auch ästhetische Aufmerksamkeit, Einstellungen und Praktiken ab. Kultur modelliert unsere ‚Aisthesis‘ in umfassender Weise.“ (282; vgl. auch 273)

Drittens: Warum gewährt – wie schon die von Gladigow/Cancik inspirierten Religionswissenschaftler Mohn und Berne als Faktum festhielten – der ästhetische Austausch von Artikulationen allen Beteiligten „Orientierung“? Weil in ihm eben Artikulationen von *Sinn*, von *Bedeutsamkeit*, ausgetauscht werden. Die schon bei Mohn und Berner begegnende, von Gladigow/Cancik inspirierte Referenz von „Kultur“ (185, 188, 228, 232) erhält bei Braungart eine wichtige Präzisierung dadurch, daß für ihn Kulturwissenschaft nicht nur nach den soziophysischen, ästhetischen *Vollzügen des* Austausches von Artikulationen zu fragen hat, sondern sich dabei gerade nicht die Frage nach dem jeweiligen „Was“ der kommunizierten Artikulationen ersparen kann (269), also nicht, wie die von Gladigow/Cancik inspirierte Religionswissenschaft vorschlägt, das, „was“ artikuliert und mit Orientierungseffekt ausgetauscht wird, auf sich beruhen lassen kann als für ihr Erkenntnisinteresse gleichgültig.¹⁷¹

Und zwar ist das deshalb nicht möglich, weil es gerade die unterschiedlichen *Arten* dessen, „was“ mit Orientierungseffekt artikuliert und ausgetauscht wird, sind, welche allererst die weitere Unterteilung der Kulturwissenschaften in Subdisziplinen ermöglichen, von denen jeweils eine auf den Austausch von Artikulationen mit einer bestimmten *Art* von Inhalten gerichtet ist und sich dadurch von anderen unterscheidet.

Nur beiläufig berührt Braungart die Grundunterscheidung dessen, „was“ an Sinn artikuliert und ausgetauscht wird: Nämlich einerseits Bedeutsamkeiten auf der „pragmatisch-funktionalen“ Ebene unseres Lebens. Aber damit zugleich auch die Bedeutsamkeit unserer Welt und unseres Lebens *im ganzen*, die den Hintergrund von allem pragmatisch-funktional Bedeutsamen bildet, sich „hinter“ ihm eröffnet, bzw. eröffnen kann (282). Artikulationen dieser zweiten Art von Bedeutsamkeit und ihr Austausch sind es, die für Braungart den Kommunikationszusammenhang der *Kunst* ausmachen und der Gegenstand der Kulturwissenschaft als *Kunstwissenschaft* sind.

Eben diesen Kommunikationszusammenhang „Kunst“ beschreibt Braungart als einen solchen (a), von dem aus er dann auch die Eigenart von „Religion“ als eines der „Kunst“ kraft gleichen Ursprungs (268) verbundenen und doch spezi-

¹⁷¹ Vgl. demgegenüber die von Chr. Albrecht richtig erkannte Tendenz, in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit das Vollzogenwerden kirchlicher Äußerungen für wichtiger zu halten als ihren Inhalt.

fisch verschiedenen Austausches von Bedeutsamkeitsartikulation sichtet und auf ihn zugeht (b).

ad a: Das Wesen von Kunst stellt Braungart am Minikunstwerk einer, wohl ad hoc gebildeten, „kleinen Geschichte“ dar (279f.):

„Ein Mädchen, so um die vier Jahre, verläßt mit einem Mann, so um die 30 wird er sein, am frühen Sonntagmorgen mit einer Brötchentüte die Bäckerei. Kaum auf der Straße, streckt das Mädchen, als sei dies vollkommen selbstverständlich, schon immer so gewesen und anders gar nicht denkbar, den Arm nach oben, ohne den Mann dabei überhaupt nur anzuschauen. So gut kennt es ihn offenbar, so sehr vertraut es ihm. Das Mädchen weiß, auf wen es sich verlassen kann. Der Mann gibt ihm genauso selbstverständlich die Hand; sie gehen nun nebeneinander und biegen in eine Nebenstraße ab.

Wenige Minuten später treffe ich die beiden wieder. Das Mädchen rennt jetzt ein gutes Stück vor dem Mann her. Es rennt einfach; es scheint genau zu wissen, wohin es will und was es jetzt tun möchte. Wie anstrengungslos rennt es und frei, aus Freude am Rennen. Sein Gesicht ist dabei ganz konzentriert und entspannt zugleich. Als müßte es gar nicht atmen.

Der Mann geht hinter dem Mädchen her. Es wird wohl der Vater sein.“

Unmittelbar anschließend kommentiert sich der Erzähler selber:

„Diese Geschichte hat mir das Leben geschenkt. Ich habe sie ganz umsonst bekommen. Nur ein wenig aufmerksam mußte ich sein und mich frei machen für diese Aufmerksamkeit.“

Das Beispiel zeigt: Das *Kunstwirken* – hier: der Artikulationsakt des Erzählens einer Geschichte – reagiert auf eine Empfängnis, ist inspiriert, und zwar durch das Leben selbst, genau: durch *Aisthesis* des Lebens, d. h. durch das eigene Miterleben einer *Szene*,¹⁷² das seine Aufmerksamkeit weckt, die auf ihm verweilt und es erinnert, so daß das Erlebte erzählt werden kann. Das durch das „ästhetische“ (in dieser Aisthesis fußende) *Kunstwirken* beabsichtigte und hervorgebrachte *Kunstwerk* hat ebenfalls „ästhetischen“ Charakter: es ist die Erzählung in ihrer für andere in der Umwelt des Erzählers leibhaft erlebbaren leibhaften Gestalt. Die durch das ästhetische Gebilde *ermöglichte* ästhetische Kommunikation wird zur *realen*, wenn und sobald das ästhetische Kunstwerk durch die Aisthesis eines anderen für diesen das wird, was es tatsächlich ist: die ästhetische Artikulation der Aisthesis seines Autors.

¹⁷² Diese Aisthesis geht über die Sinneswahrnehmung im Sinne Kants hinaus, weil sie konkrete *Selbstwahrnehmung* ist, und zwar *Wahrnehmung des Selbsts* im Dauern seines leibhaften (also sinnliche Umweltbezogenheit einschließenden) Werdens. Dies ist das „woran“ der Erfahrung, das „was“ des Erlebens. Es schließt das einzelne Ich ein, ohne in ihm aufzugehen (entgegen Braungarts Vermutung im Blick auf meine Darlegungen in: E. Herms, Der Ort der Ästhetik in der Theologie, in: Ders., Phänomene des Glaubens, 2006, 116–135).

Insofern bestätigt der Austausch von Bedeutsamkeitsartikulationen in der Kunst den durchgehend ästhetischen Charakter aller kulturellen Interaktion und nimmt an ihm teil. Er ist Kunst im Unterschied zum Austausch anderer Bedeutsamkeitsartikulationen, sofern es – und zwar auf übersprachliche Weise, also nicht nur im Medium der Literatur, sondern ebenso in dem der Bildenden Kunst und der Musik – erstens Artikulationen der *geschenkten* (geschenkweise erschlossenen) Bedeutsamkeit des als Ganzes *geschenkten* Lebens sind, die hier ausgetauscht werden, was auch der Kunst selber ihren „Umsonstheits-“ und „Geschenkcharakter“ verleiht (279f.). Damit verbunden ist das zweite Merkmal: Das Kunstwirken artikuliert im Kunstwerk das grundlegend und umfassend Bedeutsame, eben die Bedeutsamkeit des Lebens selber und im ganzen, das unbedingt Bedeutsame – mit Tillich gesprochen: das, dem „the ultimate concern“ eignet, mit C. Richter gesprochen: „das Relevante“ (das Selbst und seinen Grund) (281). Daher dann auch das dritte Merkmal von Kunst: Als ästhetische Artikulation des unbedingt Bedeutsamen trifft das Kunstwerk seinen Betrachter, der es ästhetisch erlebt, als *Erheischung und Bewirkung* von Zustimmung (Konsens).¹⁷³ Mit von Braungart zitierten Worten Horst Bredekamps:

„Im ‚Bildakt‘ erscheint etwas Unbedingtes und damit Lebendiges, das nichts beweisen muß. Diese Unbedingtheit soll auf den Betrachter überspringen und dessen Identität bestimmen. Hierin liegt der Grund, warum Kunst erschüttert und erhebt, aufwühlt und exterritorialisiert. Der ‚Bildakt‘ erkennt an, daß der Mensch als konstruktives Wesen seinerseits von einer Sphäre angestoßen und bewegt wird, die in sich von lebendiger Unbedingtheit ist. Damit meint er [der Bildakt] eine Philosophie der Bescheidenheit, wenn nicht Demut.“ (281)

ad b: Braungart sieht und hält fest, daß diese spezifische Weise des Artikulationsaustausches von „Kunst“ geteilt wird von „Religion“: Auch der Artikulationsaustausch der „Religion“ ist stets und durchgehend ästhetisch, also leibhaft-übersprachlicher Austausch der Artikulationsgestalt erinnelter Szenen – wie der der Kunst.¹⁷⁴ Und wie „Kunst“ tauscht auch „Religion“ leibhaftige Artikulationen von erinnelter szenischer Manifestation des zuerst und zuletzt, also umfassend Bedeutsamen, des „Sinnes von Sinn“ (285 Anm. 60: Bezugnahme auf V. Gehrhardt) aus.

¹⁷³ Braungart distanziert sich ausdrücklich von der verbreiteten Meinung, „daß sich über das Kunstwerk der Moderne nichts sagen lasse, außer daß es eine einzige Sinnentzugs- und Sinnverweigerungsagentur sei.“ (277) „Vollkommen ‚fraglos‘ wird postuliert [moniert Braungart], Kunst und Literatur hätten kritisch oder gar subversiv zu sein; sie hätten alles Mögliche zu hinterfragen, bevorzugt Gesellschaft und Politik. Aber wer sagt das denn, und von wo aus fordert man dies denn? Selbstverständlich darf die Kunst all das. Aber sie muß es nicht; es kann nicht das zentrale Kriterium der ästhetischen Wertung sein.“ (282).

¹⁷⁴ S. das Minikunstwerk der von Braungart 279f. gebotenen kleinen Geschichte.

Insofern teilt Religion den gleichen Ursprung wie Kunst. (268¹⁷⁵) Freilich geht der Artikulationsaustausch der „Religion“ über den der Kunst hinaus durch die Pflege des „Rituals“, „einer symbolisch bedeutsamen Wiederholungshandlung“ (270). Was sie kontinuierlich wiederholt, ist der Austausch einer selber szenischen Artikulation von erinnerter szenischer Manifestation unbedingter Bedeutsamkeit,¹⁷⁶ also der Austausch einer szenischen Artikulation des „Mythos“ (der „Erzählung“ vom erinnerten Manifestwerden unbedingter Bedeutsamkeit). Diese Wiederholung des Rituals konstituiert den „Kultus“. Auch diesem eignet die Wirkung des ästhetischen, leibhaft-übersprachlichen, Mythenaustausches, gemeinsame Betroffenheit bzw. betroffene Gemeinschaft zu schaffen, steigert sich aber in ihm zur Bildung einer Gemeinschaft, die sich durch reflektierte Pflege des sie tragenden und reproduzierenden Kultus selbst zu steuern vermag. So „begreift“ Braungart die in „Kunst“ wurzelnde „Religion“ über jene hinaus als „grundlegende und ‚kultivierte‘ ästhetische Artikulation zwischen Mythos und Logos“ (266, 290) und deren Austausch in Ritual und Kult (270,).

Das *Verhältnis zwischen „Kunst“ und „Religion“* präsentiert sich damit prinzipiell als ein solches, daß „Kunst“ einerseits „Religion“ fundiert, aber andererseits auch immer in dieser enthalten, in ihr aufgehoben ist. Tatsächlich ist genau dieses Verhältnis auch über lange Zeit, etwa in der christlichen Kultur des alten Europas, realisiert gewesen – nicht mehr jedoch in unserer von Braungart betrachteten Gegenwart. Die ist vielmehr geprägt durch die spätestens im 18. Jahrhundert einsetzende erneute Insistenz von „Kunst“ auf Autonomie gegenüber „Religion“ (268, 287, 288). Dafür benennt Braungart zwei wichtige Gründe: Erstens die schon durch die Reformation initiierte (286) und dann im Pietismus verschärfte Betonung der Wichtigkeit der persönlich-individuellen Resonanz der ästhetischen (übersprachlich-leibhaften) Kommunikation des umfassend Bedeutsamen in Ritus und Kult am Ort jedes Einzelnen (287f.), ihres relativen Unterschieds zum gemeinsamen Austausch und ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit (also Sachverhalte, an die auch Chr. Albrecht schon in seinem Beitrag erinnert hatte). Wozu jedoch zweitens, wie Braungart in Erinnerung bringt (268), der – etwa von Lessing in seinem *Nathan* durch die Gestalt des Patriarchen und in seinen Schriften gegen Goetze artikulierte – Eindruck verschärfend hinzutrat, daß die theologische Reflexionsgestalt der christlichen Religion diese und ihren Kultus zum angemessenen Wahrnehmen, Würdigen und Umgehen mit der durch diesen Kultus selber ausgelösten mannigfaltigen Resonanz in ästhetisch fundierten individuellen Betroffenheitsgestalten unfähig mache (267f.).¹⁷⁷ Das ins späte 18. Jahrhundert zurück-

¹⁷⁵ „Vieles spricht dafür, Kunst und Religion als menschliche Artikulationen anzusehen, die im Prozeß der kulturellen Evolution gleichursprünglich sind.“

¹⁷⁶ So offensichtlich das christliche Grundritual der Eucharistie als Reinszenierung der Szenen des Endgeschicks Jesu.

¹⁷⁷ Denselben Eindruck artikuliert auch noch Th. Fontanes Roman „Grete Minde“ in der Gestalt des Pastors Gigas, der aufgrund seiner Überzeugung von der Richtigkeit der

gehende Programm, erst und gerade durch den ästhetischen Diskurs von Literatur und Kunst Religion zu realisieren,¹⁷⁸ ist in dem Bewußtsein begründet, daß erst sie, Literatur und Kunst,

„als ‚neue Mythologie‘¹⁷⁹ taugen. Denn sie bringen, kraft ihrer Form [also auf ästhetische Weise], kollektiv überzeugende und verbindende Imaginationen hervor, freilich immer neu, immer im Werden, immer im Prozeß, immer ‚modern‘.“ (278, 291)

So ist für Braungart „in der Moderne“ „die autonome Kunst“ „neben [Kursivierung E. H.] der Religion“ „der [...] größte und bedeutendste symbolische Diskurs“ für die Artikulation und Reproduktion der Überzeugung von der Würde des Menschseins und seiner Selbstzweckhaftigkeit in jeder seiner individuellen Gestalten (288)

Für das Verständnis von *Kunstwissenschaft*, von *Theologie* und von ihrem *gegenseitigen Verhältnis* ergibt sich aus all dem Folgendes:

a) Sofern Literaturwissenschaft als Teil der Kunstwissenschaft und diese als Teil der Kulturwissenschaft sowie schließlich diese als das jene übergreifende Ganze ihren Gegenstand – Literatur, Kunst, Kultur – *reflektieren*, ist für sie jeweils ein *Begriff* ihres Gegenstandes konstitutiv. Kultur-, Kunst- und Literaturwissenschaft haben sich „immer auch um einen Kultur- und einen Literatur bzw. Kunstbegriff zu bemühen.“ (272, 278). Das ist die klare de facto Absage an eine Kulturwissenschaft, die meint – wie etwa die von Gladigow/Cancik inspirierte „Religions“-wissenschaft – „objektive“ Erkenntnis ihres Gegenstandes nur durch programmatischen Verzicht auf einen Begriff ihres Gegenstandes (hier: einen Begriff von Religion) erreichen zu können, weil jeder derartige Begriff von Religion, wie zuvor jeder Begriff von Kultur, nichts als Vorstellungskonstrukt ohne Fundament *in re* sei, dessen Handhabung als erkenntnisleitend folglich auch zu nichts außer einer subjektiven Verzerrung der Realität führen könne. Freilich gelangt *Reflexion* auf

reformatorischen Lehre vom Heil durch Glauben an den in Christus offenbaren unbedingten Vergebungswillen des Schöpfers dazu neigt, das Heil im Glauben an diese *Lehre* fundiert zu sehen.

¹⁷⁸ Dazu vgl. auch H. Schlaffer, *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*, 2002: Schlaffer sieht die deutsche Literatur im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert von einer „religiösen Sprachgebärde“ durchzogen, die jedoch „zunehmend die Wörter und Vorstellungen, die an den christlichen Glauben erinnern könnten,“ versteckte „hinter Bildern des griechischen Mythos. Sein Vorzug ist es, daß er von den modernen Autoren und ihren Lesern keinen Glauben verlangt, auch keine moralischen oder rituellen Verpflichtungen nach sich zieht, und dennoch die erhebende Rede erlaubt, die über die Alltagserfahrung hinausgeht und Aufschluß über sinnliche Lebensmächte und übersinnliche Lebensfragen verheißt. In keiner anderen europäischen Kultur ist im 18. und 19. Jahrhundert der Enthusiasmus für die Antike größer als in Deutschland, weil sie hier bei den Gebildeten an die Stelle einer konfessionellen Bindung tritt.“ (93).

¹⁷⁹ Im Unterschied zu der im christlichen Kultus kommunizierten.

Kultur, Kunst und Literatur zu einem Begriff von all dem, wenn und weil sie selbst jeweils auf dem Boden des Austauschprozesses „Kultur“, „Kunst“ und „Literatur“ steht, also unter der Voraussetzung der Teilhabe der Reflektierenden an den von ihnen auf ihren Begriff, auf ihr Wesen, hin reflektierten Austauschprozessen. Braungarts Verständnis von Kulturwissenschaft, innerhalb dessen sich sein Verständnis von Kunst- und Literaturwissenschaft bewegt, unterscheidet sich dadurch markant von dem bei Mohn, Berner und Pickel im Anschluß an Gladi-gow/Cancik leitenden, daß es nicht wie dieses die Externalität des Erkenntnisgegenstandes gegenüber dem Erkenntnissubjekt und dieses gegenüber jenem als Bedingung von objektiv-wissenschaftlicher Erkenntnis behauptet, sondern gerade umgekehrt – und in faktischer Übereinstimmung mit dem konkreten Selbstverständnis jedes Wissens von Geschichte – das Involviertsein des Erkenntnis-subjektes in die ihm zu erkennen gegebene Realität als die Bedingung jeder – stets perspektivischen, aber dennoch – bewährbaren und mehr oder weniger bewährten Erkenntnis des das Erkenntnissubjekt involvierenden, ja hervorbringenden und erhaltenden, Geschehens.

b) Die Zugehörigkeit der Theologie zur universitären Wissenschaft ist für Braungart keineswegs zweifelhaft – etwa: weil in ihr Erkenntnisgegenstand und -subjekt nicht extern zueinander sind –, sondern gerade unzweifelhaft, sofern auch sie „begriffliche Wissenschaft“ ist, sich also von (christlicher) „Religion und Glaube“ nur dadurch unterscheidet, daß sie diese auf ihren Begriff hin reflektiert – ganz so wie Kultur-, Kunst- und Literaturwissenschaft sich von Kultur, Kunst und Literatur nur dadurch unterscheidet, daß sie diese Lebensprozesse auf ihren Begriff hin reflektiert. Für Braungart ist Theologie eine Kulturwissenschaft unter anderen:¹⁸⁰

„Auch sie befaßt sich nämlich mit einer vom Menschen gemachten bzw. anerkannten symbolischen Bedeutungsordnung, der sie freilich einen außerordentlichen Rang zuspricht, und sie arbeitet an ihr ständig mit – selbst dann, wenn sie die radikale Autonomie, die radikale Unverfügbarkeit Gottes ins Zentrum ihres Denkens stellt. Es ist dennoch ein menschlicher Diskurs, der vom Über-Menschlichen Gottes handelt, und auf die imaginative Kreativität und Artikulationsfähigkeit des Menschen angewiesen.“ (285)

Näherhin ist Theologie diejenige Kulturwissenschaft, welche eine *spezielle* Religion auf deren Begriff hin reflektiert, also eine *Religionswissenschaft* unter anderen,¹⁸¹ und

„Als eine solche Wissenschaft muß sie sich auch um einen Religionsbegriff bemühen, also um ein begriffliches Verständnis des Feldes, auf dem ein Gottesverständnis in

¹⁸⁰ De facto bestätigend: E. Herms, Theologie als Kulturwissenschaft, in: Ders., Phänomene des Glaubens, 2006, 432–454.

¹⁸¹ Vgl. E. Herms, Theologie als Religionswissenschaft, in: Ders., Phänomene des Glaubens, 2006, 454–475.

individuellen, sozialen und institutionellen Verständnissen und Praktiken relevant ist und realisiert wird.“ (271)

c) Somit sieht Braungart das *Verhältnis* zwischen Kultur-, Kunst- und Literaturwissenschaft auf der einen Theologie auf der anderen als das Verhältnis eines der Sache nach problemlosen, hinsichtlich des realen Umfangs aber noch deutlich steigerungsfähigen Austausches:

- Schon im reformatorischen Christentum erlangten „Selbstgefühl“, „Selbstverhältnis“ und „Selbstreflektion“ ihre Stellung als orientierendes Personenzentrum, an die dann das späte 18. Jahrhundert anknüpfen konnte und anknüpfte: „Selbstgefühl wäre der [...] präreflexive Grund in der eigenen Erfahrung, im Selbst-Erlebnis als einem Erlebnis von Ganzheit“ (287)
- Dies Selbstgefühl ist stets ein ästhetisch – durch Austausch von übersprachlich-leibhaften Artikulationen des Höchstbedeutsamen – bestimmtes; so daß „religiöse“ und „ästhetische“ Kunsterfahrung aufeinander verweisen (287).¹⁸²
- Wie die Kunstwissenschaft ist auch die Religionswissenschaft „Theologie“ „eine ästhetische Wissenschaft, eine Erfahrungs- und eine Erlebniswissenschaft“, wie sie exemplarisch in Schleiermachers „Konzept einer ästhetischen Theologie“ vorliege (287f.)
- Beide Wissenschaften reflektieren die schlechthin passiv konstituiert Freiheit des Menschen: als die Freiheit, sich zu dem schlechthin Bindenden, das ästhetisch erfahren wurde, in Freiheit zu verhalten (288)
- Beide Wissenschaften reflektieren also die in der Kommunikation der Kunst *und* der der Religion affirmierte Würde des Menschseins, die Selbstzwecklichkeit jedes Einzelnen (291).

„Meiner Zunft möchte ich also sagen: Schleiermacher lesen, Barth lesen, Sölle lesen – der Kunst zuliebe.¹⁸³ Der Theologen-Zunft möchte ich gerne sagen: Gedichte lesen. Kunst als Kunst, Literatur als Literatur wahrnehmen – der Theologie zuliebe. Komplexere Welt- und Existenzdeutungen gibt es nämlich nicht. Beide, Literaturwissenschaft wie Theologie, können dabei nämlich nur gewinnen, auch für einen fruchtbaren Austausch.“ (291f.)

Das von mir vor Jahren vorgetragene Verständnis von „Theologie als Kulturwissenschaft“¹⁸⁴ wird von Braungart zwar de facto bestätigt, hat aber seine Pointe erst in der These, daß sich an Theologie als exemplarischer Kulturwissenschaft zeige, daß *alle* Kulturwissenschaften ebenso wie die Theologie *Professionswissenschaften*

¹⁸² Braungart berührt hier exakt Schleiermachers Einsicht in die Einheit des individuellen Symbolisierens als Kunst und Religion und in seinen kommunikativen, also Gemeinschaft stiftenden Charakter.

¹⁸³ Eine lange Liste literatur- und kunstwissenschaftlich relevanter theologischer Beiträge schon 273.

¹⁸⁴ O. Anm. 180.

seien, die zur Begründung der Fähigkeit beitragen, Leitungsverantwortung im und für den jeweiligen Kulturbereich zu übernehmen.¹⁸⁵

Teilt Braungarts Verständnis von Kunst- und Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaften auch diese Pointe? Ausdrücklich behandelt er diesen Punkt nirgends. Faktisch gibt aber sein Vortrag Anlaß zu drei einschlägigen Überlegungen:

Erstens kann und muß im Blick auf den Charakter von „Kunst“ als der kontinuierlichen aus individueller Spontaneität entspringenden, rein individuelle Betroffenheitsgemeinschaften hervorbringenden, immer neuen und nie endenden Produktion neuer authentischer Daseins- und Existenzverständnisse, also „neuer Mythologie“, fraglich werden, ob für eine derartige, von ihrer Spontaneität lebenden Austauschpraxis mit rein individuellem Ursprung und individuellen Ergebnissen überhaupt irgendeine Form von verantwortlicher Leitung denkbar ist und also auch wahrgenommen werden könnte.

Zweitens ist es aber ein geschichtliches Faktum, daß auch der Austausch von Spontanartikulationen „neuer Mythologie“ in bildender Kunst, Musik und Literatur sich selber gesellschaftlich verstetigt hat durch Bildung einschlägiger Institutionen und Kultgebäude („Tempel“) (im Anschluß an feudale Vorbilder): die bildende Kunst in Kunstsammlungen (Museen), Ausstellungszyklen sowie dem Kunstmarkt, die Musik im Konzert- und Opernbetrieb, die Literatur im Theater, Lesungsbetrieb, Buchhandel und Rezensionswesen. Wobei dieses Ensemble von Anfang an ergänzt wurde durch gemeinsame „Leibesübung“ als Ausdruck und Erzeugung eines neuen politischen Fühlens und schließlich die Entdeckung von „Sport“ als „*religio athletae*“ mit ihren spezifischen Kultstätten, die geeignet und dazu bestimmt war, die Produktion „neuer Mythologie“ durch die Kunst an Breitenwirkung weit zu übertreffen.¹⁸⁶ Was alles von den Inhabern politischer Herrschaft erkannt und dadurch auch anerkannt wurde, daß dem Religionsunterricht alsbald Literatur-, Kunst-, Musik- und Sportunterricht im Curriculum der öffentlichen Schule an die Seite gestellt wurde. Für diese Institutionen kann und wird Verantwortung in Leitungspositionen wahrgenommen, zu deren kompetentem Charakter das Studium, die Forschung und Lehre der einschlägigen Kulturwissenschaften einen wesentlichen Beitrag leisten.

Und drittens zeigt die geschichtliche Erfahrung auch, *wofür* in den Leitungspositionen der Institutionen des Artikulierens, Erzeugens und Kommunizierens „neuer Mythologie“ Verantwortung zu übernehmen ist. Nämlich dafür, daß nicht hochgradig institutionalisierte Gestalten der Produktion und Kommunikation „neuer Mythologie“, die sich programmatisch nicht nur als Ersatz, sondern als Überbietung religiöser, und somit gerade auch christlicher, Mythenkommunikation präsentieren – Beispiel: das Musiktheater Wagners – von einem interessierten politischen Herrschaftswillen „gefördert“ und „zusammengefaßt“ werden in

¹⁸⁵ Berner hat das zutreffend notiert: 229.

¹⁸⁶ Vgl. E. Herms, Der religiöse Sinn der olympischen Idee, in: Ders., Sport. Partner der Kirche und Thema der Theologie, 1993, 25–46.

einem neuen „Mythos“ des Willens zur Steigerung staatlicher Macht ins Unbedingte – Beispiel: Alfred Rosenbergs „Mythos des 20. Jahrhunderts“ (1923) –, der die kostbarste Errungenschaft der europäischen Sozialgeschichte hinwegfegt, nämlich diejenige programmatische Selbstzurücknahme staatlicher Herrschaft, die „Gedankenfreiheit“¹⁸⁷, Freiheit der „Religion“ und „Weltanschauung“, also Freiheit der Fundamente verantwortlich selbstbestimmter Lebensführung gewährt,¹⁸⁸ und der statt Ausdruck und Manifestation der Würde des Menschseins und der Selbstzweckhaftigkeit jedes Einzelnen zu sein, vielmehr alle bevormundet und im Extremfall (etwa dem des Rosenbergschen „Mythos“) dazu anstiftet diese Würde mit Füßen zu treten.

Auf den Charakter der Theologie als Professionswissenschaft reflektiert Braungart ebenfalls nicht ausdrücklich. Gleichwohl bietet sein Beitrag de facto einen entscheidenden Hinweis: Als Herzstück von „Religion“, ihres Gemeinschaft bildenden Charakters als eines ästhetischen Austausches von leibhaft-übersprachlichen Artikulationen des „Relevanten“, „Höchstbedeutsamen“ identifiziert Braungart „Ritual und Kultus“ (270). Dementsprechend manifestiert sich für ihn auch die heutige Einflußlosigkeit der kirchlichen Form von „Religion“ (267, 285) zentral in der Kraftlosigkeit ihres Kultes und seiner Rituale als eines ästhetischen Austausches der leibhaft-übersprachlichen, szenischen Artikulation von Erinnerung an Szenen höchster Bedeutsamkeit.

„Es können einen [...] Zweifel daran befallen, ob die *Institution* Kirche, so wie sie sich entwickelt hat und wie sie sich jetzt, in unserer Zeit präsentiert, noch ein Erfahrungs- und Ermöglichungsraum für solchen ‚tieferen‘ oder ‚höheren‘ Sinn [...] eine Institution geistiger und seelischer Zugehörigkeit, spiritueller Beheimatung: das ist die Kirche wohl nur noch für wenige, zumindest in Europa.“ (267)

Die radikale Erneuerung und Veränderung, die er für unausweichlich hält (267), muß also wohl *hier* ansetzen. Das heißt: Theologie als Professionswissenschaft trägt zum Gewinn der Fähigkeit, die christliche Religionspraxis verantwortlich zu leiten, vor allem dadurch bei, daß sie zur Übernahme von Verantwortung *dafür* anleitet, mit Kultus und Ritual so umzugehen, daß diese gerade als zuverlässiges Wiederholungshandeln diejenige *ästhetische Interaktion* bleiben, in der die gemeinsame leibhaft-übersprachliche Artikulation des unbedingt Bedeutsamen, nämlich des Lebenszeugnisses Jesu für den unbedingten Gemeinschaftswillen des „Schöpfers aller Dinge“¹⁸⁹ (für sein unbedingtes Ja zur Welt des Menschen) selber sich die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer individuellen Gestalten von persönlichem Betroffen- und Mitgenommensein schafft – und diese aber auch zugleich vor jeder

¹⁸⁷ F Schiller, Don Carlos, Dritter Akt, zehnter Auftritt.

¹⁸⁸ Was nota bene etwas ganz anderes ist als *Befreitsein* von Religion und Weltanschauung.

¹⁸⁹ Etwa in Luthers Weihnachtslied: „Ach Herr, du Schöpfer aller Ding,/ wie bist du worden so gering, / daß du daliegest auf dürrerem Gras, / davon ein Rind und Esel fraß.“ EG 24,9.

Uniformitätszumutung schützt und vor dem Druck bewahrt, sich offenbaren und rechtfertigen zu müssen:

Man kann „sich die subjektive Glaubenswirklichkeit nicht plural genug vorstellen. [...] Das ist aber keine bloß moderne Problematik, sondern seit Paradieszeiten so vorgesehen (unübertroffen zusammengespannt in der Formulierung vom *Baum der Erkenntnis von Gut und Böse*: anschaulich und konkret einerseits, vollkommen abstrakt [über jeden Einzelfall hinaus] und begrifflich andererseits). Das Subjekt zu bedrängen und auf das präzise Bekenntnis hin zu drängen, scheint mir nicht nur unangebracht und indiskret. Es bedeutet auch, die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ zu bestreiten. Sie [diese Freiheit] kann deshalb, noch einmal gesagt, gerade in Kult und Ritual (also ästhetisch-performativ) vor diesem Bekenntnisdruck besonders geschützt und aufgehoben sein. Sich anzumaßen, zwischen ‚gläubig‘ und ‚nicht gläubig‘ streng unterscheiden zu wollen, läuft auf religiösen Fundamentalismus hinaus.“ (290)

So behaften Ritual und Kultus ihre Partizipanten bei der unübertragbaren Individualität ihres leibhaften Personseins, indem sie diese ihnen selber präsentieren und zu-verstehen geben; und dies eben in der Weise, daß sie das durch die Riten des Kultus ästhetisch vermittelte individuelle Selbstverständnis vor jedem Offenbarungsdruck schützen, aber zugleich auch vor kommunikationsunfähiger Einsamkeit bewahren und zum *gemeinsamen* Dank für das Geschenk *individuell-persönlicher* Gewißheit befähigen. So eröffnet die kunstwissenschaftliche Perspektive auf die Theologie eine Sicht auf die christliche Religionspraxis, eben die Praxis des christlichen Kultes, als Reproduktionszentrum christlichen Weltumgangs, die *jedenfalls für Christen selbst* „unverzichtbar“ ist, „die aber auch *öffentlich* verstanden und wertgeschätzt werden kann als eine solche, die zur Bildung und Reifung gemeinwohlorientierter Handlungs- und Selbstbestimmungsfähigkeit beiträgt.

2.4. Philosophie:

Einen ähnlichen Klärungseffekt erbringt de facto auch Volker Gerhardts Blick auf die „Theologie aus der Perspektive der Philosophie“ (297–306):

Dieser Text bestätigt zunächst einmal Moxters Hinweis auf die Tendenz zu einem Wechsel von religionsaverser zu religionsinteressierter Arbeit in der Philosophie. Gerhardt attestiert „der Theologie“ (gemeint ist nicht nur die christliche, wengleich auch betont gerade diese) als Lehre von „Gott“ Teilhabe an dem Zentralthema von „Metaphysik“, an der die Philosophie – insistierend auf einer über alle soziokulturellen Wandlungen der Geschichte hinwegdauernden „Kontinuität“ (302) – festzuhalten hat (297–298). In stillschweigendem Widerspruch gegen das Externitätsmodell von wahren Wissen hält Gerhardt, in faktischer Übereinstimmung mit dem Kunstwissenschaftler, daran fest, daß menschliches Erkennen, also auch das der philosophischen Metaphysik, sich in concreto als reflektierende Selbsterkenntnis des Menschseins vollzieht (298f.): Obwohl sie „von der leibhaftigen, sozialen und kulturellen Ausgangslage des denkenden

Menschen *ausgeht* [Kursivierung E. H.]“, bietet sie *zunächst* die – eben für das Menschsein - „natürliche“ und „rationale“ Theologie (298), und erst *danach* (meint Gerhardt auf der Linie des alteuropäischen Rationalismus), „wenn der stets natürlich hergeleitete und rational gerechtfertigte (menschliche) Gedanke von einem Gott mit besonderen historischen, kulturellen oder persönlichen Eindrücken verbunden wird,“ werde er auch „zum Gegenstand eines speziellen Nachdenkens [...] So wird aus dem metaphysischen Gott einer natürlichen und rationalen Theologie ein Gott, der mit einer besonderen Lehre verknüpft ist, die sich auf den in einer Kultur gepflogenen Umgang mit dem Gott bezieht.“ Die naheliegende Frage, ob nicht, wenn alles nicht rein formale (rechnende), sondern inhaltlich bestimmte (sachverstehende) menschliche Denken (reflektierende „ratiocinari“) stets Denken des von Anfang an leibhaft bestimmten Menschseins ist, das Allgemeine ausschließlich am Besonderen und nur in der Brechung durch dessen Perspektive erfaßt werden kann, stellt Gerhardt sich in den Grundlegungspassagen seines Beitrags noch nicht.

Vielmehr weist er zunächst in einem ausführlichen Mittelteil (299-302) auf die Möglichkeit und Erforderlichkeit hin, daß – und zwar durchaus auch von den „speziellen“ Theologien und Religionen selber (300f.), aber nicht nur von ihnen, sondern auch von der Religionswissenschaft (301)¹⁹⁰ – im Lichte der „natürlichen“ und „rationalen Theologie“ ein „komparatistischer“ Umgang mit den verschiedenen Positionen betrieben wird, der – weil eben im Lichte der „natürlichen“, „rationalen Theologie“ vollzogen – keineswegs „wertfrei“ ist (301), eine mögliche Selbstkritik aller „speziellen“ Positionen einschließt (301), so aber auch die Möglichkeit einer Zusammenarbeit aller Religionen und ihrer speziellen Theologien eröffnet, die in eine von der zunehmenden Globalisierung verlangte „stärker internationale politische Vertretung aller großen Religionen“ münden könnte (300).

Gerhardt sieht realistisch: „Impulse dazu [zu diesem Zusammenspiel von „natürlicher“, „rationaler Theologie“ und den „speziellen Theologien“ der Religionen] gehen [...] stärker von der Theologie [der Religionen und Konfessionen] mit Blick auf philosophische Einsichten aus, während die Philosophie sich eher selbst zu genügen scheint.“ (299)

Er sieht aber auch: „[...] der komprimierte Realitätsgehalt, mit dem sich religiös geprägte Theologien zu befassen haben, sollte die Philosophie veranlassen, die Verbindung mit ihnen zu suchen“. Andernfalls ließe sich „die Philosophie [...] wichtige theologische Einsichten entgehen.“ (299)

Auf solche Bereicherungen der Philosophie durch Beschäftigung mit der „speziellen Theologie“ einer besonderen Religion – nämlich der christlichen – besinnt Gerhardt sich zum Schluß seines Beitrags (302–306): Aufgrund der Einsicht, daß „die Moderne spätestens mit Sokrates beginnt“ sowie vor dem „Hintergrund der [für] Theologie und Philosophie gemeinsamen Sinnbedingungen“ und auf

¹⁹⁰ Während Berner der Religionswissenschaft die Bewertung von Religionen im Lichte ihrer Theologie verbietet, verlangt Gerhardt sie also ausdrücklich.

dem Boden der dem Christentum mit der klassischen Philosophie gemeinsamen Einsichten einerseits in die Vernunft als das universal Menschliche und andererseits in die „Einheit“ von „Vernunft und Gefühl“ lassen sich drei „auffällige Besonderheiten der christlichen Botschaft besser verstehen“ und von der Philosophie würdigen (303).

- Nämlich erstens die aus der zeitgenössischen Geisteswelt übernommene „epistemische“ Prämisse der christlichen Botschaft: Die Zusammengehörigkeit von „Wissen und Glauben“ (303f.).¹⁹¹
- Zweitens die Auszeichnung des Individuums gegenüber allen „Konditionen der sozialen Gliederung.“ (304f.).
- Drittens: das Christentum als „Religion der Humanität“:

„Kaum hatte die antike Philosophie die Begriffe von *Person*, menschlicher *Würde* und *Humanität* gefaßt und ausgesprochen, da werden die mit ihnen verbundenen Werte zu Leitvorstellungen einer Religion, die ihre Frohe Botschaft unterschiedslos allen Menschen verkündet. [...] Kurz: Das Christentum ist eine Religion der Humanität, die den Geboten des Menschenrechts nahesteht lange bevor von ihnen die Rede ist. Hier haben wir den Fall, in dem sich nicht nur *Individualität* und *Universalität*, sondern auch *Vernunft* und *Gefühl* verbinden.“ (305)

Kann dies alles noch als eine Wiederholung der aufgeklärten Würdigung des Christentums auf der Linie Lessings oder Kants gelesen werden, so schließt Gerhardt mit dem darüber hinausführenden Hinweis auf zwei „Innovationen“ des Christentums auch gegenüber der Philosophie. Die eine sei der Begriff der „Dreieinigkeit Gottes“. Dieser mache nämlich „die bereits im frühen Christentum angelegte Modernität der christlichen Lehre“ aus. Denn in ihm

„... ist eine gleichermaßen tiefgründige, der *Dimension menschlicher Selbst- und Welterfahrung angemessene* und durchweg *kritische* Konzeption Gottes entwickelt [...], die nicht nur den *Grund der Welt* bezeichnet, sondern auch als *Garant der Zugehörigkeit des Menschen zu dieser Welt* und zugleich als das *Medium* angesehen werden kann, das den Zusammenhang von Mensch und Gott, wenn nicht zu denken, so doch zu empfinden und zu fühlen erlaubt.“ (306)

Womit sich das Fundiertsein dieser Innovation in der dem Christentum auch zu verdankenden zweiten zeigt: nämlich in der dem Christentum verdankten „epistemische(n) Neuerung“, die „im Begriff der Offenbarung beschlossen“ liegt,

„... der längst nicht mehr auf historische erwiesene Tatsachen gegründet ist, sondern zunehmend zu einem [Begriff eines] geistigen Zeugnis[ses] geworden ist, das im Lauf der Jahrhunderte in die fortzeugende Kraft des Glaubens übergeht und in seiner kulturstiftenden Potenz zum Ausdruck kommt.“ (305)

¹⁹¹ Gerhardt versteht diesen Unterschied im Sinne Kants, allerdings mit dem Unterschied, daß er „Glauben“ nicht als mindere Art von Wissen, sondern als mit Wissen gleichursprünglichen Akt faßt.

Gerhardt hat damit zutreffend erfaßt, daß das den christlichen Glauben und die christliche Glaubensgemeinschaft begründende Offenbarungsereignis *nicht* die Fakten des Endgeschicks Jesu *abgesehen* von dem durch sie ausgelösten, vom Schöpfergeist gewirkten Visionsgeschehen sind, wie es Lk 24,34¹⁹² und 2 Kor 4,6¹⁹³ oder 2 Petr 1,16–19¹⁹⁴ bezeugt wird (wobei, was bei Gerhardt unerwähnt bleibt, dieses „Visions“- und „Auditions“geschichte in die schon vom Alten Testament bezeugte [etwa Gen 15,4–6; Ex 3,1–14; Jes 6; Jes 40; Jer 1,4–19; 31, 31–34; Ez 34–37; Hos 2,16–25; Dan 10–12] zurückreicht). Nicht angemessen erfaßt bleibt freilich bei Gerhardt, daß diese unverfügbare Einsichterschließung ausgelöst ist angesichts und in Erinnerung der realen Szenen des Lebens Jesu und seines Endgeschicks, daß sie von diesem szenischen Erleben nicht abgelöst werden kann und daß sie daher auch nur in der dieses szenische Erleben szenisch präsent haltenden Feier des Abschiedsmahls vom Gründonnerstagabend im Lichte der Ostervisionen kommuniziert werden konnte und auch nur so kommuniziert wurde. Mag die Selbst-, Welt- und Gottesgewißheit des christlichen Glaubens auch *inhaltlich* alle Einsichten der klassischen Philosophie in sich aufnehmen – wie exemplarisch die lukanische Areopagrede des Paulus ausweist (Apg 17, 24–31) –, so geht doch der formal-dynamische Status dieser Einsichten als Existenz bestimmende *Gewißheit* nicht auf Reflexion zurück, sondern auf ein szenisches Selbsterleben, nämlich auf das Miterleben des christlichen Kultritus, der seinerseits das unverwechselbare Ereignis des szenischen Selbst- und Miterleben des Endgeschicks Jesu und die Erschließungskraft dieses szenisch-leibhaften Selbstmiterlebens szenisch bezeugt und durch dieses szenische Zeugnis weiter vermittelt. Mit den Griechen waren die ersten Christen darin eins, daß erst eine Selbstgewißheit, welche Welt- und Gottesgewißheit einschließt, menschliche „Tugend“: Lebenstüchtigkeit, erzeugt. Aber darin unterschieden sie sich von den Philosophenschulen, daß sie diese „Tüchtigkeit“ schaffende Gewißheit nicht vermittelt sahen durch schulischen Lehrbetrieb, sondern durch das Selbstmiterleben der kontinuierlichen szenischen – nämlich kultischen – Bezeugung der Er-

¹⁹² „Egerthe kai ophthe Simoni“: „Er [Jesus] ist von Gott auferweckt worden und von Gott dem Petrus gezeigt worden“

¹⁹³ „Gott, der da ließ das Licht aus der Finsternis hervorgehen, der hat es in unseren Herzen hell werden lassen zur erleuchteten Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz des Gekreuzigten.“ – Vgl. auch Mk 15,39: „Der Hauptmann, der dabei stand ihm gegenüber und sah, daß er so verschied, sprach: Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen.“

¹⁹⁴ „Wir haben seine Herrlichkeit selber gesehen, da er empfing von Gott, dem Vater, Ehre und Preis durch eine Stimme, die zu ihm geschah von der großen Herrlichkeit: Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. Und diese Stimme haben wir gehört vom Himmel geschehen, da wir mit ihm waren auf dem Heiligen Berge.“

schließungskraft der unverwechselbar einmaligen Urszenen des Triduums.¹⁹⁵ Durch die praktische Affirmation *dieser* „Religionspraxis“, eben der im Osterlicht möglichen und wirklichen Erfüllung des Gründonnerstagsgebotes Jesu, als derjenigen Vollzugsform von Wahrheitskommunikation, welche die „interioritas“, das „Herz“, das „Selbstbewußtsein“ ihrer Adressaten dadurch zur adäquaten Selbst-, Welt- und Gottesgewißheit bildet, daß sie ihre Adressaten die leibhaft (also szenisch) gelebte Wahrheit miterleben läßt, geht die Wahrheitskommunikation der christlichen Gemeinden über die der Philosophenschulen hinaus. Und dieses *formal-mediale* Plus ist in sich selbst zugleich auch ein Plus an *inhaltlicher* Konkretion, an Konkretion des kommunizierten Gottes-, Welt- und Selbstverständnisses. Nämlich genau desjenigen Plus an Konkretheit, das in allen Versionen christlicher Trinitätslehre nach Ausdruck strebt,¹⁹⁶ die nachweislich sämtlich nichts anderes sein wollten – und auch nicht sind –, als begriffliche Beschreibungen der Effektivität des eucharistischen Kultus.

Ein theologisches Echo auf Gerhardts Beitrag überliefert der vorliegende Band ebenso wenig wie ein theologisches Echo auf den Beitrag Braungarts. Es hätte, wäre es der Leitvision von Theologie als „positiver“ Wissenschaft, deren Studium dazu befähigen soll, in leitender Position an der Selbststeuerung des Christentums kompetent mitzuwirken, treu geblieben, zu bemerken gehabt, daß Philosophie offensichtlich keine Professionswissenschaft ist, deren Studium zur Teilnahme an einer klar umrissenen sozialen Praxis in leitender Verantwortlichkeit befähigt; es hätte weiterhin klarzustellen gehabt, *welches* die unverzichtbare christliche Religionspraxis ist, auf deren verantwortliche Leitung die Theologie und ihr Studium vorbereitet, nämlich – worauf im vorliegenden Band am deutlichsten Meyer-Blanck hinweist – die des christlichen Gottesdienstes, und *warum* sie unverzichtbar ist, nämlich deshalb, weil sich eben in ihr das *Plus an formaler und inhaltlicher Konkretheit christlicher Wahrheitskommunikation* gegenüber der aller philosophischen Schulen manifestiert.

2.5. Andere nichttheologische Wissenschaften

Nach welchen Kriterien haben die Veranstalter der Tagung die nichttheologischen Wissenschaften ausgewählt, aus denen die Skizze einer Sicht auf die Theologie erbeten wurde? Bevor man reine Zufälligkeit unterstellt, wird man annehmen dürfen, daß auch dafür das von Schleiermacher vermittelte Vorverständnis der Aufklärung von Theologie als Professionswissenschaft leitend war. Was dann allerdings die Erwartung begründet, daß eben diejenigen Wissensgebiete herangezogen werden, deren Bekanntheit heute für jeden unverzichtbar ist, der unter den

¹⁹⁵ Hierauf habe ich schon bei früherer Gelegenheit hingewiesen: E. Herms, Art.: Theologie, in: Alf Christophersen/Stefan Jordan (Hgg.), *Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe*, 2004, 312–319, bes. 313.

¹⁹⁶ Auch in denen, die schließlich nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangten.

realen heutigen Bedingungen – also im Horizont einer konkreten „Statistik“ (im Schleiermacherschen Sinne) der heutigen gesellschaftlichen Lage der christlichen Gemeinschaft – wissenschaftlich reflektierte Verantwortung für die Institutionen der christlichen Religionspraxis übernehmen soll. Nun kann das christliche Wirklichkeitsverständnis heute nicht anders als einschließlich einer Reflexion auf sein Verhältnis zu den ontologischen Leitannahmen der theoriegeleitet experimentierenden Naturwissenschaften vertreten werden; diese Reflexion wird ja auch in der Systematischen Theologie stets in irgendeiner Weise und mit unterschiedlichem Ergebnis den Studierenden zum Mitvollzug angeboten. Also wäre auch die Skizze einer Sicht auf die Theologie aus der Perspektive dieser Wissenschaften sachgemäß gewesen.

Ferner: Die christliche Religionspraxis kann heute nur innerhalb der inhaltlich und institutionell pluralisierten Gesamtsphäre von ethisch leitender „Lebenssinnkommunikation“ bestehen, die ihrerseits in einem unauflöslichen Wechselverhältnis zu den Sphären von Technik im weitesten Sinne (einschließlich der Medizin), Wirtschaft, Politik und Recht stehen. In der evangelischen Sozialethik (christlichen Gesellschaftslehre) wird dieses Verhältnis auch reflektiert und zum Studium angeboten. Also wäre auch die Einladung zur Skizze einer fachspezifischen Sicht auf die Theologie aus der Medizin, aus den Ingenieurwissenschaften, aus den Wirtschaftswissenschaften, aus der Politikwissenschaft, aus der Rechtswissenschaft angemessen gewesen. Nicht zuletzt auch deshalb, weil die Vermutung berechtigt ist, daß alle diese Fächer inzwischen ebenfalls „positive“ Wissenschaften in dem Sinne sind, daß sie nicht durch einen systematischen Ort im Reich des Wissens identifizierbar sind, sondern nur durch die Aufgabe einer sozialen Praxis, zu deren kompetenten Erfüllung sie befähigen wollen. Tatsächlich gibt es ja auch gut begründete interfakultäre Kooperationen von Theologen mit Vertretern dieser Fächer. Gleichwohl wäre im Voraus zu erwarten gewesen, daß in vielen dieser Fälle das Eingeständnis unumgänglich gewesen wäre, daß dem Interesse der Theologie an diesen Wissenschaften keineswegs auch eines an Theologie auf Seiten dieser anderen Wissenschaften entspricht. Ein Befund, der nicht überraschend und dennoch nicht trivial ist.

Nun mag das Einsammeln von Außenperspektiven auf die Theologie in dem skizzierten Umfang die praktischen Möglichkeiten der Veranstalter überschritten haben. Gleichwohl sind drei Lücken überraschend: Der Ausfall eines Blicks auf die Theologie aus der Sicht der Psychologie, der Pädagogik und aus der Rechtswissenschaft.

2.5.1 Psychologie

Seit Mitte des 18. Jahrhunderts steht die primäre und umfassende Referenz der Rede von „Psychologie“ fest: Rede, deren Gegenstand das handlungsorientierende und -motivierende Selbstbewußtsein der Menschen ist, das durch ästhetischen, leibhaft-übersprachlichen, Artikulationsaustausch von Bedeutsamkeit, in „Kunst“

und „Religion“ von Höchstbedeutsamem, „gebildet“ wird (seine inhaltliche Bestimmtheit) erfährt. Das Psychische, Innerlichkeit, „Intention von Sinn“¹⁹⁷ ist somit das eine und allbefassende Feld aller Lebensphänomene von „Kunst“ und „Religion“, auch der christlichen. Entsprechend dem biblischen Zeugnis war in der alten Kirche, im Mittelalter und in der Reformation bis hin zu den großen Aufklärungstheologen Herder und Schleiermacher klar, daß christliche Religionspraxis zentral und wesentlich auf die Begründung und Pflege von Strukturen der Innerlichkeit als Möglichkeitsbedingung lebensdienlichen Interagierens zielt und daß die Wahrnehmung von Verantwortung für diese Religionspraxis durchgehend den Charakter von „Seelsorge“ hat: „allgemeiner“ („cura animarum generalis“) durch Unterweisung sowie Pflege von Ritual und Kultus und „besonderer“ („cura animarum specialis“) durch die übersprachlich-kommunikative Zuwendung zu Einzelnen.

Auch Philosophie und Wissenschaft können nicht anders, als diesen Gegenstand für sich zu beanspruchen. Mit nachhaltigem Erfolg haben das die Medizin und die ihre Praxis fundierenden science-analogen, nomologisch orientierten Humanwissenschaften getan und aufgrund einschlägiger „klinischer“ Forschung und deren Ergebnissen unter den Titeln „Psychiatrie/Psychologie“ einen florierenden Sektor ihres „therapeutischen“ Handelns etabliert. Sein Fundament sind die seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zunehmend genau erforschten physischen Bedingungen menschlichen Bewußtseins¹⁹⁸ sowie die experimentell entdeckten Bedingungen des Aufbaus psychischer Strukturen (d. h. erwartungs-, appetits- und aversionsbildender prägender Erinnerungen) durch Interaktions-erleben, genau: durch szenische Erinnerung, und deren Korrigierbarkeit durch das wiederum szenische setting therapeutischer Interaktion.¹⁹⁹ Wie in den USA bereits seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts, so wuchs in Deutschland seit den frühen 60er Jahren das kirchliche und theologische Interesse an diesen psychologischen Einsichten der Medizin und führte zur „pastoralpsychologischen“ Grundorientierung von Theorie und Praxis der gesamten kirchlichen Seelsorge.²⁰⁰ Kein anderes Feld interfakultären Austausches zwischen Theologie und science-analoger nomologischer Humanwissenschaft ist so gut institutionalisiert wie die „Pastoralpsychologie“.²⁰¹ So bleibt es ein Rätsel, wie die Tagung von 2019 und

¹⁹⁷ So S. Freuds Definition des Psychischen als Inbegriff faktischer „Wünsche“, „Tendenzen“, „Absichten“, „Meinungen“ und „Einsichten“: Ders., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1917), in: Ders., Gesammelte Werke (ed. Anna Freud, 1951ff.) XI. Die hier und anderwärts vorliegenden Belegstellen aufgelistet in: E. Herms, Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds, in: Ders., Theorie für die Praxis, 1982, 214–255, dort 235 Anm. 107.

¹⁹⁸ Der wegweisende Klassiker: William James (1842–1910), Principles of Psychology, 2 Bde, 1890; Ders., Psychology: Briefer Course, 1892.

¹⁹⁹ Pionier: Sigmund Freud (1856–1939).

²⁰⁰ Pionier: Joachim Scharfenberg (1927–1996).

²⁰¹ Gründung der „Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie“ 1972.

unser Band auf die Skizze einer Sicht auf die Theologie aus der Perspektive der Psychologie/Psychiatrie verzichten konnte.

Wichtige Fragen bleiben damit unangesprochen: Wie verhält sich das Wissenschaftsverständnis, das forschungsleitende Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild, der medizinisch/humanwissenschaftlichen Psychologie zu dem der Theologie?²⁰² Konnten im Austausch beider Seiten ursprüngliche Grundanliegen christlicher Seelsorge – Reifung des Gewissens und der orientierenden und motivierenden Lebens – und Selbstgewißheit jeder einzelnen Person durch den ästhetischen, leibhaft-übersprachlichen Austausch von Bedeutsamkeitsartikulation innerhalb der Gemeinde (nicht zuletzt Ritus, Kultus und Unterweisung) – in den außertheologischen Psychologie- und Psychotherapiediskurs hinein vermittelt werden? Blieben diese Anliegen wenigstens für das Selbstverständnis christlicher Seelsorge und ihrer Aufgaben gewahrt? Welche Konsequenzen ergeben sich aus den Einsichten in die menschliche Psychodynamik für das Wechselverhältnis zwischen „cura animarum generalis“ (durch die Institutionen von Unterricht und Kultus [öffentlichen und privaten] „cura animarum specialis“? Insbesondere: Welche undelegierbare Funktion behält die kontinuierliche Partizipation an den Szenen des institutionalisierten gemeinsamen ästhetischen Austausches von artikulierter Erinnerung szenischer Bedeutsamkeit (also am Kultus) für das Reifen, die Korrektur und die Stabilisierung des orientierenden und motivierenden Lebens- und Selbstgefühls der Einzelnen?²⁰³ Lauter Fragen, deren Stellung und ansatzweise Beantwortung für Theologie als Professionswissenschaft, also für die

²⁰² Daß das Verhältnis der Theologie zur Psychologie sich an dieser Frage entscheidet, habe ich in der o. Anm. 197 genannten Arbeit gezeigt; und auch, daß dies ebenso für das Verhältnis der Theologie zu allen anderen empirischen Humanwissenschaften gilt (s. aaO. 214–221). – Schon der Neubegründer empirischer Psychologie im 19. Jahrhundert, William James (1846–1911), hat gesehen, daß der Gegenstandsbezug, das Verfahren und die Resultate empirischer Psychologie mit dem für sie leitenden Verständnis des zu erkennen gegebenen Realen-überhaupt stehen und fallen, und daher diese Fragen zum thematischen Zentrum der Arbeit seiner letzten Lebensjahre gemacht (dazu: E. Herms, *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religions- theorie William James'*, 1977). Zwar konnte der in den letzten 50 Jahren entstandene Boom empirischer Psychologie als Lebenshilfe ihr – von Ausnahmen abgesehen – die Besinnung auf ihre philosophischen/metaphysischen Leitannahmen als unergiebig erscheinen lassen. Aber die daraus resultierende Unstimmigkeit ihrer Ergebnisse (Beschreibungen und Diagnosen psychischer Wirkungszusammenhänge) macht für den ihren Betrieb von außen betrachtenden gebildeten Zeitgenossen ihre unaufhebbare Abhängigkeit von solchen Leitannahmen offenkundig und somit auch, daß explizite Besinnung auf diese die notwendige Bedingung kohärenter Arbeitsergebnisse ist, vgl. etwa: Christian Geyer, Was macht was mit uns? Gewalttätiger Protest wird gerne mit dem Gefühl der Ohnmacht erklärt. Ein gefährlicher psychologischer Fehlschluß, in: FAZ 03. 01. 2022, S. 11.

²⁰³ Vgl. hierzu E. Herms, Gottesdienst als Religionsausübung. Erwägungen über die „jugendlichen Ritualisten“. In: Ders., o. Anm. 197, 337–364.

Begründung der Fähigkeit zur Ausübung von Leitungsverantwortung für die christliche Religionspraxis, unverzichtbar ist.

2.5.2. Pädagogik

Dasselbe gilt für die Pädagogik. Der (in einer ordentlichen „Statistik“ i. S. Schleiermachers) zu beschreibende „Status“ der christlichen Gemeinschaft in der Gesamtgesellschaft hat sich gegenüber der Situation zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht zuletzt insofern verändert, als der schulische Religionsunterricht – auf den Schleiermacher selber unter den Bedingungen der seinerzeit noch obwaltenden verbreiteten Selbstverständlichkeit gemeinsamer christlicher Religionspraxis noch meinte verzichten zu können²⁰⁴ – unter den heutigen Bedingungen des kompletten Verschwindenseins solcher Selbstverständlichkeit zu einem erst-rangigen Faktor für die intergenerationelle Reproduktion der christlichen Gemeinschaft geworden ist. Wie seit Beginn der Reformation die „Unterweisung“ der Jugend ein unverzichtbares Wesenselement in der Wahrnehmung von Leitungsverantwortung für die christliche Religionspraxis gewesen ist, so ist auch und erst recht heute „Unterricht“ – kirchlicher und schulischer – ein wesentliches Element professionell wahrzunehmender Verantwortung für das christliche Leben. Die Ausdifferenzierung von „Religionspädagogik“ als aufgabenspezifischer Teildisziplin der Praktischen Theologie und deren Dialog mit der allgemeinen Pädagogik trug dem Rechnung.²⁰⁵ Ebenso wie eine Skizze der Sicht der Psychologie auf die Theologie hätte auch die Skizze der Sicht eines Vertreters der allgemeinen Pädagogik auf die einschlägig arbeitende Theologie ähnliche wichtige Fragen zu berühren erlaubt. Das Fehlen eines solchen Beitrags kann ebenfalls nur überraschen.

2.5.3. Jurisprudenz

Auf der Hand liegt, daß es eine gemeinsame christliche Religionspraxis nicht ohne irgendeine *Ordnung* solcher Praxis geben kann und daß wissenschaftlich reflektierte Leitungsverantwortung für diese Praxis auch unumgänglich Verantwortung für deren Ordnung ist. Daß diese Verantwortung unter den Startbedingungen der Reformation (Ablösung von der zentralistischen Monopolisierung aller Ordnungskompetenz im Papstamt) zunächst nur durch *theologisch beratene und angeleitete weltliche Obrigkeiten* wahrgenommen werden konnte und im evangelischen Europa auch bis 1918 flächendeckend wahrgenommen wurde, erklärt, daß Ordnungsverantwortung erst spät in das Themenspektrum der evangelischen Theologie als Professionswissenschaft aufgenommen wurde. Hauptpunkte des Themas sind: – auf dem Boden und vor dem Hintergrund der „historischen“ Erfassung des geschichtlichen Anfangs und dann des kontinuierlichen Wandels der Ordnung der

²⁰⁴ So in seiner Erziehungslehre.

²⁰⁵ Ich verweise exemplarisch auf das Wirken K.F. Nipkows, R. Preuls und F. Schweitzers.

christlichen Gemeinschaft – die Glaubenslehre (Dogmatik: Begriff der Kirche in der asymmetrischen Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Gemeinschaft), die Sittenlehre (Pflege der Gemeinschaftsinstitutionen als wesentlicher Bestandteil des Handelns aller Christen) und die Praktische Theologie (als Anleitung zur Ausübung von leitender Verantwortung außer für Seelsorge, Gottesdienst und Unterricht eben auch für die Ordnung der Gemeinschaft).²⁰⁶ Das Thema blieb randständig, bis sich, jedenfalls in Deutschland,²⁰⁷ durch die Erfahrungen mit der Lage nach 1918 – zunächst durch den „Kirchenkampf“ der Jahre 1934ff. und dann die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in der Nachkriegsgesellschaft seit 1945 – die Notwendigkeit einer neuen Besinnung auf die Wichtigkeit dieser Fragen ergab.²⁰⁸ Wobei die Tradition der Landeskirchen und ihres „Bundes“ bzw. ihrer „Gemeinschaft“ in der EKD jedoch ihre Prägekraft in drei Symptomen offenbarte: Erstens verblieb die Ordnungsverantwortlichkeit des Ortspfarramts weiterhin im Hintergrund; stattdessen wurde – zweitens – das Problem kirchlicher Ordnung unter dem Stichwort der „Kirchenreform“ zu einem zentralen Debatten-thema auf der Leitungsebene der Landeskirchen und der EKD;²⁰⁹ wobei drittens für die Gestaltung, Auslegung und Anwendung des Regelwerks kirchlicher Ordnung, sofern, es Rechtscharakter hat, die *juristische Fakultät* mit ihrem Fachgebiet Evangelisches Kirchenrecht zuständig blieb.

Allerdings als juristisches Fachgebiet, welches – wie seit dem 16. Jahrhundert – der kirchlichen und theologischen Beratung und Zuarbeit angewiesen ist und deshalb spezifische „Erwartungen“ „an die Theologie“ hegt. Michael Germann macht in seinem Beitrag deutlich, daß es vor allem drei Voraussetzungen kirchenrechtlicher Arbeit sind, deren Bereitstellung die Kirchenrechtswissenschaft von der Theologie erwartet:

Erstens die Bestimmung dessen, was überhaupt „kirchliches Handeln“ ist, für das rechtliche Regeln erforderlich sind. Dieses Handeln ist jedenfalls dasjenige menschliche Handeln (Interagieren), durch das und in dem sich die Gemeinschaft der Getauften als empirisches Sozialgebilde, als formelle Institution – sei es in Vereins-oder Organisationsform –, manifestiert; und zwar als empirisches Sozialgebilde, das der ihm gegebenen „*Verheißung*“ von nicht nur äußerlicher, sondern auch innerlich-geistlicher Gemeinschaft zu dienen hat (262). Dabei ist jedoch zu beachten – was bei Germann bedauerlicherweise ungefragt bleibt –, *wodurch* diese Verheißung begründet ist, was der Grund der spezifischen Verheißungsträchtigkeit dieser Gemeinschaft ist: nämlich der *Ursprung* dieser Gemeinschaft, der als

²⁰⁶ Unter dem Titel „Kybernetik“ bei G. v. Zezschwitz, System der Praktischen Theologie, 1878, 600–658; Th. Harnack, Kybernetik, in: O. Zöckler (Hg.), Handbuch der Praktischen Theologie, 1885, 531–571.

²⁰⁷ In anderen Regionen sind andere, regionsspezifische Verläufe anzutreffen.

²⁰⁸ Exemplarisch (auch hinsichtlich der offenbleibenden Fragen): W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 1973.

²⁰⁹ Vgl. R. Schloz, Art.: Kirchenreform, in: TRE 19 (1990) 51–58.

solcher zugleich das eigenartige *Wesen* dieser Gemeinschaft begründet. Nun wird, wie Germann richtig sieht, die theologische Antwort auf diese Frage nach der Bestimmung von „kirchlichem Handeln“ im Falle der evangelischen Theologie nicht einfach durch Weiterreichung der Definition eines zentralen Lehramts gegeben (262). Allerdings auch nicht durch eine freischwebende Auskunft von nur sich selber verantwortlichen akademischen Theologen, sondern – erstaunlich, daß der Jurist Germann diesen Befund unbesprochen läßt – von evangelischer Theologie als einer solchen, die selber durch die staatskirchenrechtlichen Bedingungen ihres universitären Betriebs auf ihre Kirchlichkeit festgelegt ist²¹⁰ und damit auch auf die überlieferten textlich fixierten Bekenntnisse, welche die jeweils zuständige Landeskirche in der Präambel ihrer Grundordnung als in ihr gültig benennt.²¹¹ Die *lege artis* gegebene Antwort evangelischer Theologie kann sich also zwar nicht im Zitat der einschlägigen Passagen des überlieferten Bekenntnisses erschöpfen, kann aber gleichwohl nichts anderes sein als eine aktuelle Aneignungsgestalt von Intention und Sache (*intentio* und *res*) des feststehenden konsentierten Bekenntnisses:²¹² *Ursprung* der christlichen Gemeinschaft, durch den sie entstanden ist und erhalten wird, ist die Effektivität der ästhetischen, seine Zeitgenossen leibhaftig-übersprachlich adressierenden Kommunikation des Lebenszeugnisses Jesu für die menschliche Lebensgegenwart als Kommen (als in Verwirklichung Begriffensein) der endgültigen Herrschaft des Schöpfers und seiner Gerechtigkeit über seine Schöpfung, die in nichts anderem, besteht als im Heil des eschatischen (ewigen) Aufgenommenseins des in seinen Werken gerichteten Geschaffenen vom Schöpfer in die Gemeinschaft des Schöpfers mit dem Geschaffenen. Kraft dieses ihres Ursprungs ist es das *Wesen* dieser Gemeinschaft, daß sie Gemeinschaft des Glaubens an Jesu Lebenszeugnis als die Selbstmanifestation des Wollens und Wirkens des Schöpfergottes ist, seines Wollens und Wirkens als eines eben auf dieses eschatische Ziel gerichteten Wollens und Wirkens. Somit ist sie aber auch Gemeinschaft eines Glaubens, der selber nur real sein kann in der Gestalt des durch ihn orientierten und motivierten aktiven Lebens der Glaubenden als leibhaftiges Bekenntnis ihres Glaubens an diese in Christus offenbare geschöpfliche Bestimmung aller Menschen und somit auch ihres eigenen Lebens. Weshalb die Gemeinschaft dieses Glaubens ipso facto zugleich Ethosgemeinschaft ist: Gemeinschaft des gemeinsamen Ethos christlichen Glaubens, wie jeder Glaubende es im Bereich

²¹⁰ So erfolgen Berufungen auf theologische Lehrstühle in der Regel nur unter der Bedingung, daß das „nihil obstat“ der zuständigen Landeskirche hinsichtlich der Verträglichkeit der Lehre des Kandidaten mit dem Bekenntnis der Kirche gegeben wird. Worauf – als ihn befremdend – Pickel ausdrücklich hinweist: 249.

²¹¹ Dazu vgl. E. Herms, Kirche und Kirchenverfassung aus reformatorischer Sicht (2006), in: Ders., Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums, 2010, 353–383.

²¹² Hierzu vgl. neuerdings N. Slenczka, Theologie der Bekenntnisschriften, 2020; so wie die Rezension: E. Herms, Die kirchenordnende Funktion des Bekenntnisses – Eine neue „Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften“, in: ZevKR 66 (2021) 253–271. – Dazu auch u. Anm. 214.

seiner eigenen undelegierbaren Verantwortung in unübertragbarer Individualität auszuleben hat und auslebt.²¹³ Kirchliches Handeln ist jedenfalls Handeln in dieser Ethosgemeinschaft, und zwar das Handeln jedes Gliedes dieser Ethosgemeinschaft, also auch, aber eben nicht nur, derjenigen ihrer Glieder, welche Leitungsverantwortung wahrnehmen. Kirchliches Handeln ist das Handeln *in* dieser christlichen Glaubens- und Ethosgemeinschaft und *für* sie.

Zweitens: Erst aufgrund einer in dieser Explizitheit gegebenen Antwort auf diese Frage nach der Eigenart von „kirchlichem Handeln“ kann die zweite Frage der Kirchenrechtswissenschaft an die Theologie von dieser beantwortet werden; nämlich die Frage, ob solches Handeln sich *überhaupt* durch das Kirchenrecht binden läßt bzw. einer solchen Bindung bedarf (a), und *wieweit* das der Fall ist (262) (b).

ad a: Die Differenz zwischen Ordnung und Regeln der *Sitte* und Ordnung und Regeln des *Rechts* vorausgesetzt, sind im Bereich des kirchlichen Handelns dessen Bindung an Regeln rechtlicher Art möglich und erforderlich, soweit es sich um Regeln handelt, deren Verletzung nicht ohne Verhängung von Sanktionen von Seiten der Gemeinschaft hingenommen werden kann. Alles andere kann der Sitte überlassen bleiben.

ad b: Die Differenz zwischen „Recht des Staates“ und „Recht der Kirche“ vorausgesetzt, bedarf offenbar keineswegs alles Handeln *in* der christlichen Glaubens- und Ethosgemeinschaft der Regelung durch kirchliches *Recht*, sondern lediglich solches Handeln *in* ihr, das zugleich Handeln *für* sie ist. Dazu gehören jedenfalls Handlungen in Leitungsposition, aber nicht nur solche, sondern auch das Handeln aller Glieder, sofern dieses eben auf die christliche Gemeinschaft und ihre Institutionen selber gerichtet ist. Und im Bereich des Handelns in Leitungsposition ebenfalls nicht alles Handeln, sondern nur dasjenige, dessen Regelbefolgung dadurch zu sichern ist, daß der Regelverstoß mit Sanktionen (wenigstens seiner Ungültigkeitserklärung) bewehrt ist. Es liegt auf der Hand, daß die Bindung des Leitungshandelns an derartige Regeln des (Kirchen)Rechts unumgänglich ist für Handeln, welches den Umgang mit der Ursprungs- und Wesensgestalt des ästhetischen, leibhaft übersprachlichen, Austausch der Artikulation jesuanischer Gottesgewißheit in Ritus und Kultus betrifft, einschließlich seiner sprachlichen Implikate, angefangen mit dem biblischen Ursprungszeugnis bis hin zu den konsentierten Bekenntnisformulierungen alter und neuer Zeit – aber auch nur für dieses Handeln; freilich einschließlich seiner überortsgemeindlichen, gesamt-kirchlichen Gestalt und deren Voraussetzungen (eben professionsbefähigender

²¹³ Das Ethos bestimmt einen Korridor individuellen Handelns (Entscheiden) im Einzelfall, ohne diese individuellen Handlungsentscheidungen in diesem Korridor festzulegen.

Bildung durch das Studium der Theologie) in synchroner und diachroner Erstreckung.²¹⁴

Drittens benötigt dann das Kirchenrecht von der Theologie die Angabe von „Kriterien“, nach denen die rechtlichen Regeln, an die kirchliches Handeln zu binden ist, legitimerweise zu gestalten, auszulegen und anzuwenden sind (263). Diese Kriterien ergeben sich sämtlich aus der Aufgabe, die Zentralinstitutionen des ästhetischen (leibhaft-übersprachlichen) Austausches der jesuanischen Gottesgewißheit, durch die sich die Reproduktion der christlichen Gemeinschaft vollzieht, so zu gestalten, daß sie derjenigen Verheißung nicht verlustig gehen, die der Gemeinschaft kraft ihres Ursprungs und Wesens eignen; also aus der Aufgabe, die Institutionen von Unterricht, Seelsorge und Gottesdienst in ursprungs- und auftragsgetreuer Gestalt zu erhalten (263).

Die Erfüllung dieser Erwartung der Kirchenrechtswissenschaft an die Theologie allein durch diese bleibt jedoch ein Einbahnverkehr. Ein interfakultärer Dialog zwischen den Professionswissenschaften Theologie und Jurisprudenz würde einerseits auch die Erfüllung von Erwartungen der Theologie an die Jurisprudenz und andererseits auch Erwartungen der Jurisprudenz an die Theologie einschließen, die weit über von Germann berührten Bereich hinausgehen:

Erstens: Die Theologie darf von der Jurisprudenz Auskunft darüber erwarten, wie diese die Differenz von Ethos und Recht begreift; ferner, wie die Jurisprudenz das ethische Fundament des Rechtssystems so begreift, daß dabei der prinzipiellen Pluralität der jeweils in einem Bild von Wesen und Bestimmung der Welt und des Menschen gründenden Ethosgestalten Rechnung getragen wird, also die Forderung nach konsequenter Äquidistanz des Rechts zu jeder materiellen Weltanschauung und Ethosgestalt erfüllt wird, und nicht etwa unter dem Prätext einer weltanschaulich-religiösen „Neutralität“ des Rechts (die für dieses als einer menschlichen Veranstaltung überhaupt nicht realisierbar ist) irgendeine (vielleicht „minimale“) Annahme über Wesen und Bestimmung der Welt und des Menschen implizit zu dem totalen Rahmen gemacht wird, innerhalb dessen allen anderen derartigen Überzeugungen ihr Platz angewiesen wird. Weiterhin darf die Theologie von der Rechtswissenschaft auch Auskunft darüber erwarten, nach welchen Prinzipien das Rechtssystem die rechtliche Ordnung des pluralen ethosbegründenden Weltanschauungs- und Religionsdiskurses vornimmt und dabei die Nichtzuständigkeit von Staat und Recht für die Unterhaltung materieller – und nur kraft materieller Bestimmtheit auch orientierungskräftiger – Weltanschauungs- und Religionsdiskurse konsequent wahrte. Alles läuft auf die eine Frage nach der „Unverzichtbarkeit“ der Lebenssinnskommunikationspraktiken der Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften sowie des freien (staatsunabhängigen) Kunstbetriebs

²¹⁴ Festgehalten jeweils in der Grundordnung (Verfassung) einer regionalen Kirche (Landeskirche) und den im Rahmen dieser Grundordnung zu ihrer Implementierung erforderlichen rechtlichen Regelungen in Gesetzen und von diesen verlangten Ordnungen.

auch und gerade für die säkulare Rechtsordnung des Staates des Grundgesetzes hinaus. Ist auch für ihn und diese seine im Grundgesetz beschriebene Rechtsordnung die Lebenssinnkommunikationspraxis dieser Gemeinschaften nicht nur zu dulden, und nicht vielmehr als „unverzichtbar“ zu fordern und zu fördern, weil sie die notwendige Bedingung dafür ist, daß der Staat und sein Recht sich mit antitotalitärem Effekt in allen Fragen der Lebensorientierung zurücknehmen und ihre Äquidistanz zu allen pluralismusfähigen Lebenssinnkommunikationsgemeinschaften durchhalten können? Für evangelische Theologie – als Erbin des reformatorischen Grundsatzes der Selbstzurücknahme des Staates in allen Fragen der weltanschaulich/religiös-ethischen Lebensorientierung der Menschen als des Fundaments von Weltanschauungs-, Religions-, Gewissens- und Meinungsfreiheit²¹⁵ – ist diese Frage an das Staatsverständnis unserer Rechtsordnung dauernd wachzuhalten und zu stellen.²¹⁶

²¹⁵ Grunddokument: M Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig ist (1523). WA XI 245-280.

²¹⁶ Ralf Poscher hat in einem prägnanten Beitrag zu den Diskussionen um mögliche und erforderliche obrigkeitliche Maßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie und um deren Rechtfertigung (FAZ 02. 12. 21, S. 7) hingewiesen auf die Eigenart und Nicht-reduzierbarkeit juristischer Argumentationen und Urteile gegenüber medizinischen, politischen, sozialwissenschaftlichen oder ethischen u. a. nichtjuristischen Argumentationen und Urteilen und mit dankenswerter Klarheit daran erinnert, daß nur das strikte Beachten dieses Unterschiedes garantieren könne und garantiere, daß alle diese nicht-juristischen Diskurse offen und frei bleiben und in dieser Offenheit und Freiheit schließlich zu Ergebnissen führen können, die dann ihrerseits auch effektive Rückwirkungen auf die Rechtsordnung erzielen können. Diese freiheits- und fortschrittsdienliche Leistung einer ihrer eigenen Sachlogik folgenden Rechtspraxis ist freilich erst selber angemessen, also zur Gänze verstanden – und zwar gerade von der Jurisprudenz selber –, wenn auch in den Blick kommt, welches die konkreten antitotalitären Voraussetzungen dieser Leistung der Rechtspraxis sind; Voraussetzungen, die sozial- und bildungsgeschichtlich erreicht sind, als solche nicht selbstverständlich sind und nur erhalten werden können, indem sie bewußt gepflegt werden. Diese Voraussetzungen dürften die folgenden vier sein: a) Klarstellung nicht nur des Funktions**s**innes, sondern auch des *Effektivitätsfundaments* der Funktion des Rechtssystems in seiner Eigenlogik gegenüber anderen sozialen Funktionssystemen (etwa Bildung, Wirtschaft, Wissenschaft, Ethos [Lebensinnorientierung]): Ausübung des staatlichen Gewaltmonopols zugunsten gewaltfreier Konfliktlösungen in allen gesellschaftlichen Interaktionsbereichen; b) Klarheit über den Funktionssinn und Funktionsgrund der anderen für das Gemeinwesen unverzichtbaren leistungsspezifischen Interaktionssysteme; c) Klarheit darüber, welche undelegierbare Verantwortung das von diesen anderen leistungsspezifischen Interaktionssystemen unterschiedene Rechtssysteme, gerade in und kraft dieser seiner Eigenart für die Erhaltung und Steigerung der Funktionsfähigkeit jener anderen unverzichtbaren leistungsspezifischen Interaktionssysteme (Wirtschaft, Wissenschaft, Bildung, Lebensinnorientierung u. ä.) trägt und zu erfüllen hat; d) Klarstellung, auf welche Leistungen der übrigen Funktionsbereiche das Rechtssystem selber für die Wahrung seiner Leistungsfähigkeit angewiesen ist.

Zweitens: Eine Jurisprudenz, die ihre Nichtzuständigkeit für ethosbegründende inhaltlich bestimmte Weltanschauungs- und Religionsdiskurse, zugleich aber auch das Fundiertsein *aller* in der Gesellschaft wirksamen Ethosgestalten in solchen Diskursen anerkennt und damit auch die Abhängigkeit aller Interaktionen in den Systemen Politik und Recht von Verlauf und Effekt solcher Diskurse, eine solche Jurisprudenz ist kraft dieser Selbstbescheidung – wenn die denn herrscht – am Dialog mit den Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften und ihren Reflexionsagenturen interessiert, um von diesen zu erfahren, welche positionsspezifischen weltanschaulich-ethischen Argumente diese ihrerseits besitzen und kultivieren, um sich von Staat und staatlichem Recht zu unterscheiden und dessen Äquidistanz zu allen weltanschaulich/religiös begründeten Ethosgestalten, auch der eigenen, zu verlangen. Zu erwarten wäre also ein juristisches Interesse an den verschiedenen in der Gesellschaft kultivierten und lebendigen sozialetischen Motiven zur Wahrung der Differenz zwischen religionswissenschaftlich begründetem Ethos und staatlichem Recht und zum Durchhalten der Äquidistanz des letzteren gegenüber allen in der pluralistischen Gesellschaft wirksamen und – aus eigenen Motiven pluralismusfähigen – Ethos – gestalten.

Und schließlich wäre auch danach zu fragen, wie sich die Jurisprudenz selber als Professionswissenschaft versteht, also worin sie ihre Verantwortung für die gesellschaftliche Rechtspraxis sieht und wie sie diese wahrnimmt,²¹⁷ und ob sich in solchen Selbstverständnis der Jurisprudenz als Professionswissenschaft exemplarische Züge zeigen, die auch für die evangelische Theologie als Professionswissenschaft gelten – und umgekehrt.

Nichts von all dem wird im Beitrag des Juristen berührt. Verschweigt er den interfakultären Dialog zwischen Theologie und Jurisprudenz – oder gibt es einen

²¹⁷ Dazu knappe aber denkbar aufschlußreiche Hinweise bei: P. M. Huber, Die Politik muß dem Recht angepaßt werden. Der Einfluß der Judikative ist groß, aber nicht grenzenlos. In unserer Demokratie zähmt die Dogmatik die Macht der Richter, in: FAZ 16. 12. 2021, S. 8.: „Dabei kommt der Rechtswissenschaft eine zentrale Aufgabe zu. Sie hat die verschiedenen Schichten der Rechtsordnung zu analysieren und zu systematisieren, Wertungswidersprüche aufzudecken, staatliche Rechtsakte zu beurteilen und dazu beizutragen, die Werte der Verfassungsordnung über Legislaturperioden und Amtszeiten hinweg zu bewahren und weiterzuentwickeln. Vor allem sie ist in der Lage, die juristisch codierte Sprache der Gerichte zu entschlüsseln und für ein breites Publikum nachhaltig verständlich zu machen. Sie kann – wenn sie ihre Aufgabe ernst nimmt – als Teil der Öffentlichkeit zudem eine methodisch valide Oberaufsicht des Publikums über die Gerichte gewährleisten. Die Rechtswissenschaft besitzt damit eine spezifische Nähe zur Ausübung der Staatsgewalt vor allem durch die Judikative, die zwar nur durch das Grundrecht der Wissenschaftsfreiheit und nicht demokratisch legitimiert ist. Für das Funktionieren des demokratischen Rechtsstaats ist dies allerdings von kaum geringerem Gewicht als die Meinungs-, Presse- oder Versammlungsfreiheit.“ – vgl. dazu die Beschreibung der Aufgaben „reformatorischer Theologie“ bei N. Slenczka: I. c. (o. Anm. 212) 148ff.

solchen gar nicht?²¹⁸ Abermals schade, daß ein theologisches Echo auch auf diesen Beitrag fehlt.

2.6. Römisch-katholische Theologie

Eine wohl ungewollte, aber doch wichtige Klarstellung erzielt Dorothea Sattlers Blick auf die evangelische Theologie aus der Sicht der römisch-katholischen. Schon der Titel „Christliche Enzyklopädien [!] in ökumenischer Verantwortung. Vorentscheidung – Herausforderungen – Perspektiven“ (207–224) macht deutlich, daß die seit der Aufklärung für das Selbstverständnis reformatorischer Theologie grundlegende Frage nach ihrem kompetenzorientierten Curriculum, dessen Durchlaufen zur Teilnahme am Leben der christlichen Gemeinschaft in leitender Verantwortung und zu deren sachgemäßer eigenverantwortlicher Erfüllung befähigen soll, sich unter den Bedingungen des römisch-katholischen Verständnisses von christlicher Gemeinschaft und deren Leitung gar nicht stellt. Das im Zweiten Vatikanum zu letzter lehrmäßiger Konsequenz gebrachte römisch-katholische Verständnis der Kirche, des „Volkes Gottes“, als hierarchischer Organisation unter Leitung ausschließlich der Bischöfe unter ihrem Haupt, dem Petrusnachfolger,²¹⁹ läßt als Bildungsziel für Priester und Religionslehrer zunächst nur die hinreichend umfängliche Information dieses Personals über die grundlegend orientierende aktuelle kirchen-offizielle, also bischöflich/päpstliche, Lehre und sich im Rahmen dieser Lehre bewegende Bestände aktuellen historischen und

²¹⁸ Es gibt ihn meiner Erfahrung zufolge in engagierten Einzelversuchen, die aber marginal bleiben und von den verselbständigten fakultären Disziplinen in der Breite nicht rezipiert werden. Das gilt nicht nur für das Verhältnis zwischen Theologie und Jurisprudenz sondern auch anderen Fächern, etwa Wirtschaftswissenschaften, Medizin etc. Einer der Gründe dafür dürfte sein, daß die erst in relativ junger Vergangenheit durch Emanzipation aus umfassenderen theologisch-philosophischen Themenganzheiten zum Status einer selbständigen (autonomen) Wissenschaft gelangten Fächer noch immer dazu neigen, einerseits eifersüchtig auf diese Autonomie zu pochen (N. Luhmanns systemtheoretisches Verständnis von Wissenschaft verdankt seinen großen Rezeptionserfolg eben der Tatsache, daß es diesem jugendlichen Autonomiestolz seine Unvermeidlichkeit attestiert und damit das gute Gewissen verschafft), und andererseits ebenso eifersüchtig um akademische, öffentliche und politische Macht und Einfluß rivalisieren, wie schon in den späten 80ern des vergangenen Jahrhunderts der sog. „Historikerstreit“ zeigt und gegenwärtig das Beklagen der Meinungsführerschaft von Medizinern in der Corona-Pandemie durch Vertreter der Sozialwissenschaften. Vgl. dazu E. Herms, Elitenkonkurrenz und Elitenkooperation. Wo stehen wir heute?, in: Ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen, 2007, 184–200.

²¹⁹ Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ vom 21. 11. 1964, bes. 18–29. – Zur Bedeutung dieses Texte für die römisch-katholische Dogmenentwicklung vgl. E. Herms, Gemeinschaft „unica Verritatis auctoritate“. Evangelisch/römisch katholische Ökumene nach 2017, in: NZSThRPh 62 (2020) 58–100, bes. 63–72.

praktischen Wissens zu, die eben mit Hilfe von materialen Enzyklopädien, Lexiken und Handbüchern, zu bewerkstelligen ist.

An der Einsicht der Veranstalter der Tagung vom März 2019 und der Herausgeber vorliegenden Bandes, daß es eben mit einer solchen Reihe von Lehrbüchern – „neuen theologischen Grundrissen“ – nicht getan, sondern zu klären ist, daß und wie solche Werke dem Curriculum und Bildungsziel reformatorischer Theologie dienen und damit Ausdruck ihres grundlegenden und umfassenden Selbstverständnisses als wissenschaftlicher Selbstreflektion der christlichen Gemeinschaft im Dienst von deren Selbststeuerungsfähigkeit sind, nimmt dieser Beitrag nicht einmal ansatzweise teil. Er bestätigt damit ungewollt, daß die in ihm erteilten Ratschläge und Mahnungen zu ökumenischer Rücksichtnahme solange ins Leere laufen, wie nicht scharf diejenigen fundamentaltheologischen Fragen ins Auge gefaßt und einer Klärung zugeführt werden, die der hier fortdauernden praktischen Differenz im Verständnis von christlicher Gemeinschaft, ihrer Leitung und ihres Amtes zugrundeliegen.

3. Fazit

Diese fundamentaltheologische Differenz zwischen römisch-katholischem und reformatorischem Christentumsverständnis erinnert die evangelische Theologie also noch einmal deutlich an ihren ihr durch die Einsichten der Reformation gegebenen *zugleich* kirchlichen und wissenschaftlichen Auftrag – ihren Auftrag, durch wissenschaftliche Selbstreflektion der *Praxis* der christlichen Gemeinschaft auf ihr Wesen und auf ihre dem geschichtlichen Werden verdankte und ihm weiterhin unterliegende Gegenwartslage die Fähigkeit zur kompetenten Selbststeuerung dieser gemeinschaftliche Praxis zu erhalten.

„Unverzichtbar“ – und zwar *wesentlich*, nicht nur *umständehalber-zeitweilig* unverzichtbar – ist aber diese christlich-religiöse Praxis, welche die „Einheit der Theologie in der Vielfalt ihrer Disziplinen“ dadurch fundiert, daß sie der Theologie als Ensemble aller ihrer Disziplinen die eine und einheitliche Aufgabe stellt, sie – diese christlich-religiöse Praxis – durch „wissenschaftliche“ Selbstreflektion vor Verwahrlosung zu bewahren, auch nur für eine Theologie, die sich selber als „kirchliche“ Theologie vollzieht, d. h. für eine Theologie, deren Arbeit in allen Fächern durch eigene Teilhabe an der *einen* christlich-religiösen Praxis und an der sich durch diese vollziehenden Kommunikation des christlichen Gemeingeistes inspiriert ist.

Diese *Kirchlichkeit* der Theologie ist mit ihrer *Wissenschaftlichkeit* sehr wohl vereinbar. Allerdings nur, solange die Referenz von „Wissen“ und „Wissenschaft“ nicht empiristisch/szientistisch enggeführt ist. In dem Maße, in welchem evangelische Theologie – sei es in einzelnen oder allen ihren Fächern – für ihre Wissenschaftlichkeit einen Diskurs maßgeblich sein läßt, in dem die Referenz von „Wissen“ und „Wissenschaft“ empiristisch/szientistisch enggeführt ist, geht ihre Kirchlichkeit verloren.

Eine solche Entwicklung ist keineswegs sachlich geboten oder unvermeidbar, aber eine naheliegende Gefahr. Wird dieser Entwicklung – unter dem Druck eines de facto zum Mainstream gewordenen Verständnisses von Wissenschaft als wissenschaftlicher oder zumindest science-analoger Forschung zur Bereitstellung von technisch-orientierendem (auch *sozial-* und *psychotechnisch-*orientierendem) Regelwissen (oder zumindest einem Wissen über aktuell dominierende „Trends“, das durch An-passung an diese kurzfristig – etwa auf vier Jahre hin – sozialen Erfolg [Zustimmung und Unterstützung] ermöglicht) – nicht widerstanden, so ist nicht abzu-sehen, wie die evangelische Theologie als Fakultät, das heißt: im Ensemble ihrer in gemeinsamem Selbstverständnis aufgabenteilig kooperierenden Fächer, auf Dauer ihr aus Reformation und Aufklärung stammendes genuines Selbstverständnis und damit auch ihren anerkannten besonderen Platz in der Universität wird wahren und ihrer Auflösung in eine Komponente anderer Wissenschaften wird wehren können.

Ebenso klar ist allerdings auch, daß diese Selbstbehauptung evangelischer Theologie nicht gelingen kann, wenn nicht auch die evangelischen Kirchen ihre Verantwortung für die Fakultätstheologie wahrnehmen, indem sie diese als unverzichtbares Organ ihrer wissenschaftlichen, also auch kritischen, Selbststeuerung anerkennen und bei der Wahrnehmung dieser Aufgabe *wachsam begleiten, unterstützen* und auch *behaften*.