

THEOLOGISCHE REVUE

117. Jahrgang

– Februar 2021 –

Selbstvergewisserungsprozesse Systematischer Theologie. Ein Literaturbericht in modernitätstheoretischer Absicht

Von René Dausner

Das Interesse an der spannungsreichen Konstellation von Glauben und Wissen ist auch in der Spätmoderne nicht erloschen. Letzte Zweifel an dieser Erkenntnis dürfte Jürgen Habermas mit seinem zweibändigen Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* eindrucksvoll und nachhaltig zerstreut haben.¹ Unter Wahrung der notwendigen Distanz zwischen Philosophie und Theologie, die beiden Disziplinen ihre je eigene Spezifik zuerkennt, baut sein *Opus magnum* tragfähige Brücken. Zwar lässt Habermas die Entwicklungslinien des nachmetaphysischen Denkens in aller wünschenswerten Klarheit und Stringenz einsichtig werden, aber unter Rückgriff auf den für eine unkritische Haltung zum Glauben unverdächtigen Philosophen Theodor W. Adorno betont Habermas die bleibende Bedeutung von Transzendenz. Am Ende steht folglich die Einsicht, dass nachmetaphysisches Denken keineswegs ein Bewusstsein von Transzendenz ausschließt. Das Gegenteil ist der Fall: „Adorno wusste“, so Habermas am Ende seines „Postskriptums“, „dass die Moderne entgleist, wenn die weltentwerfende Spontaneität der Vernunft zu einer ‚Transzendenz von innen‘ versiegt“². Die religiöse Erfahrung bleibe hingegen „ein Pfahl im Fleisch der Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt“, wenn und solange sie sich auf die „Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen“ könne.

Für die Situationsanalyse der Systematischen Theologie, um die es im vorliegenden Literaturbericht gehen soll, ist die genannte Spannungseinheit von Glauben und Wissen, nachmetaphysischem Denken und Transzendenzbewusstsein zentral. An dieser Grundunterscheidung werden Konzepte der Systematischen Theologie sich messen lassen müssen, wenn sie dem Anspruch der in der Glaubensüberlieferung thematisierten Erfahrung von Transzendenz einerseits und dem für den Übergang zu Neuzeit und Moderne bedeutsamen Doppelaspekt von Subjektivität und Kontingenz andererseits gerecht zu werden suchen.

Der ebenfalls von Habermas entlehnte Begriff der „Selbstvergewisserungsprozesse“ soll dabei anzeigen, dass es sich bei den nachfolgend vorgestellten Konzeptionen nicht um Fremdbeschreibungen, sondern um Selbstreflexionen von katholischen und evangelischen Fachvertreter/inne/n handelt. Eine ökumenische Perspektive ist daher von Anfang an intendiert. Nicht

¹ Jürgen HABERMAS: *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2 Bände), Berlin 2019.

² Ebd., Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, 807.

intendiert, aber angesichts der Fülle an Neupublikationen kaum zu vermeiden, ist der Eindruck einer gewissen Beliebigkeit in der Literaturlauswahl, die freimütig zugestanden sei und zu einem gerüttelt Maß der Eigenlogik des Rezensionswesens folgt. Der auf deutschsprachige Literatur beschränkte Bericht stellt eine Momentaufnahme dar, sodass eine vergleichende Studie nicht nur der europäischen, sondern der internationalen Systematischen Theologie überhaupt ein drängendes Forschungsdesiderat bleiben muss. Wenn dennoch grundlegende Eigenarten systematisch-theologischer Reflexionsprozesse in der Moderne deutlich werden sollten, wäre ein wichtiges Ziel der Darstellung erreicht.

1. Katholisch-Theologische Einführungen in die Systematische Theologie

In der folgenden Auswahl an Einführungswerken und Lehrbüchern stehen jüngere und jüngste Publikationen im Vordergrund, die ihrem Selbstverständnis nach eine Einführung in die Systematische Theologie bieten. Dabei kommen – v. a. aus katholischer Perspektive – vorwiegend Entwürfe einer jüngeren Generation zu Wort; die Konsultation bereits etablierter Standardwerke wie etwa des einbändigen *Lehrbuchs der Fundamentaltheologie* von Christoph Böttigheimer oder der ebenfalls einbändigen *Einführung in die Fundamentaltheologie* von Markus Knapp ist ohnehin für das systematisch-theologische Studium unverzichtbar. Dass die dogmatische Einführung von Erwin Dirscherl und Markus Weißer, die nicht ohne ironischen Hintersinn mit dem Titel *Dogmatik für das Lehramt* erschienen ist, hier keine ausdrückliche Würdigung findet, hängt mit dem Umstand zusammen, dass diese bereits in ThRv 116 (2020) DOI: <https://doi.org/10.17879/thrv-2020-3002> besprochen wurde.

1.1 Michael Seewald: Einführung in die Systematische Theologie

Unter den einführenden Studien- und Lehrwerken der Systematischen Theologie ragt die *Einführung in die Systematische Theologie* des Münsteraner Dogmatikers Michael Seewald (* 1987) auf angenehme Art und Weise heraus.³ Denn dem erst 33 Jahre jungen Theologen gelingt hier – wie übrigens auch in den anderen seiner jüngsten Publikationen – die seltene Kombination aus gut lesbarer Darstellung und Fokussierung der zentralen Inhalte der Systematischen Theologie. Seewalds Problembewusstsein wird von Anfang an deutlich, insofern er nicht nur die Differenz zwischen einem evangelischen und einem katholischen Verständnis von Systematischer Theologie thematisiert, sondern innerhalb des Fächerspektrums von Dogmatik, Fundamentaltheologie und Theologischer Ethik angesichts seiner eigenen Lehr- und Forschungsbiographie den Schwerpunkt auf die beiden erstgenannten Disziplinen legt. Den Aspekt der Selbstreflexion berücksichtigt der Vf. in seinem eigenen Konzept grundlegend, sodass die thesenhafte Formulierung seines wissenschaftstheoretischen Verständnisses von Theologie folgerichtig lautet: „Theologie ist die wissenschaftliche Selbstreflexion einer Gemeinschaft auf die Voraussetzungen, die Gestalt und die Folgen ihrer religiösen Überzeugungen.“ (24)

Der für diese Definition in Anschlag gebrachte Aspekt der religiösen Vergemeinschaftung mag einleuchten, zumal Seewald zufolge „Theologie ohne das Gespräch mit den

³ Seewald, Michael: *Einführung in die Systematische Theologie*. – Darmstadt: wbg Academic 2018. 156 S. (Theologie kompakt), brosch. € 20,00 ISBN: 978-3-534-27044-6. Die Seitenangaben in runden Klammern innerhalb des Kap.s 1.1 beziehen sich auf dieses Buch.

Religionsgemeinschaften nicht zu haben“ (31) sei. Neben dieser nachvollziehbaren Relevanz des Kollektiven aber wäre es angemessen gewesen, den mit Blick auf die Neuzeit und die Moderne charakteristischen Gedanken der Subjektivität stärker zu berücksichtigen. Für die inhaltliche Konzeption ist, wie sich später zeigen wird, dieser Aspekt nicht unbedeutend. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass Seewald die neuzeitlichen Pluralisierungs- und „Differenzierungsprozesse“ (40) angesichts einer in der Theologie notwendig herrschenden „Vielfalt an Methoden“ (81) ebenso thematisiert wie im Rahmen der Entfaltung der Systematischen Theologie selbst. Als angemessen erweist sich die an den Vorgaben des Zweiten Vatikanums orientierte Ergänzung der drei systematisch-theologischen Aufgabenfelder – Dogmatik (43–50), Fundamentaltheologie (50–55) und Theologische Ethik (56–65) – um die „Ökumenische Theologie“ (65–67) als „Querschnitt[s]thema“ (65).

Von den möglichen „theologischen Grundsatzfragen“ (42) bearbeitet Seewald drei Themengebiete ausführlicher: *erstens* die Frage der Vereinbarkeit von Gottesglaube und Vernunftdenken (83–105); *zweitens* die Offenbarungsfrage im Kontext des Glaubens der Kirche (106–130); *drittens* die Schwierigkeiten einer begründeten „Hoffnung auf Gott“ (131). Als Leitfaden von Seewalds Ansatz (vgl. 28–31) erweist sich die grundlegende Differenzierung zwischen den positiven Vorgaben der Theologie, die „also lediglich analysiert und systematisiert“ werden müssen, und einer spekulativen Durchdringung, die nach Gründen sucht, um „das Geglaubte normativ bewerten“ zu können (137). Die Zurückhaltung gegenüber dem Leistungsvermögen der Vernunft führt Seewald zu seinem Abschlusskap., in dem er von einem Gott spricht, „der sein soll“ und folglich – mit einem Wort von Thomas Buchheim – „als spekulativer Konjunktiv“ verstanden werden könne (130). Für das Selbstverständnis der Theolog/inn/en folgert Seewald aus dieser Sensibilität für das Mögliche, dass sie unbequeme Geister seien, „weil sie das Denken ‚offen‘ halten und immer wieder auf Gott als seinen *möglichen* Schlussstein verweisen“ (148). Diese Betonung des „Möglichkeitssinns“ – um dieses schöne Wort Robert Musils aufzugreifen – bietet Potential, um in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen philosophischen und theologischen Konzepten weiter vertieft zu werden.

Es mag freilich offenbleiben, ob die „Aufgabe der Theologie“ tatsächlich darin besteht, „Gott durch den Einsatz des Verstandes auf einen möglichst kohärenten Begriff zu bringen und danach zu fragen, ob es vernünftig zu rechtfertigende Gründe gibt, an diesen Gott zu glauben“ (104). Im Hintergrund steht jedenfalls eine Sprachtheorie, die die vermeintliche „Unschärfe“ (76) analoger Rede, symbolischer Sprachformen und eines – für Sprachhandlungen unvermeidlichen – Metaphernreichtums kritisiert und der Argumentationskraft einer auf Univozität setzenden Philosophie den Vorzug gibt. Hier zeigt sich, dass eine Reflexion der für die Moderne kennzeichnenden Subjektivität und deren Konstitutionsbedingungen durch „Bruchlinien der Erfahrung“⁴ weiterführende Perspektiven für die Frage nach Gott sowie dem Selbstverständnis des Menschen eröffnet. Der Aspekt einer anthropologisch gewendeten Theologie könnte auf diese Weise klarer profiliert werden.

Auch wenn die thesenhafte Konzentration des kompakten Lehrbuchs zentrale Themen der Systematischen Theologie – wie den jüdisch-christlichen Dialog und die interreligiöse Perspektive überhaupt – vermissen lässt, besteht kein Zweifel: Michael Seewald hat mit seinem Buch eine *Einführung in die Systematische Theologie* vorgelegt, die Studierenden empfohlen werden kann, um

⁴ Bernhard WALDENFELS: *Bruchlinien der Erfahrung*. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Frankfurt 2002.

sich anhand eines verlässlichen und konsistenten Konzepts mit Grundfragen der Systematischen Theologie vertraut zu machen.

1.2 Klaus von Stosch: Einführung in die Systematische Theologie

Die unter demselben Titel, aber in Charakter und Umfang ganz unterschiedliche *Einführung in die Systematische Theologie* hat Klaus von Stosch (* 1971) erstmals vor fast 15 Jahren und inzwischen in der vierten Auflage erneut vorgelegt.⁵ Es handele sich dabei, so Michael Seewald, um eine „an den Themen der Fundamentaltheologie orientierte, didaktisch gut aufbereitete und sachlich fundierte Einführung“⁶. Laut Angaben des Vf.s basiert das Buch auf Lehrveranstaltungen an der Univ. zu Köln sowie – in seiner überarbeiteten Form – an der Univ. Paderborn.

Klaus von Stosch akzentuiert als Aufgabenstellung Systematischer Theologie, „die Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens auf dem Forum der Vernunft zu prüfen“ (8). Stärker noch als Seewald konzentriert sich von Stosch auf das Zueinander von Fundamentaltheologie und Dogmatik, das er auf pointierte Weise skizziert: „Während die Fundamentaltheologie fragt, ob der christliche Glaube wahr ist, fragt die Dogmatik danach, was in Wahrheit christlich ist.“ (8f) Für sein eigenes Konzept, dessen Konstruktionsschema im Folgenden kurz nachgezeichnet werden soll, ist diese Zuschreibung insofern bestimmend, als der Aspekt der Fraglichkeit theologischer Themen erkennbar wird.

Der Argumentationsgang wird entlang dreier Fragenkomplexe und mit einem abschließenden Ausblick auf die „Glaubensverantwortung heute“ (313–366) entwickelt. Die Architektur der Fragenkreise in den ersten drei Kap.n folgt formal dem Aufbau einer Demonstrationsapologetik aus der Aufklärungszeit, wobei von Stosch den Begriff der „demonstratio“ durch den scholastisch geprägten Begriff der „quaestio“ ersetzt. Der erste Fragenkreis (*Quaestio religiosa*, 11–134) befasst sich demnach mit Themen, die die Religion und somit die Gottesfrage im engeren Sinn betreffen, der zweite Fragenkreis (*Quaestio christiana*, 135–232) behandelt die Christologie, der dritte Fragekreis (*Quaestio catholica*, 233–312) befasst sich schließlich mit der Kirchenfrage, der Sakramententheologie und der Ökumenischen Theologie. Neben dieser Grobgliederung ist die Feinstruktur eigensinnig und bedarf einer kurzen Erläuterung: Die insgesamt 13 Unterkap. der vier Hauptteile werden jeweils durch einen fiktiven Dialog zwischen zwei Studierenden eingeleitet, bevor ein Sachtext-Teil folgt. Dieser Sachtext-Teil, auf den ich mich im Folgenden konzentriere, besteht wiederum aus drei Teilen: 1.) einem konzeptionellen Teil, in dem eine theologiegeschichtliche Übersicht über ein systematisch-theologisches Thema gegeben wird; 2.) einem Abschnitt, in dem aktuelle theologische Fragestellungen und Diskussionen präsentiert werden; und 3.) einem Teil, in dem je ein ausgewählter Vertreter vorgestellt wird, wobei unter den 13 Personen Dorothee Sölle als einzige Theologin präsentiert wird.

Die klare Formstruktur dient der Reorganisation der Wissensinhalte, die hauptsächlich durch Zusammenfassungen und Systematisierungen der Argumentationslinien vorgestellt werden. Auch wenn der erste Fragenkomplex des Buches – und hier insbes. das erste Kap. – unvermittelt mit dem Gottesbegriff Anselms von Canterbury und den Gottesbeweisen (19–29) einsteigt, wird im Rückblick

⁵ von Stosch, Klaus: *Einführung in die Systematische Theologie*. – Paderborn: Schöningh 42019, 374 S. (UTB, 2819), pb. € 19,99 ISBN: 978-3-8252-5089-8. Die Seitenangaben in runden Klammern innerhalb des Kap.s 1.2 beziehen sich auf dieses Buch.

⁶ Seewald: *Einführung in die Systematische Theologie* [FN 3], 149.

der zugrunde gelegte Ansatz erhellt. Von Stosch versteht seine Überlegungen als „eine an Anselm orientierte Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft“ (356). In einer kurzen „Übersicht zur zeitgenössischen Debatte“ skizziert von Stosch fünf Verhältnisbestimmungen dieses Begriffspaars, wobei er seinen eigenen Ansatz als „religionsexterne, aber weltbildinterne Glaubensverantwortung“ (359) charakterisiert. Eine Problematik erweist sich dabei insofern, als die Grenzen zwischen der sachlichen Darstellung und dem aus didaktischen Gründen inszenierten, fingierten Dialog sich punktuell überschneiden. In diesem Zusammenhang mag es ebenfalls fraglich erscheinen, ob die anekdotenhaften Ausführungen etwa zu Karl Rahner (255f) als erheiternde Lektüre verstanden werden. Frappierend jedenfalls ist die Diskrepanz dieser saloppen Darstellung eines der bedeutendsten katholischen Theologen und Intellektuellen des vergangenen Jh.s im Vergleich zu den Präsentationen etwa von Hans Urs von Balthasar (227–230) oder Jürgen Werbick (361–364).

Wer die Arbeit an Original- und Quellentexten schätzt, tut sich mit dieser Einführung, die aus höchst heterogenen Genres, Stilen und Sprachformen besteht, vermutlich eher schwer. Hinzu kommt, dass die mit Blick auf die Moderne zentrale Frage der Subjektivität und die anthropologische Wende der Theologie weniger im Fokus dieser Einführung stehen. Nicht verschwiegen werden darf jedoch ebenso, dass die „Ökumenische Theologie“ (284–312) sowie die durch von Stosch selbst prominent vertretene komparative Theologie (315–344) in je einem eigenen Kap. gewürdigt werden.

1.3 Martin Dürnberger: Basics Systematischer Theologie

Das Buch des Leiters der Salzburger Hochschulwochen, Martin Dürnberger (* 1980), geht auf Lehrveranstaltungen zurück, die nach Angaben des Vf.s an der Univ. zu Köln sowie an der Univ. Salzburg gehalten worden sind, und diene als „eine wichtige Grundlage eines Lehrkonzepts, das 2018 mit dem *Ars docendi*, dem österreichischen Staatspreis für exzellente Lehre, ausgezeichnet wurde“ (17).⁷ Anhand des Titels lässt sich bereits ablesen, dass das Buch die Erwartungshaltungen gegenüber einer Einführung in die Systematische Theologie zu sprengen sucht: *Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben*. Tatsächlich bewegt sich dieses Buch in einem solide arrangierten, gut lesbaren Rahmen, der thematisch den klassischen Fragekomplexen der Fundamentaltheologie entspricht.⁸ In insgesamt 20 Kap.n und zusätzlich sieben Zwischenreflexionen präsentiert Dürnberger zentrale Inhalte der wissenschaftlichen Glaubensreflexion. Bemerkenswert ist die konsequente Kurzfassung von Titelformulierungen, die jeweils mit einem Fragezeichen versehen werden.

Zu den thematischen Kernaufgaben der Systematischen Theologie rechnet Dürnberger von Beginn an ausschließlich die Dogmatik und die Fundamentaltheologie und hebt deren Profil von der Religionsphilosophie einerseits und den Religionswissenschaften andererseits ab (30). Überraschender noch als dieser Zuschnitt ist die inhaltliche Füllung dieser beiden Teildisziplinen. Während die Fundamentaltheologie im Sinn der Demonstrationsapologetik (*demonstratio religiosa, christiana*,

⁷ Dürnberger, Martin: *Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben*. – Regensburg: Pustet 2020. 510 S., kt € 29,95 ISBN: 978-3-7917-3051-6. Die Seitenangaben in runden Klammern innerhalb des Kap.s 1.3 beziehen sich auf dieses Buch.

⁸ Für Einführungen in die Fundamentaltheologie siehe Knapp, Markus: *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*. – Freiburg: Herder 2009. 434 S. (Grundlagen Theologie), kt € 19,95 ISBN: 978-3-451-30161-2; Böttigheimer, Christoph: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*. – Freiburg: Herder 2016. 837 S., geb. € 68,00 ISBN: 978-3-451-34991-1.

catholica) umschrieben wird, ergänzt um eine epistemologische Einheit (*de locis theologicis*), werden der Dogmatik folgende Traktate zugeordnet: „z. B. Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie, Eschatologie, Pneumatologie etc.“ (29). Auch wenn diese Themenliste als nicht vollständig markiert ist, fällt doch auf, dass die Anthropologie keine explizite Erwähnung findet. Dieser Umstand ist umso erstaunlicher, als dass das Buch durch literarische Anleihen, Schaubilder und Ausgriffe in die Gegenwartskultur den Eindruck einer modernen Konzeption zu vermitteln sucht.

1.4 Josef Römelt: *Jenseits der Macht*

Unter den zu bearbeitenden Einführungswerken stellt die jüngste Publikation des arrivierten Erfurter Moraltheologen Josef Römelt (* 1957) eine Besonderheit dar. Bei dem Buch handelt es sich, wie der Untertitel verrät, um eine *Kleine Einführung in die christliche Theologie*. Aber der Begriff der „Einführung“ meint hier etwas anderes als in den zuvor besprochenen Publikationen, wie bereits der Haupttitel – *Jenseits der Macht* – vermuten lässt.⁹

Eine Einführung in die christliche Theologie ist mehr als die Propädeutik des „Faches Theologie“: als das Bereitstellen von methodischen und sachlichen Voraussetzungen, um das Arbeitsgebiet wissenschaftlich zu bewältigen. Die theologischen Fachbereiche selbst kennen eine lange Tradition solcher Propädeutiken. Die Exegeten hatten immer schon das Anliegen, für das Verständnis der biblischen Texte eine literaturwissenschaftliche und historisch-kritische Einleitung anzubieten. Heute haben alle Fächergruppen im Zuge der Modularisierung des Studiums eine eigene Grundlegungsphase erhalten. Größtenteils wird dies im Sinne der Klärung ihrer methodologischen und inhaltlichen Spezialisierung umgesetzt und der Gedanke der Integration in das Gesamt des Theologiestudiums eher vernachlässigt. Für die Einführung in diese Ganzheit der Theologie bedarf es aber eines eigenen Ansatzes. (11)

Weniger die Reorganisation systematisch-theologischer Studieninhalte ist also Gegenstand dieses Werkes, weder – was von der Profession des Vf.s her zu erwarten wäre – in theologischer Ethik¹⁰ noch gar in Dogmatik oder Fundamentaltheologie, wie in den zuvor besprochenen Büchern. Römelt geht es vielmehr um eine Selbstvergewisserung der „Theologie heute“, die – wie der bereits erwähnte Haupttitel programmatisch anzeigt – „jenseits der Macht“ (11) verortet wird. Dass diese Wendung nicht leichthin daher gesagt ist und ebenso wenig gegen die in Kirche und Gesellschaft derzeit diskutierten und – hoffentlich ausschließlich – diskursiv ausgefochtenen Machtfragen gerichtet ist, wird in der Einleitung deutlich. Der „eigene Ansatz“, der angesichts einer „Einführung in die Ganzheit der Theologie“ erforderlich sei, blendet nicht aus, sondern fokussiert vielmehr das von Jürgen Habermas zu Beginn des vorliegenden Berichts angesprochene Transzendenzbewusstsein. Zwei Aspekte gilt es näher in den Blick zu nehmen, um die zur Debatte stehende und m. E. erhellende Radikalität des Ansatzes von Römelt nachvollziehen zu können.

⁹ Römelt, Josef: *Jenseits der Macht. Kleine Einführung in die christliche Theologie*. – Münster: Aschendorff 2020. 156 S., geb. € 19,80 ISBN: 978-3-402-24676-4. Die Seitenangaben in runden Klammern innerhalb des Kap.s 1.4 beziehen sich auf dieses Buch.

¹⁰ Zur Einführung in die Theologische Ethik aus katholischer Perspektive sei den Studierenden – insbes. in der Eingangsphase ihres Theologiestudiums – das Büchlein *Moraltheologie kompakt. Ein theologisch-ethisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis* (Münster 2017) von Alexander Merkl und Kerstin Schlögl-Flierl empfohlen, rezensiert von Johannes Olszynski in: ThRv 114 (5/2018), 418–420.

Zum ersten Aspekt der wissenschaftstheoretischen Kontextualität: Um den heutigen Kontext zu verdeutlichen, greift Römelt auf historische Entwicklungen und die je unterschiedlichen Bedarfe der Theologie zurück. Im Übergang vom 18. zum 19. Jh. habe die Pastoraltheologie einen „regen Austausch mit der Zeit“ (11) gepflegt. „Dabei ging es um den Sinn von Religion und Glaube angesichts der Emphase von menschlicher Vernunft, Freiheit und Gefühl in Aufklärung und Romantik.“ (11) Als zweiten wichtigen Einschnitt thematisiert Römelt die Theologie nach dem Zweiten Vatikanum, die in der Folge der Weltkriege und der Schoa aus dogmatischer Sicht Grundkurse sowie Hin- und Einführungen in die Gottesfrage zu leisten suchten. Mit Blick auf die Gegenwart konstatiert Römelt eine Verschiebung zur Theologischen Ethik, die an der Zeit sei; in der Gesellschaft und auch in der universitären Landschaft, deren transdisziplinäre Umstrukturierungsprozesse mit ethischen Fragen verbunden seien.

Ökologische, friedenspolitische und wirtschaftliche Probleme zwingen zu einem Zusammenschluss naturwissenschaftlicher, sozialwissenschaftlicher, juristischer und ethischer Kompetenzen. Nur im Zueinander ihrer Forschungen lassen sich gegenwärtig die Herausforderungen – in Gegenbewegung zur bisherigen immer stärkeren Spezialisierung – angemessen bewältigen. (12)

Diese Analyse vermag zu erklären, warum auch noch so korrekte dogmatische Aussagen heute eher den Eindruck katechetischer Belehrung denn systemrelevanter Problemlösungen erwecken. Um die Plausibilität der These von der Prävalenz ethischer Fragen für die Theologie zu verstehen, ist ein Blick auf eine zweite Dimension nötig.

Mit dem *zweiten Aspekt*, dem Aspekt der Humanität, wird deutlich, dass Römelt nicht dem Fehler unterliegt, die Ethik als reine Spezialwissenschaft zu verstehen. Vielmehr geht es um die kontextuelle Ausrichtung theologischer Grundsatzfragen an der Verhältnisbestimmung von Transzendenzbewusstsein, nachmetaphysischem Denken und postsäkularer Gesellschaft:

Die Gegenwart ist davon geprägt, dass sich die Voraussage des Verschwindens von Religion innerhalb der säkularen Gesellschaft nicht bewahrheitet hat. Auch wenn die Krise kirchlich gebundener Religiosität unübersehbar ist, stellt sich im Kontext der radikalen Moderne die Frage nach der Gotteserfahrung von Neuem. Aufgrund der Gebrochenheit von Sinn und Fortschritt, der tiefen Herausforderung der Bewahrung des Menschen als Person und der Natur in ihrer ökologischen Balance, von Frieden und sozialer Gerechtigkeit in „weltumspannenden“ Dimensionen. (12)

Es ist dieser prononcierte Blick auf den Menschen und die Menschlichkeit, der in den zuvor besprochenen Einführungen weniger geübt wurde. Römelts Einführung avanciert gerade durch diese kontextsensible Thematisierung des Humanen zu einem grundlegenden Beitrag, der die Organisationsgrenzen des Studiums Systematischer Theologie überschreitet und der zu Recht mit dem Anspruch auftritt, als theologische Stimme auch in einem säkularen Kontext Gehör zu finden.

Die Stärke des Konzepts liegt darin, dass die – in dem ersten Kap. (17–45) ausgeführte – „gelebte Diesseitigkeit, die sich der Entfaltung freiheitlicher Neuzeit und technologischer Moderne verdankt“ (13), sowie die damit einhergehende „Freude an der konkreten *Lebenszugewandtheit*“ theologisch gewürdigt wird, ohne die Schattenseiten des Lebens zu übersehen. Denn „Leben in Menschlichkeit und Schutz [meint] auch, dass dort, wo sich an den Grenzen der Gestaltungsversuche die ersehnte Erfüllung nicht einstellt, eine tragende Antwort gefunden werden muss.“ (13) Die Wahrnehmung der Grenzsituationen und Grenzbereiche menschlichen Lebens verleiten den Vf. nicht

zu einer moralisierenden Kritik spätmoderner Gesellschaft, sondern zu einer Konzeption seiner Einführung, die einem „Paradox“ Rechnung zu tragen sucht, nämlich, dass

gerade die bloß pragmatische Suche nach Freiheit, Kreativität und materieller Sicherheit das Leben in Menschlichkeit auch belastet. Das im Namen der Autonomie des Menschen und mit dem Ja zum Segen des konkreten Wohlstandes „metaphysisch flach“ gehaltene Leben kann das Geheimnis des Menschen bedrängen, sein Leben mit der Natur und den sozialen Ausgleich. Deshalb bleibt am Ende der modernen Emanzipationsgeschichte, die sich vom religiösen Gedanken befreien möchte, auch eine gewisse Ratlosigkeit übrig. (13f)

Angesichts dieser Problemstellung widmet sich Römelt – im zweiten Kap. (47–83) – der Frage nach der „Wissenschaftlichkeit der Theologie“ (47):

Das Gespräch der Wissenschaft bemüht sich jedenfalls gegenwärtig intensiv um die Sicherung der Zukunft menschlicher Kultur und ringt um transdisziplinäre Integration und neue Vertiefung. Die Wahrung der Integrität von Freiheit und die Lebenserhaltung können dabei sich verbindende Fragestellungen nicht ausklammern: Die Fragestellungen zunächst nach der unvermeidbaren moralischen Verantwortung freiheitlicher, technischer und ins Globale geweiteter Zivilisation heute. Aber aufgrund einer darin enthaltenen „lebensweltlichen Erfahrung metaphysischer Hoffnung“ schließlich auch die Frage nach der Transzendenzverwiesenheit des Menschen. (14)

Die Argumentationskraft dieser wissenschaftstheoretischen Überlegungen gewinnt durch einen thesengeleiteten historischen Durchgang an Plausibilität: In gebotener Kürze skizziert Römelt anhand von drei Etappen der Theologiegeschichte folgende Paradigmen: „Theologie als spekulative Wissenschaft im Mittelalter“ (48; vgl. 56–65), „Theologie als praktische Wissenschaft in Neuzeit und Moderne“ (49; vgl. 65–75) sowie „Theologie als integrative Wissenschaft“ (48; vgl. 75–83). Diese unterschiedlichen Selbstverständnisse von Theologie zeichnen einen „Weg vom theologischen Optimismus des Mittelalters und der Scholastik über die metaphysische Zurückhaltung in Neuzeit und Moderne bis hin zum gegenwärtigen pragmatischen Ringen um komplexe, aber dem menschlichen Leben in einer umfassenden Lebenswirklichkeit dienenden Zusammenführung“ (49).

Auf der Basis dieses historisch modifizierten Wissenschaftsverständnisses formuliert Römelt – im dritten Kap. (85–130) – seine These über die „existentielle Wahrheit der christlichen Gotteserfahrung“ (85). Inwiefern die am AT und NT abgelesenen Erkenntnisse *state of the art* sind, müssen – selbstredend – die Fachvertreter/innen der jeweiligen Disziplin entscheiden; aber der dezidierte Rückbezug auf biblisches Denken ist der Versuch, jene Ganzheit der Theologie im Blick zu behalten, die für eine systematisch-theologische Einführung von eminenter Bedeutung ist. Im Fokus steht dabei die Inkarnationslehre (117–122), die als eine „Transzendenzverwiesenheit im Diesseits“ (122; vgl. 109–111) gedeutet wird und die zur Formulierung der folgenden „christlichen Erfahrung“ wird:

In der christlichen Erfahrung der entschiedenen Freiheit Gottes, die den Menschen und die Schöpfung in der verworrenen Verlorenheit im Paradox unfreier Freiheit bejaht, ist für sie der Grund einer tiefen Zuversicht begründet: dass menschliches Dasein und seine Welt gerade in der Ambivalenz von Freiheit und Ohnmacht, Verantwortlichkeit und Schwäche, ja moralischem Versagen ein personales Gesicht bewahren können und von der Zukunft der Freiheit, der Treue Gottes umfasst sind. (130)

Die nicht kritiklose Wertschätzung der Freiheit ermöglicht es Römelt, auch die Grenzerfahrungen und die Dialektik aufklärerischen Denkens vor dem Hintergrund humaner Katastrophen seit dem 20. Jh.

zu reflektieren. Daher wird verständlich, dass die eingangs formulierte These für die gesamte Einführung prägend ist: „Von Anfang an“, so Römelt, „gibt es das Empfinden auch einer Bedrohung der Integrität des Menschen in seiner Freiheit und Würde, die von den Entwicklungen in der Neuzeit und Moderne ausgeht. Von der Überforderung seiner ins Extrem gesteigerten Macht. Und von seiner gleichzeitigen Degradierung zum Objekt von Technik, Wirtschaft und funktional geordneter Gesellschaft.“ (18) Und er schließt die Frage an, die das Potential theologischer Reflexion reklamiert: „Klagt so gegenüber traditionellem Gottesverständnis und religiöser Macht die Menschlichkeit des Menschen etwas ein, was ihr auch in der säkularisierten Wirklichkeitserfahrung selbst fehlt?“ (18)

Man wird diese These und diese Frage nicht mit einem Achselzucken übergehen können, ohne zugleich die inhärente Sehnsucht nach dem Humanum zu negieren. Denn der Versuch, eine theologische Einführung „jenseits der Macht“ zu formulieren, bedeutet nicht nur die Thematisierung der „Grenzerfahrungen der Gegenwart“, die „infolge des Strebens menschlicher Freiheit nach ungebremster Macht in ihrer Dringlichkeit deutlich“ werden (14). Diese Problematisierung wäre hilfreich angesichts der Benachteiligten, die stimmlos und unbeteiligt an den Rändern der Gesellschaft existieren, aber keineswegs ausreichend. Römelt macht daher noch auf eine zweite Bedeutungsseite des von ihm gewählten Titels aufmerksam: Es gehe, so schreibt er, „auch um eine bescheidene Theologie, welche diese Einsicht nicht in ein neues *Machtkalkül* übersetzt. Sondern in den *Dienst* an der Menschlichkeit des Lebens in Freiheit, Würde und auch materieller Sicherheit stellt.“ (14)

Gewiss: Diese Versicherung könnte als eine Immunisierungsstrategie verstanden werden, die dazu dient, die eigene Position umso machtvoller ins Gespräch zu bringen. Der kritische Einwand stellt sich vermutlich nicht nur bei jenen ein, die die machtkritische Philosophie von Emmanuel Levinas im Ohr haben, der sein Werk *Totalität und Unendlichkeit* mit dem Satz eröffnet: „Jeder wird uns ohne weiteres darin zustimmen, daß es höchst wichtig ist zu wissen, ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden.“¹¹ Umso wichtiger ist daher die Bedeutung, die in diesem ethischen Plädoyer für Menschlichkeit das Transzendenzbewusstsein einerseits und die Dimension der Eschatologie andererseits spielt. „Das Eschatologische“, um noch einmal Levinas zu zitieren, „als das ‚Jenseits‘ der Geschichte, entzieht die Seienden dem Richterspruch der Geschichte und der Zukunft – es lässt die Seienden zu ihrer vollen Verantwortung entstehen, es ruft sie zur vollen Verantwortung auf.“¹² Was in diesen wenigen Sätzen des in Deutschland nicht selten unverstanden kritisierten französischen Philosophen deutlich wird, ist der von Römelt bedachte Versuch, Transzendenz jenseits der Macht zu denken. Inwiefern dieser Ansatz gelingt, könnte Anregung für weitere Auseinandersetzungen sein, in denen die Zuspitzungen, die die beiden Schlusskap. bieten, nicht fehlen dürften.

Denn im vierten Kap. (131–143) geht es um die „Realität des Todes“ (131): „Der Tod ist die brutalste Infragestellung aller Sehnsucht nach Leben. Er ist das dunkle Gegenwort, gegen alle Hoffnung.“ (131) Gerade dieser Blick auf die Realität des Lebens ruft die Frage nach dem Hoffnungspotential des Glaubens wach; ob die Theologie dabei eine „Unvermeidbarkeit“ darstellt, weil sie Artikulation der „Hoffnung [sei], dass der Tod nicht das letzte Wort“ (142) behalte, wird in dem Buch zu Recht als Frage markiert. Nicht wenig wird für die Plausibilisierung dieser These davon abhängen, welcher Status der Sprache zukommt. Den Schluss der Einführung (145–149) bildet eine Thematisierung der Gebetssprache, die Römelt mit Bezug auf die Bibel als „unergründliche[...]

¹¹ Emmanuel LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 42003, 19.

¹² Ebd., 22.

Begegnung mit Transzendenz“ (147) deutet. Dass die „Überlassung an die Transzendenz, an den persönlichen Gott“ auf Erfahrungen „in der christlichen Heilsgeschichte des dreifaltigen Gottes mit seiner Ohnmacht der Liebe und Lebensermöglichung“ (146) bezogen werden, wird – zumindest – mit Blick auf das Judentum sowie auch den Islam zu ergänzen und zu erweitern sein. Leider wird dieser Dialogperspektive, die eine Denkmöglichkeit der im Text wiederholt thematisierten Öffnung und Offenheit realisiert hätte, keine weitere Beachtung geschenkt.

Als Fazit gilt es festzuhalten, dass das Buch eine sehr lohnenswerte und nachdenklich stimmende *Einführung in die christliche Theologie* darstellt, die nicht nur Studierende der Systematischen Theologie nach der Lektüre mit Gewinn aus der Hand legen werden. Für die künftige Rezeption wird es interessant sein, ob der Text auch von religiös Unmusikalischen gelesen werden wird. Die klare Sprache und die diskursive Argumentationskraft, die eine geistliche Haltung nicht verbergen, laden dazu ein.

2. Evangelisch-Theologische Einführungen in die Systematische Theologie

Gegenüber der katholischen Theologie, die den Sammelbegriff der „Systematischen Theologie“ erst in jüngerer Zeit verwendet, zählt die Systematische Theologie seit der sog. *Sattelzeit der Moderne* (R. Koselleck) fest zum Fächerkanon der evangelischen Theologie.¹³ Die konfessionelle Standortbezogenheit gehört zum Selbstverständnis der unterschiedlichen Theologietraditionen¹⁴, wobei eine ökumenische Perspektive erfreulicherweise seit dem 20. Jh. zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. Spätestens mit dem Zweiten Vatikanum gehört, wie wir gesehen haben, die Ökumenische Theologie als Querschnittsfeld zu allen Bereichen der Theologie hinzu. Nicht nur mit Blick auf den in Zukunft auszubauenden konfessionell-kooperativen Religionsunterricht ist daher die begleitende Lektüre evangelischer Einführungswerke auch für Studierende der katholischen Theologie – und *vice versa* – besonders empfehlenswert.¹⁵ Im Folgenden wird eine kleine Auswahl zur beliebigen weiteren Vertiefung vorgestellt.

2.1 Christian Danz: Systematische Theologie

Eine sehr konsistente, fachlich überzeugende und didaktisch angemessene Einführung in die *Systematische Theologie* hat der Wiener systematische Theologe Christian Danz (* 1962) vorgelegt.¹⁶

¹³ Vgl. Danz, Christian: *Systematische Theologie*, Marburg 2016, 3 (ausführliche Angaben in FN 16 bei Vorstellung dieses Buches).

¹⁴ Vgl. Leiner, Martin: *Methodischer Leitfaden Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 163 S. (UTB, 3150), pb. € 19,99 ISBN: 978-3-8252-3150-7, 15f. Martin Leiner bietet eine v. a. an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) orientierte evangelische Einführung in die Systematische Theologie, die als eine kurzgefasste Einführung in wissenschaftliches Arbeiten konzipiert ist.

¹⁵ Eine schöne Einführung in biblisch-theologischer, systematisch-theologischer und in religionspädagogischer Hinsicht bietet das einbändige Lexikon *Theologische Schlüsselbegriffe*. Subjektorientiert – biblisch – systematisch – didaktisch, hg. v. Martin ROTHGANGEL / Henrik SIMOJOKI / Ulrich H. J. KÖRTNER. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019. 513 S. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 1), kt € 35,00 ISBN: 978-3-525-70284-0. In 40 kurzgefassten Artikeln, die aus der Sicht der evangelischen Theologie Schlüsselbegriffe von „Abendmahl“ bis „Zeit/Zukunft“ erläutern, werden insbes. Studierende sowie Lehrer/innen adressiert, die fachlich kompetente Einführungen in die begrifflich gefasste jeweilige Thematik erhalten.

¹⁶ Danz, Christian: *Systematische Theologie*. – Marburg: Narr Franke Attempto 2016, 352 S. (UTB, 4613), pb. € 24,99 ISBN: 978-3-8252-4613-6. Die Seitenangaben in runden Klammern innerhalb des Kap.s 2.1 beziehen sich auf dieses Buch.

In insgesamt sechs kompakten Kap.n informiert Danz aus evangelischer Perspektive über den Aufbau und das Selbstverständnis der Systematischen Theologie, über deren wichtigste historische Etappen und Methoden sowie über das Verständnis von Religion, Glaube und den Zusammenhang von Glaube und Geschichte. Neben zahlreichen Infoboxen, Aufgabenstellungen und Literaturangaben gibt es darüber hinaus – wenn auch in deutlich reduzierter Form – Merksätze (140; 178; 189; 308), deren epistemologischer oder didaktischer Stellenwert jedoch offen bleibt.

In einer ersten, wissenschaftstheoretischen Annäherung unterscheidet Danz mit dem Theologen Johann Salomo Semler (1725–1791) zwischen Religion, die „[u]niversal und zeitlos gültig“ (4) sei, und der historisch veränderbaren und begrenzten Theologie und nutzt diese Differenz, um die Systematische Theologie grundlegend als Beschreibung der „Religion aus der Perspektive ihres Vollzugs“ (5) zu interpretieren. Vor diesem Hintergrund benennt Danz als charakteristische Aufgabe der Systematischen Theologie die „Selbstdarstellung der christlichen Religion mit wissenschaftlichen Mitteln.“ Und weiter:

Das Fachgebiet [...] widmet sich der wissenschaftlichen Kommunikation von Religion, indem es den religiösen Vollzug und dessen symbolische Darstellung in einem systematischen Zusammenhang erläutert. Die genannte Aufgabe leistet die Systematische Theologie in vier Kontexten: zunächst im Hinblick auf religiöse Gemeinschaften. Im Bereich des Christentums handelt es sich hier um die Kirchen. Sodann kommuniziert sie Religion im Kontext der Gesellschaft und schließlich im System der Wissenschaften sowie im Horizont der Theologie. (5)

Diese zunächst formale Aufgabenstellung, die Danz in der weiteren Durchführung konkretisieren wird, gliedert sich inhaltlich v. a. in drei unterschiedliche Teilbereiche der Systematischen Theologie, deren Einteilung – verglichen mit den bereits besprochenen katholischen Konzeptionen – einer anderen Logik folgt: 1.) die *Religionsphilosophie* (10–14), die „eine umfassende Theorie der Religion“ entwirft, allerdings „ohne Rekurs auf eine göttliche Offenbarung“ (12); 2.) die *Dogmatik* (14–18), „die als eine Selbstdarstellung des Glaubensaktes zu verstehen“ und deren „Gegenstand [...] die als Glaube weiterbestimmte Religion“ (17) sei; 3.) die *Ethik* (18–21), die „eine Theorie oder Reflexion der ihr vorgegebenen Moral“ bezeichnet. Insbes. diesem dritten Aspekt komme, so Danz, in modernen Gesellschaften mehr Aufmerksamkeit zu. Hinsichtlich der Wertschätzung von Ethik mit dem Konzept Römelts vergleichbar, konstatiert Danz, dass die theologische Ethik mehr und mehr die Form einer „Kulturhermeneutik“ (20) annehme, die jedoch angesichts der Komplexität der „Normenkonflikte“ und „Problemlagen“ keine eindeutigen Antworten mehr geben könne (21).

Nach diesen einleitenden Ausführungen bietet Danz – in Kap. zwei (23–90) – einen gerafften theologiehistorischen Durchgang aus systematischer Perspektive, bevor er – im folgenden Kap. (91–106) – drei zentrale Methoden der Systematischen Theologie expliziert, die in ihrer historischen Genese und Abfolge vorgestellt werden: 1.) die *dogmatische Methode* (94–98); 2.) die *historische Methode* (98–101); 3.) die *kulturwissenschaftliche Methode* (101–104). Da es selbstverständlich „kein methodisches Verfahren [gebe], um Gott zu erfassen“ (93), sei die Theologie auf Texte und deren Erschließung sowie Interpretation angewiesen. Eine derart textbasierte Theologie sei folglich im Kontext der Moderne auf die Geschichtswissenschaft und deren Methoden verpflichtet. Für die Systematische Theologie, die eine Übersetzung der historischen Inhalte in die Gegenwart zu leisten habe, ergebe sich aus den methodologischen Überlegungen folgende Besonderheit: „Die Systematische Theologie fragt nach der Identität der christlichen Religion im Spannungsfeld von Geschichte und gegenwärtiger Situation.“ (94)

In den folgenden drei Kap.n geht es um die inhaltliche Entfaltung von Religion, Glaube und Geschichte. Das vierte Kap. (107–153) geht der Frage nach, was Religion denn sei. Der Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser komplexen Fragestellung bieten „kultur- und sozialwissenschaftliche Zugänge“ (108), die unter Rückgriff auf den in einer sog. Infobox eigens erläuterten „Säkularisierungsbegriff“ (109) dargestellt werden. Gerade in diesem Detail zeigt sich allerdings eine Auffälligkeit, die dem wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis von Theologie angesichts der Herausforderungen der Spätmoderne seltsam anmutet. Denn die Darlegung des Säkularisierungsbegriffs bleibt auf das 19. Jh. konzentriert. Bezüge zur gegenwärtigen Diskussion sowie zu den derzeitigen Hauptvertretern – Charles Taylor, Jürgen Habermas oder Hans Joas – sucht man vergebens. Die beiden letztgenannten Wissenschaftler werden überhaupt nicht im Buch erwähnt und von Charles Taylor fehlt dessen *Opus magnum* zu der Thematik, *A secular age*.

Auch wenn man konzidiert, dass die Bezugnahme auf einschlägige Referenzwerke immer auch arbiträr ist, bleibt ein Fragezeichen hinsichtlich dieser Leerstelle zurück, das sich im Kontext der religionstheologischen Überlegungen erneut einstellt. Denn trotz einer historischen Problematisierung des christlichen Absolutheitsanspruchs werden weder das Judentum noch der Islam in ihrem Anspruch als Offenbarungsreligionen näher berücksichtigt. Grund hierfür ist das Selbstverständnis der Systematischen Theologie:

Der Gegenstand der Systematischen Theologie ist die christliche Religion. Sie stellt den religiösen Vollzug und seine Selbstbeschreibung auf eine reflexive Weise dar. Sie bearbeitet den Zusammenhang von individueller Gewissheit und deren symbolischer Selbstdarstellung. Das ist jedoch das Thema, welches hinter der Frage nach der Absolutheit einer Religion steht. Es wird von der Systematischen Theologie bearbeitet, in dem sie Religion in der Spannung von historischer Abhängigkeit und Transformation der Gehalte reflektiert. (152)

Die Konzentration auf die eigene, christliche Identität übersieht die Vorzüge des dialogischen Denkens, das im Verstehen des Anderen neue Perspektiven für das eigene Selbstverständnis bereithält. Oder anders gesagt: Systematische Theologie christlicher Provenienz kann heute schon und wird in Zukunft verstärkt im Angesicht der Anderen – aus theologischen Gründen zunächst des Judentums sowie dann auch des Islam – zu betreiben sein, um im und durch den Dialog Selbstverständigungsprozesse leisten zu können. Andernfalls kommen insbes. die theologischen Errungenschaften des jüdisch-christlichen Dialogs der vergangenen Jahrzehnte bedauerlicherweise nicht zum Tragen.

Die Begründung, die Christian Danz für seine Position formuliert, operiert mit einer binären Opposition, die einen dritten Weg – den Weg der Verständigung und des Fortschritts durch Dialog – nicht kennt:

Die Aufgabe einer Systematischen Theologie kann es nicht sein, die Geltung anderer oder gleich aller Religionen zu begründen. Aus ihrer Perspektive könnte das nur so geschehen, dass entweder die geschichtlichen Religionen inklusive des eigenen auf eine übergeordnete Metaperspektive hin relativiert oder die nichtchristlichen Religionsfamilien durch deren christlich-theologische Begründung in die eigene Binnenperspektive vereinnahmt werden. Beides ist nicht nur gleichermaßen verhängnisvoll, es ist auch durch keine Theologie der Welt zu leisten. (152)

Diese apodiktischen Ausführungen sind angesichts der Kontextualisierung verständlich; denn hier geht es um Geltungsansprüche und Begründungsversuche. Die Fortführung des Gedankengangs mag

nur auf den ersten Blick eine andere Richtung einschlagen und liegt doch argumentativ auf derselben Linie:

Andere Religionen sind vielmehr als solche anzuerkennen und gegebenenfalls ebenso zu kritisieren wie die eigene. Die theologische Thematisierung nichtchristlicher Religionen hat also nicht den Sinn, sie in welcher Weise zu begründen. Die Systematische Theologie begründet auch die christliche Religion nicht, sie interpretiert sie. Wenn sie nichtchristliche Religionen in den Blick nimmt, dann geht es ihr um eine *Erkundung der eigenen Religion im Horizont einer fremden*. Dadurch leistet sie einen Beitrag zum tieferen *Verständnis der eigenen Religion* durch die *Unterscheidung von anderen*. Mehr ist aber auch von keiner Theologie zu verlangen. (152; Herv.: R. D.)

Der hier formulierte Anspruch an eine Beschäftigung mit anderen, sog. nichtchristlichen Religionen durch die Systematische Theologie formuliert eine Hermeneutik der Identität, die das „*Verständnis* der eigenen Religion durch die *Unterscheidung von anderen*“ vertieft. Im Vordergrund steht also Identitätsbildung durch Abgrenzung und das Erkennen des Eigenen im Fremden. Für die Konzeption von Systematischer Theologie ergibt sich, dass eine Beschäftigung mit anderen Religionen gewiss als denkbar, vielleicht als wünschenswert, aber keinesfalls als notwendig anzusehen sei, um die eigene Religion zu verstehen. Die Chance eines Mehrwerts durch das Gespräch und des tieferen Selbstverständnisses durch eine Differenz im eigenen Selbst bleibt unberücksichtigt. Nicht nur aus wissenschaftsinternen, sondern auch mit Blick auf gesellschaftspolitische sowie kirchliche Transformationsprozesse mag die kritische Rückfrage gestattet sein, ob eine Theologie im 21. Jh. sich eine solche Tendenz zur Selbstisolation noch leisten kann, soll oder gar darf.

Im fünften Kap. (155–237) geht es um die Thematisierung des Verhältnisses von „Mensch und Gott“, das näherhin als „Glaube“ expliziert wird. Es ist bemerkenswert, dass Danz auch in diesem Kontext eine – nun mit Fokus auf die theologische Anthropologie konkretisierte – Aufgabenbeschreibung formuliert:

Das Thema der theologischen Lehre vom Menschen ist der Glaube. Diesen in seiner reflexiven Struktur darzustellen, ist die Aufgabe der gesamten Systematischen Theologie. (168)

Einstiegspunkt für die theologisch-anthropologische Frage nach dem Menschen ist die Zeitproblematik, die Augustinus in seinen *Confessiones* paradigmatisch und wirkmächtig bis in die Gegenwartsphilosophie hinein aufgeworfen hat. Ohne dieses innere Zeitbewusstsein weiter zu problematisieren, nutzt Danz die Ausgangsfrage für eine konsequent anthropologisch gewendete Theologie, für die er den Merksatz formuliert: „Unabhängig von der religiösen Selbsterkenntnis des Menschen gibt es keine Gotteserkenntnis.“ (178) Es mag dabei offenbleiben, ob die Religiosität zur Selbsterkenntnis des Menschen konstitutiv hinzugehört oder als Spezialform der Selbsterkenntnis eigens benannt werden muss.

Eine Analyse des Glaubensaktes führt zu einer gegenläufigen Denkfigur, die das mit Blick auf die Systematische Theologie zentrale Transzendenzbewusstsein sowie die Offenbarungsfrage betrifft. „Würde der Transzendenzcharakter eliminiert werden, dann wäre der Glaube ableitbar, und ohne den Offenbarungscharakter läge auch kein Vollzug von Selbsterschlossenheit vor.“ (181) Dieses Zueinander von Transzendenz und Offenbarung führt Danz mit Blick auf die Gottesfrage anschließend folgendermaßen zusammen: „Als der Transzendente ist Gott zugleich der Offenbare.“ Die Paradoxie des pointierten Satzes löst Danz in einer hypertrophen, ins Unendliche gesteigerten

Form der Liebe auf, wobei diese Liebe zum Interpretament des Menschen in seinem eigenen Selbstverständnis wird: „Die Liebe ist also keine allgemeine Bestimmung, die Gott zukommt, sie ist vielmehr eine Darstellung des Sich-Verstehens des Menschen.“ (182) Die durch eine Zweideutigkeit des Verbs „sich verstehen“ gegebene Möglichkeit des interpersonalen Aktes kommt jedoch hier weniger in Betracht. Es geht in diesem Kontext um den kognitiven Denkkakt des Verstehens des Menschen, der in die Vorstellung Gottes einfließt: „Gott ist das Geschehen menschlichen Sich-Verstehens.“ (182)

Im nachfolgenden Teil wird die Christologie (183–213) unter der Umkehrung der Kap.überschrift entfaltet: Ist die Wortverbindung „Mensch und Gott“ geeignet, um den menschlichen Part des Glaubens zu thematisieren, so verwendet Danz die variierte Wendung – „Gott und Mensch“ – zur Kennzeichnung Jesu Christi. Daran schließt sich – im Sinn einer „Realisierung des Glaubens“ – der dogmatische Traktat der Pneumatologie (213–234) an. Eine kurze Bündelung unter der Überschrift „Gott als Ereignis des Glaubens“ (234–237) weist rückblickend die Abfolge „Gott, Christus und Heiliger Geist“ (234f) als „Momente des Glaubensaktes“ aus, die traditionell „in der Lehre vom dreieinigen Gott zusammengefasst“ werde. Am Ende des Kap.s wird somit der Gedankengang erschlossen, der für die Argumentation interesseleitend war und der den trinitarischen Gottesglauben „als ein selbst unbedingtes Geschehen in der Geschichte“ (236) deutet.

An diesem Schlusspunkt des fünften Kap.s setzt das sechste Kap. (239–312) nahtlos ein, um das Verhältnis von „Glaube und Geschichte“ in drei Problemkreisen zu erläutern: *erstens* hinsichtlich des Aspekts der Vergemeinschaftung, der die Spannung von Individuum und Gesellschaft zur Sprache bringt; für die Systematische Theologie ist dieser Zusammenhang relevant für die Ekklesiologie (240–265), der – sehr knapp – auch die Sakramentenlehre zugeordnet wird; *zweitens* hinsichtlich der Thematik von „Schuld und Verzeihung“ (265–291) sowie *drittens* mit Blick auf die Eschatologie (291–312).

Zusammenfassend gilt es festzuhalten, dass Christian Danz für Studierende sowohl der evangelischen als auch der katholischen Theologie eine lesenswerte Einführung in die *Systematische Theologie* vorgelegt hat, die – wie die exemplarischen Einzelanalysen gezeigt haben – reichlich Stoff für weiterführende Diskussionen bietet. Auch als Debattenbeitrag für einen Selbstverständigungsprozess Systematischer Theologie ist insbes. das fünfte Kap. über den „Glaubensakt als Geschehen menschlicher Selbsterschlossenheit in seinen Aufbaumomenten“ (239) originell, zumal die anthropologische Wende der Theologie ernst genommen wird, ohne die Relevanz der Transzendenzfrage aus dem Blick zu verlieren. Damit aber ist die Diskussion über den Stellenwert und das Selbstverständnis Systematischer Theologie in der Spätmoderne noch nicht beendet, sondern erst eröffnet.

2.2 Henning Theißen: Einführung in die Dogmatik. Eine kleine Fundamentaltheologie

Im Vergleich zu den bisherigen Einführungen in die Systematische Theologie schlägt die *Einführung in die Dogmatik* von Henning Theißen (* 1974) in doppelter Hinsicht einen anderen Weg ein.¹⁷ *Zum einen* versteht sich diese Einführung als eine Propädeutik zur Dogmatik, deren Ziel in der

¹⁷ Theißen, Henning: *Einführung in die Dogmatik. Eine kleine Fundamentaltheologie*. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 189 S. (Greifswalder Theologische Forschungen, 25), geb. € 34,00 ISBN: 978-3-374-04164-0. Die Seitenangaben in runden Klammern innerhalb des Kap.s 2.2 beziehen sich auf dieses Buch.

„dogmatischen Urteilsbildung“ (5) besteht. Fundamentaltheologisch sei diese Einführung insofern, als sie eine theologische Darlegung der grundlegenden Inhalte „in größtmöglicher Knappheit sowohl der Themen- als auch der Literatúrauswahl“ (5) biete. *Zum anderen* handelt es sich bei dem Buch weder um ein Lehrbuch noch um eine theologische Programmschrift, sondern um einen theologischen Forschungsbeitrag, der – aufbauend auf entsprechenden Vorarbeiten, die im Anhang eigens aufgelistet werden (181f) – einer spezifischen Leitperspektive folgt. Die interesseleitende Forschungsfrage lautet:

Ich möchte darlegen, in welchem Sinne *evangelische* Theologie sich unter *neuzeitlichen* Voraussetzungen auf *Offenbarung* berufen und welche Rolle dabei die *Bibel* legitimerweise spielen kann. (5)

Um diese Problemstellung zu bearbeiten, schreitet der Argumentationsgang in sieben Kap.n voran, die in unterschiedlicher Weise aufeinander bezogen sind. Mit Ausnahme von Kap. sieben ist jedes andere Kap. in zwei sich gegenseitig erhellende Unterabschnitte gegliedert. Am Beginn steht eine „Einführung“ – erstes Kap. (9–20) –, die zwei unterschiedliche Formen von „Prolegomena“¹⁸ präsentiert, eine von biblischer Theologie geprägte Form, die „einen allerdings eher impliziten Beitrag zur externen Verantwortung der Einführung in die Dogmatik leistet“ (16), sowie eine weitere Form, durch die „die Verständigung mit nichttheologischen Epistemologien explizit gemacht wird [...] und daher eher als Gegenmodell zu allen Biblischen Theologien erscheint“ (16).

Entsprechend der hermeneutischen Vorüberlegung zur fundamentaltheologischen Vorgehensweise erarbeitet Theißen nachfolgend den systematisch-theologischen Stellenwert der Bibel in zweifacher Hinsicht: zum einen die Bibel „als Begründungsanfang“ (22–33), zum anderen „als Kanon“ (33–48), deren gemeinschaftsstiftende und bekenntnisbildende Relevanz aus der an Paul Ricoeur geschulten „Gedächtnishermeneutik“ (41) erwächst. Es ist der entfaltete „Kanonbegriff“, der „den fundamentaltheologischen Leitsatz in Anwendung [bringt], dass die Bibel als theologischer Begründungsanfang dienen kann, weil sie unausweichliche Fragen an den auf sie rekurrierenden Glauben stellt“ (49). Angesichts der grundlegenden Bedeutung der Bibel untersucht Theißen dann zwei weitere „Erkenntnisquellen“ evangelischer Theologie: in Kap. drei das „Bekenntnis“ (49–72) und in Kap. vier den „Glaube[n]“ (73–91). Bemerkenswert ist dabei die interne Verklammerung beider Erkenntnisquellen: denn in Kap. drei wird zunächst die Verbindung des Bekenntnisses zur Bibel, danach die Verbindung des Bekenntnisses zur kirchlichen Gemeinschaft untersucht, deren Glaube danach in ethischer (74–79) und in ästhetischer (80–91) Hinsicht erläutert wird. Die hier vorbereitete Problematik von „Sprache und Wirklichkeit“ (93) wird in den beiden nachfolgenden Kap.n hinsichtlich ihrer offenbarungstheologischen Qualität erörtert, wobei die Bedeutung der Bibel erneut zur Sprache kommt: *zum einen* in der Rede als „Gottes Wort“, das einerseits zur Thematisierung einer sprachtheologischen Hermeneutik anregt (96–112) und das andererseits die Frage provoziert, inwiefern die prophetische Rede im Sinn einer „Selbstwirksamkeit des göttlichen Verheißungswortes“ (113–140) gedeutet werden kann. *Zum anderen* wird die Bibel hinsichtlich ihrer Offenbarungsqualität befragt (141–171).

Beide Male – sowohl hinsichtlich der Rede vom Wort Gottes als auch hinsichtlich der spezifischen Rede von der Offenbarung – geht es um „den in der reformatorischen Exklusivpartikel *sola scriptura* ausgedrückten Offenbarungsgedanken als Signatur einer evangelischen Fundamentaltheologie unter neuzeitlichen Bedingungen“ (173). Damit schließt sich gegen Ende der

¹⁸ „Die Prolegomena sind [...] eine *spezifisch theologische Epistemologie* mit allgemein epistemologischer, gewissermaßen *externer Verantwortung*.“ (11)

Kreis, der mit der Einleitung skizzierten Aufgabenstellung eröffnet worden ist. Als Bündelung des Gedankengangs verwendet Theißen den Aspekt des Namens Gottes, dem in der „Besonderheit des ‚Mitteilungsnamens‘ [...] eine doppelte Konsequenz“ zukomme: Einer *ersten Konsequenz* zufolge werde der „Träger oder Vermittler“ dieses Namens „selbst Teil der Offenbarung des göttlichen Namens, den er mitteilt, insofern er als Vermittler das Medium darstellt, in dem der offenbarte Name den Empfängern der Offenbarung zugänglich wird“ (177). Theißen bedenkt diese Konsequenz nicht nur für den christlichen Offenbarungsglauben, auch wenn seiner Ansicht nach dieser „am deutlichsten beim Christentum“ erkennbar sei, sondern bezieht auch die beiden anderen monotheistischen Religionen in die Überlegung ein: Auch wenn es sich in der

Vermittlungsgestalt um eine Selbstoffenbarung Gottes handelt, begegnet dieser den Menschen darin nicht gleichsam in nackter Majestät, sondern in einer mitteilbaren Gestalt als Sohn Gottes (Christentum), als Prophet (Islam) oder als Tora (Judentum). Offenbarung geschieht somit in all diesen Fällen nur in Verborgenheit, die der reinen Gottesmajestät eigentlich entgegensteht[.] (178)

Es wäre sicherlich wünschenswert und lohnend gewesen, dieser Spannung weiter nachzugehen; stattdessen bedenkt Theißen im Anschluss eine *zweite Implikation* des Mitteilungsnamens, die darin besteht, dass die „ausschließlich verborgen vermittelte Gestalt der Offenbarung für den Empfänger aber die Konsequenz [habe], dass sie beim Empfang der Offenbarung dieser Mittlergestalt selbst unvermittelt gegenüberreten“ (178). Auch hier bietet der Aspekt der Unvermitteltheit Anlass für weitere Reflexionen, die mit einem kurzen Ausblick auf die Christologie angedeutet, aber vielleicht doch nicht zur Gänze eingeholt werden.¹⁹

Am Ende wird deutlich, dass diese Forschungsarbeit eine anspruchsvolle Lektüre darstellt und weniger als Einleitung in die Systematische Theologie zu rezipieren ist, als vielmehr im Sinn einer evangelisch-theologischen Grundlagenreflexion auf den Zusammenhang von Bibel und Offenbarung in der Spätmoderne. Die Ausführungen zum Namen Gottes zeigen exemplarisch die Fragen nach der Transzendenz an, die trotz der Rede von Offenbarung nicht in die Immanenz aufgelöst werden. Für die Selbstverständigungsprozesse der Systematischen Theologie könnte gerade die Thematisierung der Namenstheologie ein wichtiger Topos sein, um die Implikationen der Offenbarung grundlegend zu reflektieren.

2.3 Markus Mühling: Post-Systematische Theologie I

Allein der soeben erschienene erste Band der auf insgesamt drei Bände angelegten *Post-Systematischen Theologie*, die der Systematische Theologe der Hochschule Wuppertal/Bethel Markus Mühling (* 1969) vorgelegt hat,²⁰ ist zu umfangreich, als dass eine adäquate Besprechung im Rahmen des hier vorliegenden Literaturberichts auch nur ansatzweise verantwortbar wäre. Wenn ich den Band dennoch in die Liste der vorzustellenden Bücher aufgenommen habe, so einzig deshalb, weil hier der

¹⁹ Eine auch für Studierende und Religionslehrer/innen gute systematisch-theologische Einführung mit explizit religionspädagogischen Teilen bietet der Band *Pemsel-Maier, Sabine: Gott und Jesus Christus. Orientierungswissen Christologie.* – Stuttgart: Kohlhammer 2016. 238 S. (Theologie elementar), kt € 29,00 ISBN: 978-3-17-023414-7.

²⁰ *Mühling, Markus: Post-Systematische Theologie I. Denkwege – eine theologische Philosophie.* – Paderborn: Fink 2020. (XIII) 728 S., geb. € 149,00 ISBN: 978-3-7705-6530-6. Die Seitenangaben in runden Klammern innerhalb des Kap.s 2.3 beziehen sich auf dieses Buch.

Begriff des Systematischen in der Systematischen Theologie auf fundierte Weise problematisiert wird. Mühling zeichnet zunächst die historische Genese der Bezeichnung der Systematischen Theologie nach, beginnend mit Bartholomäus Keckermann (1572–1608), wie sie sich bereits auch bei Michael Seewald und Christian Danz findet. Im Unterschied zu ihnen aber problematisiert Mühling diesen Zugang angesichts fortschreitender Systematisierungen durch Kant und insbes. Hegel sowie in der sog. Systemtheorie. Die im Titel einer *Post-Systematischen Theologie* angezeigte Kritik zielt, so Mühling, nicht auf „die Selbstabschaffung der eigenen Disziplin“; Systembildungen sind unvermeidlich.

Vielmehr verhält sich die Sache so, dass man, gemessen an den profilierten Systembegriffen Kants, Hegels und der Systemtheorie eigentlich gar kein Werk einer „Systematischen Theologie“ finden kann, das diesen Titel verdienen würde – und das ist auch gut so. (9)

An dieser Stelle bleibt Mühling nicht stehen, sondern entwickelt zuallererst seinen Gedankengang, den er nicht im Vorhinein „im Sinne einer wissenschaftstheoretischen Selbstvergewisserung“ (12) skizzieren könne; vielmehr entscheidet er sich für eine prozedurale, dynamische Argumentation, die er selbst mit dem – an Heidegger erinnernden – Bild der „Denkwege“ (12) versteht. Was er im nachfolgenden Gedankengang entwickelt, ließe sich folglich ohne despektierlichen Unterton und in Anlehnung an Heinrich von Kleist als *eine allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Schreiben* verstehen. Der entschieden umfangreichste zweite Teil ist konsequenterweise als eine „Narrative Ontologie“ (39–457) abgefasst. Es folgen Teil drei unter der Überschrift „Gottes Selbstvergegenwärtigungen“ (461–575) und Teil vier mit dem Titel „Rüstzeug“ (577–666).

Gerade mit Blick auf die Sensibilität für die Narration und die Zeitlichkeit (155–205) wirken die Ausführungen über die von Beginn dieses Literaturberichts an verfolgte Frage nach Transzendenz sowie über Alterität überraschend statisch. Denn die Begriffe „Transzendenz“ und „Jenseits“ werden gerade nicht zeittheoretisch verstanden, sondern in räumliche Metaphern übersetzt.

Die Zelte stehen „jenseits des Tales“, also im Gebirge, England ist von Europa aus gesehen jenseits des Meeres. Der Unterschied zwischen dem Jenseitsbegriff und dem Transzendenzbegriff besteht eigentlich nur darin, dass „jenseits“ eine statische Ortsangabe meint, während transzendere wörtlich mit „hinüberschreiten“ übersetzt werden kann und damit eher eine Dynamik andeutet. Von Europa aus gesehen könnte ich nach England transzendieren, vom Tal aus gesehen ins Gebirge etc. (467)

Es könnte zu denken geben, dass das fragliche Verb auf diese Weise in der deutschen Sprache – wenn überhaupt – eher selten verwendet wird. In jedem Fall könnten hier mit Gewinn entsprechende philosophische Ansätze – etwa von Bernhard Waldenfels, den Mühling durchaus zitiert, wenn auch ausschließlich in Diskursen über Leiblichkeit – über die *Ortsverschiebungen* und *Zeitverschiebungen* berücksichtigt werden. Dann würde das Urteil, dass der „radikale Transzendenzbegriff, der mit dem des Jenseits zusammenfällt [...] [,] als Minimalbestimmung Gottes denkbar ungeeignet“ sei, differenzierter ausfallen. Am Ende dieses Gedankengangs kollabiert der Transzendenzbegriff, so „dass Gott genauso transzendent ist wie er immanent wäre; aber das gilt nicht nur von Gott, sondern, im Rahmen einer relationalen Ontologie, die mit wechselseitig konstitutiven Relaten rechnet, letztlich für alles werdende und Geschehende“ (474). Mit dieser Unterbestimmung des Transzendenzbegriffs wird jedoch leider eine Chance verspielt, die der Ansatz einer post-systematischen Systematischen Theologie bereit halten könnte.

Als Fazit dieser, wie gesagt, noch sehr vorläufigen Würdigung, wird deutlich, dass das Buch als kritischer und kritikwürdiger Impuls für die Selbstverständigungsprozesse Systematischer Theologie – gerade hinsichtlich ihrer Verortung in der Spätmoderne – gut geeignet ist. Es bleibt abzuwarten, wie die *Denkwege* dieser *theologischen Philosophie* fortgeführt werden.

3. Ausblick

Ausgangspunkt dieses Literaturberichts über aktuelle Einführungen in die Systematische Theologie bildeten die Schlussüberlegungen, die Jürgen Habermas in dem als *Postskriptum* bezeichneten Schlusswort seines Spätwerks angestellt hat. Die dort reklamierte Relevanz des Transzendenzbewusstseins für die Moderne bildete eine Leitfrage für die hier vorgestellten Einführungen. Der vielleicht überraschende Gedanke, dass der Rekurs auf eine – um die bekannte und höchst prägnante Wendung von Habermas aufzugreifen – „Transzendenz von innen“ erforderlich sei, um die Vernunft in der Moderne vor einem Verkümmern zu bewahren, erwies sich mit Blick auf die Systematischen Theologien sehr produktiv.

Als ebenso produktiv erwies sich der Begriff der „Selbstverständigungsprozesse“, den Jürgen Habermas ganz zu Beginn seines zweibändigen Werks aufgegriffen hat, um den Stellenwert der Moderne gegenüber den früheren Epochen zu charakterisieren. „Seit der Spätantike“, so beginnt Habermas, „hat sich die Selbstvergewisserung des christlichen Europas in immer neuen Schüben wiederholt“²¹. Die Differenz der neuzeitlichen Moderne von den vorangegangenen, ebenfalls mit dem Begriff des Modernen versehenen Neuerungsbewegungen besteht Habermas zufolge darin, dass „sich mit der Wissenschaft und Philosophie des 17. Jahrhunderts eine ähnliche Distanz“, wie sie zuvor gegenüber der griechisch-römischen Antike kennzeichnend war, „auch zum Christentum anbahnte“. Und weiter:

Mit der Reflexion auf die neuen mathematisierten Naturwissenschaften und mit der philosophischen Verarbeitung der von der Reformation ausgehenden Anstöße bildete sich nun auch ein distanzierter Blick auf das, freilich als kirchenpolitische Gewalt noch gegenwärtige Christentum heraus. Aber nicht nur in seinen historischen Wurzeln wurde dieses, zum Beispiel als Gegenstand der Bibelkritik, der eigenen Gegenwart entrückt, sondern auch in der Universalität seines kirchlichen Geltungsanspruchs – das „Katholische“ war in Frage gestellt.²²

Mit dieser Perspektive wird nicht nur die Bedeutung der Geschichte und der historischen Distanznahme einsichtig, auch im Sinn einer Selbstdistanzierung und Selbstrelativierung, die in den referierten Positionen wiederholt zur Sprache kamen, sondern zugleich auch die Notwendigkeit, die Pluriformität und Vielstimmigkeit der Systematischen Theologie, hier in mehrfacher Gestalt von katholischen und evangelischen Entwürfen, zur Sprache und zur Geltung kommen zu lassen. Mit Blick auf die Studiensituation bedeutet dieser Befund, dass gewiss nicht alle Publikationen gleichermaßen als Einführungsliteratur in die Systematische Theologie für Studierende aller Semester dienen können; aber die Auswahl möge doch als eine Einladung zum Lesen aufgenommen werden, um, wie es der

²¹ HABERMAS: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen [FN 1], 23.

²² Ebd., 24.

evangelische Theologe Günter Bader in seiner Lesetheologie skizziert, durch das Lesen zum Theologen und zur Theologin zu werden. „Lectio facit theologum.“²³

Über den Autor:

René Dausner, Dr., Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Hildesheim (dausner@uni-hildesheim.de)

²³ Vgl. dazu die Rez. vom Vf. zu Günter BADER: *Lesekunst*. Eine Theologie des Lesens, Tübingen 2019 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 76), in: ThRv 116 (2020) DOI: <https://doi.org/10.17879/thrv-2020-2795>.