

Cornelia Richter

Couragierte Theologie in der Krise: Beherzt, intellektuell risikobereit und »zupackig«. Reflexionen zum Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis mit persönlicher Note

Abstract

Since the Reformation Protestant theology still faces the traditional problem of combining academic theory and research with religious and spiritual practices, be they driven by conservative, liberal or fundamentalist intentions. While these different approaches are often considered as alternative or even oppositional approaches, this paper argues for their reconciliation in order to maintain a theology that is theoretically and methodically sound, inspired by its rich tradition, clearly able to address the basic demands of human life in liturgy and ritual practice, and contributing to interdisciplinary research. Hence, the paper (1) addresses Melancthon's notion of *fiducia*, (2) reflects on present dynamics in Protestant theology in a biographical key, and (3) presents resilience research as one example of how to combine classical theology with ongoing interdisciplinary discourses.

Der Titel dieses Beitrags mag Verwunderung hervorrufen, weil der Untertitel »Beherzt, intellektuell risikobereit und »zupackig« als dreifache Umschreibung des Obertitels »Couragierte Theologie« gelesen werden kann und tatsächlich so gemeint ist. Dies ist jedoch nicht (nur) der akademischen Freude an intellektuellen Wortspielen geschuldet, sondern eine spielerisch variierte Version der reformatorischen Unterscheidung Melancthons von *notitia*, *assensus* und *fiducia* bzw. von *notitia*, *voluntas* und *affectus*, die als Ausdruck des Gottvertrauens im fiducialen Glauben zusammenspielen. Wer mit der lateinischen Begrifflichkeit unserer Tradition etwas weniger vertraut ist, mag dahinter ein verstaubtes Formelspiel vermuten: Intellektuell vielleicht herausfordernd, aber ansonsten gerade noch recht und nachgerade typisch für eine Disziplin, die es im heutigen akademischen und gesellschaftlichen Kontext mancherorts schwer hat, als lebensnahe oder gar »zupackige« Disziplin wahrgenommen zu werden. Nicht wenige mögen sich fragen: »Braucht man das oder kann das weg?« Noch schwerer wiegt, dass diese Frage auch von manchen Vertreter*innen der Kirchen, in den Gemeinden und nicht zuletzt auch unter den Studierenden artikuliert wird: »Ist das Theologiestudium nicht viel zu verkopft?« »Wozu noch Latein lernen, von Altgriechisch und Hebräisch ganz zu schweigen?« »Wäre es nicht viel wichtiger,

im Studium endlich etwas Ordentliches für die Praxis zu lernen?« »Reicht es nicht, als Pfarrer*in oder Religionslehrer*in den eigenen Glauben weiterzugeben, ganz authentisch zu sein?«

Nun sind freilich weder diese Fragen neu, noch wäre es ihre Beantwortung, denn das Theorie-Praxis-Problem durchzieht die Theologie seit jeher und hat maßgeblich dazu beigetragen, die Bildungsprogramme reformatorischer Theologie auf den Weg zu bringen.¹ Luther und Melanchthon waren ohne jeden Zweifel überzeugte Praktiker und hielten es genau deshalb für unabdingbar, den Pfarrern eine ordentliche Ausbildung zukommen zu lassen wie der Gemeinde eine ordentliche Schulbildung – denn nur wer Lesen und Schreiben kann, wer die Heilige Schrift recht auszulegen vermag und sich in reflektierter Weise auf Predigt, Sakramente und Seelsorge einlassen kann, wird die nötige Kunstfertigkeit und das nötige Durchhaltevermögen besitzen, der Gemeinde in allen Nöten, Anfechtungen und Zweifeln beistehen zu können. Solange das Leben – buchstäblich – Friede, Freude und Eierkuchen ist und in routinierten Bahnen verläuft, mag man angesichts der möglichen Homogenität aus Lobpreis, Dankgebet und fröhlicher Bibelstunde noch verführt sein zu denken, es mit der theologischen Bildung vergleichsweise leicht nehmen zu können. Aber sobald das Leben, der Glaube oder auch die Kirche in die Krise geraten, ist es mit der Leichtigkeit vorbei. Spätestens dann braucht es die Reflexionsfähigkeit, um Art, Ausmaß und Konsequenzen der jeweiligen Krise sowie der individuellen wie kollektiven Involviertheit analysieren zu können und es braucht die theologische Bildung, um möglichst viele Antwortmöglichkeiten der christlichen Tradition zu kennen und anbieten zu können. Ganz elementar wird diese Befähigung in der seelsorgerlichen Praxis, wenn einem Menschen das bisher vielleicht unhinterfragte Gottesbild fraglich wird, wenn sich vor einem Menschen die Theodizeefrage aufbaut, oder wenn es darum geht, in der Gemeinde unterschiedliche, vielleicht sogar konflikthaft gegenläufige moralische Überzeugungen zusammen zu halten. Unabhängig davon, was der/die Pfarrer*in persönlich glaubt, geht es in all diesen Fällen zunächst einmal darum, die Anfragen zu verstehen, sie sachkundig und kritisch sortieren zu können, sie mit der Vielstimmigkeit der in der jüdisch-christlichen Tradition möglichen Antworten zusammenbringen zu können und eine für diesen Menschen hier und jetzt aufklärende, tröstliche und Hoffnung gebende Antwort finden zu können.

Wichtig daran ist: Die Gemeinde selbst muss diesen fachtheologischen Bildungsprozess nicht mit vollziehen, sie darf ihren Glauben im Hier und Jetzt leben, feiern und bezweifeln. Zwar gehört es zu den Binsenweisheiten gestandener Pfarrer*innen, die Bildungsfreudigkeit und das faktisch vorhandene Bildungs- bzw. Reflexionsniveau der Gemeinde niemals zu unterschätzen! Aber die theo-

1 Vgl. Markus Wriedt: Art. Bildung, in: Albrecht Beutel (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, 231–236.

logische Fachausbildung ist davon zu unterscheiden, weil sie die Spannung von selbstreflexiver Distanz und eigener Positionierung im Umgang mit der Multiperspektivität und Polyvalenz der Gottesbilder, der altsprachlichen Bibeltexte und deren jeweiliger kultureller Prägung, der Schriftverständnisse und Auslegungstraditionen, Frömmigkeitstypen und -stile, Gemeinschaftsformen und liturgischen Gestaltungsmöglichkeiten etc. aushalten muss. Schon deshalb sind z.B. Schleiermachers »Kurze Darstellung des theologischen Studiums« ([1811] ²1830) und seine »Glaubenslehre« ([1821/22] ²1830) auf das Profil der Berufstheologen zugeschnitten. Sie müssen als kirchenleitende und in der Praxis tätige Persönlichkeiten in der Lage sein, alle Glaubenssätze (auch die schwierigen und unbequemen wie z.B. Allmacht Gottes, Kreuz, Sünde, Gericht etc.) eigenständig und auf der diskursiven Höhe ihrer Zeit kritisch zu durchdenken und zu vertreten.² Das gilt, auch wenn die zugehörigen Studienpläne und die gesamte Ausrichtung des Theologiestudiums im Lauf der Zeit ohne Zweifel immer wieder aktualisiert und an die gesellschaftsrelevanten Anforderungen angepasst werden müssen.³ Zu einer »Theologentheologie« im strikt theoretischen, wissenschaftsinternen Sinne muss es bei all dem dennoch nicht kommen – und zwar umso weniger, je höher die Bereitschaft ist, sich dem Theorie-Praxis-Problem offensiv zu stellen,⁴ das theologische Fachwissen mit den ureigensten Glaubensfragen zu verbinden und es im Gespräch mit Dritten dem Härtesten der Praxis auszusetzen.

Im Folgenden soll dies exemplarisch in drei Stationen erörtert werden: Erstens anhand einer knappen Reflexion des Fiducialglaubens unserer reformatorischen und reformierten Tradition; zweitens anhand des Verhältnisses von »beherzt«

2 Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* [²1830], in: Dirk Schmid (Hg.): *Kritische Gesamtausgabe* Bd. 6, Berlin/Boston 2011, bes. §19; ders., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, in: Rolf Schäfer (Hg.): *KGA* Bd. 13, 1 und 2, Berlin/Boston 2011, bes. § 218; vgl. Cornelia Richter: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, in: Martin Breul/Aaron Langenfeld (Hg.): *Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium*, Leiden u.a. 2017, 161–167. Ebenso Martin Fritz: »Schleiermachers Bildungsideal setzt bei jedem angehenden Theologen die Bereitschaft voraus, sich in der Reflexion der eigenen Leitbilder vom Entscheidend-Christlichen sowohl mit den allgemein in Geltung stehenden Wahrheitskriterien zu konfrontieren als auch mit den vielfältigen Erscheinungsformen, die das Christentum in Geschichte und Gegenwart hervorgebracht hat.« (Schleiermachers Idee theologischer Bildung. Zur Aktualität der »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums«, in: Ders./Markus Buntfuß (Hg.), *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive* (TBT 163), Berlin/Boston: de Gruyter, 2014, 167–218, hier: 208.

3 Vgl. Falk Wanger: *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999; Dietrich Korsch: *Mit der Theologie anfangen. Orientierungen für das Studium*, Tübingen 2020.

4 Vgl. Susanne Heine: Über den Gemeinspruch »Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« (Immanuel Kant). Zur Standortbestimmung der Praktischen Theologie, in: *Verkündigung und Forschung* 37 (1992), 63–77; dies., *Reflexionen zum Theorie-Praxis-Verhältnis*, in: *Amt und Gemeinde* 52 (2001), 258–265.

und »intellektuell-risikobereit« im Blick auf das Theologiestudium und die in der pfarramtlichen und schulischen Praxis erforderliche theologische Mehrsprachigkeit. Denn einerseits ist es unverzichtbar, unsere jeweilige konfessionelle Identität gut zu kennen und wach zu halten. Andererseits müssen wir diese Identität in einer Gesellschaft vertreten, die konfessionelle Differenzen kaum noch kennt und in der es viel eher um die grundsätzliche Frage geht, ob das Christentum bzw. die jüdisch-christliche Tradition künftig überhaupt noch eine Rolle spielen soll oder nicht. Diese Frage könnte man als eine Apologetik hören, d.h. als eine defensive Frage, die der medial vermittelten Wahrnehmung von Kirche und Theologie mit Blick auf die Austrittszahlen nur noch im Modus der Verteidigung begegnen würde. Aber das ist nicht der Fall. Denn in meiner Tätigkeit in der Forschung im Zusammenhang mit der seit 2018 avisierten Exzellenzstrategie der deutschen Universitäten, in der kirchlichen Praxis und nicht zuletzt als Dekanin (seit 2020 an der Ev.-Theol. Fakultät in Bonn) erlebe ich durchgängig ein hohes, sogar anwachsendes Interesse an der Theologie. Es wird von uns erwartet, dass wir uns einbringen; es wird erwartet, dass wir etwas zu sagen haben in dieser Gesellschaft und in ihren Krisen. Es wird, um es kurz zu sagen, erwartet, dass wir eine »couragierte Theologie« betreiben und uns mit einer »zupackigen« Haltung an den aktuellen Diskursen beteiligen. Ein Beispiel dazu möchte ich im dritten Teil geben und verbinde dies mit dem Dank für die ehrenvolle Einladung und den herzlichsten Glückwünschen an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien zu ihrem 200jährigen Jubiläum.

1 »Beherzt, intellektuell risikobereit und zupackend«. Variationen des reformatorischen Fiducialglaubens

Als Evangelische Kirche A.B. führen wir selbstverständlich Bekenntnis und Erbe der Theologie Luthers im Titel, aber es war Philipp Melanchthon, dem wir die erste evangelische Dogmatik oder Glaubenslehre verdanken. Er hat mehr als 30 Jahre lang daran gearbeitet, die spektakulären und rhetorisch groß angelegten reformatorischen Einsichten Luthers zu systematisieren, d.h. zu ordnen und in ihrem logischen Aufbau der Glaubenslehre verständlich zu machen. Von seiner ersten lateinischen Fassung in den »Loci theologici« von 1521 bis zu seiner deutschsprachigen Version von 1553, publiziert unter dem Titel »Heubartikel Christlicher Lere«, hat er das reformatorische Profil präzisiert und je nach Adressatenkreis pointiert in den Diskurs eingebracht.⁵ Die erste Phase ab 1521,

⁵ Für eine ausführliche Darstellung zur Entwicklung von Melanchthons Glaubenslehre vgl. Cornelia Richter: Melanchthons *fiducia* – gegen die Selbstmächtigkeit des Menschen, in: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.): Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die

prima aetas genannt, war von der Konsolidierung und Identitätsbildung geprägt: Was ist es denn nun, was die angehenden evangelischen Pfarrer lernen sollen und worin bestehen die Kernsätze für die Gemeinden? In dieser Phase ist Melanchthon v. a. die Affektenlehre wichtig, weshalb er die Idee christlicher Freiheit mit anthropologischen und emotionstheoretischen Überlegungen begründet. Aus dem Zusammenspiel von Sünde und Rechtfertigung wird klar, dass wir von Gottes Gnade im Herzen getroffen und bewegt sind und dass alles darauf ankommt, uns Christi Wirkweisen vor Augen zu halten. Seine Argumentation läuft hier ganz und gar auf die Gnade Gottes und die Rechtfertigung des Menschen zu – sie bilden den Höhe- und Schlusspunkt der *Loci* von 1521. In der zweiten Phase, *secunda aetas*, tritt Melanchthon seit seiner Vorlesung von 1533 sehr viel selbstbewusster in das Gespräch mit der scholastischen Theologie ein und beginnt, die reformatorische Glaubenslehre auf akademischer Augenhöhe mit den Kollegen zu diskutieren. In dieser Vorlesung beginnt er nicht mehr mit der Anthropologie, sondern stellt die Gottes- und Schöpfungslehre an den Anfang. Als nächste Höhepunkte folgen Rechtfertigungslehre und die Lehre von der Christlichen Freiheit und ab den »*Loci communes theologici recens collecti et recogniti*« von 1535 liegt das Ziel in dem Verhältnis von Ekklesiologie und Herrschaft Christi. 1533 ist er mit seiner Vorlesung noch nach der Prädestinationslehre »hängen geblieben«, so dass der Themenkatalog unvollständig ist. Im zweiten Anlauf 1535 ist ihm der vollständige Durchlauf gelungen, so dass wir dort erstmals alle Kernthemen des christlichen Glaubens präsentiert finden. In der dritten Phase ab 1543, der *tertia aetas*, konzentriert Melanchthon die Glaubenslehre unter dem *Titel* »*Loci praecipui theologici*« auf die Ekklesiologie und lässt sie geradezu triumphal im Manifest Christlicher Freiheit enden. Man merkt diesen Entwürfen an, dass sie aus einem neuen, starken Selbstbewusstsein der Reformatoren heraus geschrieben sind, die wissen, dass sie sich kirchenpolitisch konsolidiert haben, dass sie philosophisch und im intellektuellen Anspruch auf Augenhöhe mit den Kollegen argumentieren können und dass sie diese theologische Neuorientierung mit der nötigen Courage vorbringen können. In der älteren Reformationsforschung hat man Melanchthon vor allem für diese Phase vorgeworfen, die reformatorischen Ideale Luthers verraten und die evangelische Seite sozusagen »rekatholisiert« zu haben. Aber die exakte Analyse seiner lateinischen Entwürfe über die 30 Jahre hinweg zeigen, dass es nie darum ging, Luther

fiducia, Freiburg/Br. 2012, 209–242. Die Vorlesungen Melanchthons sind zu finden in: Heinrich Bindseil (Hg.): *Corpus Reformatorum* Bde. XXI und XXII, Braunschweig 1854/55. In Übersetzung: Philipp Melanchthon: *Loci communes* 1521, lat.-dt., übers. u. komm. v. Horst Georg Pöhlmann, hg. v. Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Gütersloh ²1997; ders.: Heutartikel Christlicher Lere. Melanchthons deutsche Fassung seiner *LOCI THEOLOGICI*, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, hg. v. Ralf Jenett und Johannes Schilling, Leipzig 2002.

zurück zu nehmen. Sondern um eine solche Präzisierung der reformatorischen Lehre, die auf der Ebene der Wissenschaftstheorie und der Philosophie ebenso exakt formuliert war wie auf der Ebene der Theologie. Liest man die Texte im Gesamt, dann können wir nicht nur der ersten evangelischen Dogmatik im Werden zuschauen, sondern auch einer evangelischen Theologie, die sich mit Bezug auf unterschiedliche Gesprächspartner im akademischen Diskurs verortet. 1553 hat Melanchthon all dies in den deutschsprachigen »Heubartikel Christlicher Lere« noch einmal elementarisiert. In dieser späten Glaubenslehre wählt er einen katechetischen Stil und wendet sich direkt an die jungen Studenten und an die gebildete Gemeinde. Er wechselt sozusagen noch einmal Argumentationsebene und Sprachspiel, nun eben hin zur kirchlichen Praxis.

Eine ähnliche Dynamik könnten wir in der reformierten Tradition für Calvin aufzeigen, der mit der »Institutio Christianae Religionis« zwischen 1536 und 1559 die zweite, ebenso großartige evangelische Dogmatik geschrieben hat und dem man m.E. zu Unrecht eine moralisierende Gesetzlichkeit und starre Prädestinationslehre vorwirft.⁶ Auch das wäre einmal ein spannendes Thema für Wien, aber für heute bleiben wir bei Melanchthon und ich erlaube mir, dies anlässlich des Jubiläums meiner Studienfakultät mit einer persönlichen Note zu verbinden: Als ich 2006 mit der Arbeit an meiner Habilitationsschrift zum Thema »Bodenloses Vertrauen« begonnen habe, hatte ich ein Kapitel zum reformatorischen Glaubensbegriff eher aus Pflichtgefühl, denn aus Überzeugung eingeplant. Das Pflichtgefühl hat mich noch mehr seufzen lassen als mir klar geworden ist, dass ich mich zur Analyse des Vertrauensbegriffs, der *fiducia*, in Melanchthons lateinische Texte würde vertiefen müssen. Also bin ich brav in die Bibliothek gestapft und habe die verstaubten, leicht angeschimmelten und muffig riechenden Bände XXI und XXII des *Corpus Reformatorum* mit nach Hause genommen. Zu meiner eigenen Verblüffung hat mich Melanchthon dann so sehr in seinen Bann gezogen, dass ich erst 2 Jahre später wieder aus dieser lateinischen Denkwelt aufgetaucht bin – das Papier ist inzwischen auf meinem Schreibtisch schön durchgetrocknet und hat jeden muffigen Geruch verloren. Die Faszination bestand für mich darin, der ersten dogmatischen Glaubenslehre im Werden zuschauen zu können und zu beobachten, wie Melanchthon diese und jene Argumentation ausprobiert hat, wie er verschiedene Traditionen herangezogen hat, um die Argumentation ganz auf die jeweiligen Gesprächspartner auszurichten.

Eine seiner bis heute wichtigsten Erkenntnisse ist der komplexe Dreiklang des fiducialen Glaubens: Da ist (1.) die *notitia* – das sind die Kenntnisse, die ein Mensch vom Glauben haben muss, um überhaupt zu wissen, worum es geht; wer noch nie von Gott, Christus und Geist gehört hat, wer die Bibel nicht kennt, kann

6 Johannes Calvin: Unterricht in der christlichen Religion – Institutio Christianae Religionis, hg. v. Matthias Freudenberg, Göttingen 2022.

keine Worte für das haben, was im christlichen Glauben gemeint ist. Weil der Glaube aber kein bloß rationales Geschäft ist und schon gar keines, das wir uns theoretisch ausdenken könnten, deshalb braucht es (2.) den *assensus* als Teil der *voluntas*, der funktional zum *liberum arbitrium* gehört und für dessen Bedeutung unverzichtbar ist. Aber weil der freie Wille des Menschen bekanntlich durch die Sünde korrumpiert ist, kann der Mensch im *assensus* nie den ersten Schritt auf Gott hin tun, sondern nur auf Gottes Zuwendung reagieren. Melanchthon hat das sprachlich außerordentlich klug gelöst, indem er meist die verbalisierte Form *assentiri* benützt und diese bis 1553 immer öfter mit »annehmen« übersetzt.⁷ Wie sehr es Melanchthon um eine auf Gott bezogene und reaktive Bewegung des Herzens geht, wird noch deutlicher in dem Begriff der *fiducia*: Hier impliziert bereits das Nomen selbst die Dialektik des Vollzugs. Denn worauf es Melanchthon im Kern ankommt, ist dies: Weil sich kein Glaube ohne Anfechtung denken lässt – Mk 9,24 und Hebr 11,1 gehören für Melanchthon zu den wichtigsten Bibeltexen der Glaubenslehre –, deshalb ist der Glaube nur zu verstehen als eine Performanz der eigenen Affektivität: Im Zusammenspiel von *notitia*, *assensus* und *fiducia* wirkt Gott selbst affektiv in uns und vermag unsere Affektivität umzukehren, auf ihn hin auszurichten.

Melanchthons Grundlegung halte ich bis heute für unübertroffen. Es ist eine im Wortsinne »beherzte« Theologie, die sich weder vor den Risiken des intellektuellen Diskurses scheut noch die elementaren Anforderungen des praktischen Handelns aus dem Blick verliert. Sie hat die Anfechtung und das Ringen mit Destruktivität immer im Blick und hat ihr Ziel in einer »zupackigen« Glaubenspraxis. Das ist ein Erbe, mit dem wir bis heute arbeiten können. Die Frage ist nur, wie lässt sich das heute lernen und realisieren?

2 Wie und wo sich reformatorisches Erbe heute lernen und realisieren lässt. Eine nicht nur biographische Reminiszenz

Mit diesem Erbe vor Augen bin ich 1989 aus dem Pfarrhaus in Bad Goisern wie so viele meiner Kommiliton*innen zum Studium nach Wien gekommen und habe die Universität als einen unglaublichen Freiraum des Denkens empfunden. Hier durfte man alles denken, alles ausprobieren, von der Exegese bis zu Religionsphilosophie und Religionskritik. Als Studentin war das für mich deshalb so

⁷ Ann-Kathrin Armbruster hat in ihrer soeben in Bonn verteidigten Dissertation diesen Gedanken über den Gedanken der Aneignungsfigur in Melanchthon ausdifferenziert: Ann-Kathrin Armbruster: *Figuration und Aneignung. Hermeneutische Konklusionen zur Bedeutung von narrativ-bildhaften Elementen im Kontext dogmatischer Lehre im Anschluss an Philipp Melanchthon*, Dissertation Bonn 2022, wird zum Druck vorbereitet.

wichtig, weil ich aus einem liberalen Pfarrhaus komme – meine Eltern stammen aus Berlin, das im reformationsbewussten Bad Goisern auf eine stark bibelzentrierte Frömmigkeit getroffen ist, verstärkt durch Kontakte zur damaligen FETA in der Schweiz. Nach dem frühen Tod meines Vaters hatte ich als Jugendliche oftmals keine Antworten auf diesen *clash of cultures* und habe deshalb das Theologiestudium in Wien gewählt. Zu meiner allergrößten Verblüffung hat sich in Wien allerdings dieser Zusammenprall von kirchlich konservativem Erbe, geistiger Offenheit liberaler Theologie und Biblizismus bis hin zu biblischem Fundamentalismus an der Wiener Fakultät wiederholt. In der Folge habe ich mich, damals angeleitet durch Susanne Heine und Falk Wagner, mit Begeisterung in die religionskritische, religionspsychologische und liberale Theologie vertieft.

Auf meinem weiteren Weg über Marburg und Kopenhagen nach Bonn hat sich die damals eröffnete Freiheit im Denken dann allmählich zu einer eigenständigen theologischen Haltung verdichtet, aus der heraus ich inzwischen alle beteiligten Seiten in ihrer Eigenlogik schätzen kann und es für wichtig erachte, alle Seiten miteinander im Gespräch zu halten. Und zwar, das ist entscheidend, ausgemittelt und vermittelt durch eine sichtbare, das kirchliche Leben konstruktiv mit gestaltende und darin »zupackige« Glaubenspraxis. Eine auf den akademischen Diskurs reduzierte Theologie hilft uns ebenso wenig wie eine emotional-moralisierende Repetition biblischer Texte. Das Ziel unserer Theologie muss es stattdessen sein, die geistige Offenheit im konkreten Leben zu bewähren, und zwar dort, wo es existentiell dringlich wird. Das erfordert auch von der kirchlichen Praxis eine Offenheit. Aber beide, Theologie wie Kirche, finden sich darin in einer hochgradig differenzierten Gesellschaft, in der sie auf die vielfältigen Stimmen innerhalb des Christentums angewiesen sind, auf die intellektuelle Risikobereitschaft ebenso wie auf deren explizit christliche Diktion – und das muss sich sowohl im Studium der Theologie als auch in ihrer öffentlichen Tätigkeit abbilden.

Auf der einen Seite steht dabei die theologische, intellektuell risikobereite Theoriebildung: Die wissenschaftstheoretische und methodische Arbeit in den theologischen Fächern hat in den letzten Jahren zu einer ungeheuren Dynamisierung scheinbar fester Überzeugungen geführt: Durch die religionsgeschichtliche Erweiterung der alttestamentlichen Exegese in die Altorientalistik und die Funde von Qumran wissen wir sehr viel genauer über die kulturgeschichtlichen Abhängigkeiten und Interaktionsfelder unserer biblischen Traditionen Bescheid.⁸ Seit der Etablierung der Judaistik und den Forschungen zur zwischen-

8 Vgl. Konrad Schmid/Jens Schröter: Die Entstehung der Bibel. Von den ersten Texten zu den heiligen Schriften, München 2022; John Barton: A History of the Bible. The Book and Its Faiths,

testamentarischen Zeit sind unsere Vorstellungen der Kanonbildung und Kanonisierung gründlich über den Haufen geworfen.⁹ Seit den patristischen Studien zu Bekenntnis- und Kirchenbildung in den ersten Jahrhunderten wissen wir, dass offenbar zu keiner Zeit klar war, was *das* christliche Bekenntnis, *der* christliche Gottesdienst oder *die* christliche Kirche sein sollte.¹⁰ Je genauer und spezialisierter wir forschen, desto variantenreicher und verschwommener wird das, was wir so gerne als *das* Christentum oder *die* christliche Kirche bezeichnen würden.¹¹

In der systematischen Theologie trifft dies auf eine Disziplin, die sich mit gutem Grund seit den 1970er Jahren wieder der Religionsphilosophie geöffnet und vor den kritischen Fragen der Religionskritik nicht zurückgeschreckt ist. Der gute Grund liegt darin, dass wir die Begründung christlicher Glaubensüberzeugungen im Kontext der europäischen Geistesgeschichte zu durchdenken haben, also im Gespräch zwischen Reformation und Aufklärung. Beide sind für unser Fach maßgeblich und es ist eben kein Zufall, dass das Jahr 1781 sowohl für das Toleranzpatent Joseph des II. steht als auch für die Veröffentlichung von Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Ohne diese beiden Meilensteine und die daraus erwachsene Universitätsreform, Stichwort Humboldt in Berlin mit Friedrich Schleiermacher in der Theologischen Fakultät, wäre die Theologie heute nicht Teil der Universität. Zu dieser Entwicklung gehört aber auch das Bewusstsein, dass sich die religionskritische Haltung der Aufklärung mit Blick auf die Konfessionskriege gebildet hat. Wer damals in aufgeklärtem Geiste an der Etablierung einer bürgerlichen Gesellschaft interessiert war, konnte durchaus den Eindruck gewinnen, dass eine auf Frieden ausgerichtete Politik die Religion besser in ihre Schranken zu weisen habe – und es wäre absurd, wollten wir diese Einsicht im 20./21. Jahrhundert für überholt halten. Religion ist bis heute riskant und zuweilen brandgefährlich, weil sich in ihr metaphysische Vorstellungswelten mit emotionaler Betroffenheit, dem Impuls zum lebenspraktischen Handeln und institutioneller Stärke aufs Engste verbinden.

Im Bewusstsein dieser gefährlichen Riskanz halte ich es für unabdingbar und selbstverständlich, dass sich unsere Studierenden auf der Höhe des wissenschaftstheoretischen Diskurses bewegen. Dazu gehört in der Systematischen Theologie, dass sie sich mit der philosophischen Kritik seit der klassischen deutschen Philosophie auseinandersetzen, also mit Kant, Fichte, Schleiermacher,

London 2019; Jan Dietrich: Hebräisches Denken. Denkgeschichte und Denkweisen des Alten Testaments (BThSt 191), Göttingen: V&R 2022.

9 Vgl. Elisabeth Gräß-Schmidt/Volker Leppin: Kanon (Marburger Jahrbuch Theologie 31; MThSt 132), Leipzig 2019.

10 Vgl. Wolfram Kinzig: Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts, Vol. 1–4, Oxford 2017: Vol. 1, Introduction, 1–32.

11 Vgl. Christian Albrecht (Hg.): Kirche (Themen der Theologie 1), Tübingen 2011.

Schelling und Hegel. Nur dann verstehen sie, dass es einen Unterschied macht, ob ich von einer religiösen Vorstellung, von einem Begriff oder von einer Idee spreche. Nur dann verstehen sie, was das jeweils für die Differenz von Wahrheit und Realität ausmacht bzw. welche Arten von Wahrheitsverständnissen sich unterscheiden lassen. Ebenso unverzichtbar ist die Religionskritik von Kant über Feuerbach, Nietzsche, Marx und Freud, weil sie auf der Basis dieser erkenntnistheoretischen Einsichten hypertrophe Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen und Institutionen im Blick auf das Handeln verbinden. In ihrem Gesamtwerk sind die Religionskritiker inzwischen ebenfalls überholt, aber wer einmal Feuerbachs Gedanken der Projektion oder Freuds Einsicht in die illusionäre Selbsttäuschung verstanden hat, wird für diese berechtigten Warnungen dankbar sein: Auch religiöse Überzeugungen dürfen nicht einfach so als Einsicht in Gottes Wesen oder als Wahrheit menschlichen Lebens postuliert werden.¹² Nimmt man die Sprachphilosophie seit Wittgenstein und Cassirer hinzu, dann erweitert sich all dies um das Bewusstsein für die Geltungsbereiche unterschiedlicher Sprachspiele und ihre jeweils Wirklichkeit konstituierende Kraft. Bezieht man die Phänomenologie ein, dann erweitert sich schlagartig das Bewusstsein für die Perspektivität dessen, was ist bzw. was sich zeigt.¹³ Und mit der Literaturwissenschaft erhalten wir endlich eine konstruktive Argumentationshilfe für den Umgang mit unseren hochgradig narrativen und fiktionalen Bibeltexten.¹⁴ Ich habe damit nur wenige Stationen aus dem interdisziplinären Diskurs benannt – aber es sind genug, um die Komplexität unserer theologischen Aufgabe zu verstehen: Wenn wir die evangelische Theologie reflektiert, gegenwartsbezogen, sozial konstruktiv und an Friedens- und Versöhnungsprozessen orientiert vertreten möchten, darf es kein *sacrificium intellectus* geben.

Freilich sind wir mit dieser Einsicht bei der anderen Seite angekommen: Bei der Sehnsucht nach einer bibelzentrierten, christlich positionierten Frömmigkeit, deren Sichtbarkeit heute maßgeblich zur Sichtbarkeit unserer Kirchen beiträgt. Ungeachtet der Tatsache, dass wir an den Fakultäten für eine philoso-

12 Stellvertretend sei verwiesen auf die nach wie vor höchst instruktiven Arbeiten von Falk Wagner: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1993; ders.: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986. Ebenso in Form einer religionsphilosophisch versierten Dogmatik: Dietrich Korsch: Antwort auf Grundfragen des christlichen Glaubens. Dogmatik als integrative christliche Disziplin, Tübingen 2015. Oder in Form eines Gesamtüberblicks: Christian Danz: Systematische Theologie, Tübingen 2016; Folkart Wittekind: Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018.

13 Vgl. Cornelia Richter: Religion in der Sprache der Kultur. Schleiermacher und Cassirer – Kulturphilosophische Symmetrien und Divergenzen (RPT 7), Tübingen 2004.

14 Vgl. Katharina Opalka: Was man erzählen kann, wenn man an seine Grenzen kommt. Zur Bedeutung der Narrativität im Resilienzdiskurs, in: Cornelia Richter (Hg.): An den Grenzen des Messbaren. Die Kraft von Religion und Spiritualität in Lebenskrisen (RuG 3), Stuttgart 2021, 97–115.

phisch und wissenschaftstheoretisch reflektierte Theologie einzustehen haben, wäre es fatal, wenn sich die Theologie in ihr erschöpfen würde. Für ein lebendiges Christentum reicht es nicht aus, bei der theoretischen Differenziertheit und selbstkritischen Theologiegeschichte stehen zu bleiben. Denn in der kirchlichen Praxis ebenso wie im gesellschaftlichen Diskurs mit Menschen, die dem Christentum eher fernstehen, werden wir an der Art und Weise gemessen, wie wir die Fragen und Bedürfnisse in temporär und situativ überzeugenden Antworten zusammenbringen können: im Seelsorgegespräch zwischen Tür und Angel, im Kindergarten und beim Schulgottesdienst, im Spital, bei der Taufe ebenso wie am Grab oder in Zeiten einer Pandemie. Das Bedürfnis nach Klarheit und Positioniertheit ist in diesen Kontexten nur zu verständlich.

Es macht dabei erstaunlich wenig Unterschied, ob uns diese Fragen und Bedürfnisse im Kontext der akademischen Theologie entgegen gebracht werden, z. B. aus Mathematik oder Ökonomie, Jura, Soziologie oder Medizin; oder ob sie im Zuge gesellschaftspolitischer Debatten vorgebracht werden, z. B. bei Talkshows, in Radiosendungen oder Zeitungsinterviews; oder ob sie in der gemeindlichen Praxis von sog. kirchenfernen Menschen aufgerufen werden, die sich zu ihrem eigenen Erstaunen anlässlich von Kasualien oder eines Festgottesdienstes in einer Kirche finden, weil es sich halt so gehört; oder ob die Fragen von der sog. Kerngemeinde vorgebracht werden, die von ihrer regionalen und lokalen Glaubenstradition getragen ist und sich daher in stark geprägten Wortfolgen ausdrückt. Entscheidend ist in all diesen Kontexten, dass wir hören, *wie* wir gefragt sind und dass wir der Frage entsprechend antworten können.

Das theoretische Handwerkszeug, das wir in diesen Situationen brauchen, erwächst aus beiden Seiten gemeinsam und es findet seine stärkste Sichtbarkeit in Verbindung mit der kirchlichen Praxis. Aus der bibelorientierten, positionierten Seite gewinnen wir das Handwerkszeug der Schrift- und Traditionskenntnis, aus der kirchlichen Praxis die liturgischen Formen samt allen damit verbundenen Präsenzen und Performanzen.¹⁵ Wer das in der Theologie nicht ad hoc, z. B. in einem akuten Trauerfall oder in einer akuten Seelsorgesituation, abrufen kann, wird der Theologie nur begrenzt gerecht. Aus der Reflexionsarbeit gewinnen wir allerdings erst die Fähigkeit, zwischen einer bibelzentrierten Frömmigkeit und einem radikalen Fundamentalismus zu unterscheiden und uns auf die unterschiedlichen Sprachspiele zwischen Kerngemeinde, intellektueller Öffentlichkeit oder religiös indifferenten Gesprächspartnern einzustellen. Nur solange es eine wissenschaftlich verfasste Theologie gibt, gibt es im evangelischen Christentum einen institutionalisierten Raum, an dem in völliger Wissenschaftsfreiheit gedacht und gelehrt und die religiöse Praxis kritisch geprüft

15 Vgl. Michael Meyer-Blanck (Hg.): Die Sprache der Liturgie. Eine Veröffentlichung des Ateliers Sprache e.V. Braunschweig/Leipzig 2012.

werden kann. Die Universität müsste schon deshalb allerhöchstes Interesse daran haben, über die theologischen Fakultäten eine Beziehung und damit auch produktive Einflussmöglichkeiten auf eine religiöse Gemeinschaft zu haben. So wie es umgekehrt gerade für eine kleine Kirche umso wichtiger ist, eine Fakultät als Korrektiv zu haben.

Die besondere Kunst von Theologie und Kirche scheint mir darin zu liegen, die in den unterschiedlichen Sprachspielen häufig nur implizit artikulierten Auffassungen von Welt und Wirklichkeit, Anspruch und Geltung zu erkennen und in die Antworten einbeziehen zu können. Und zwar so, dass es in uns selbst zu keiner Schizophrenie kommt oder wir uns gar als Lügner fühlen. Das Handwerkszeug der reflexiven Theologie ermöglicht es mir, am Vormittag in der Lehrveranstaltung mit den Studierenden nachzudenken über die theoretische Problematik von Aussagen über Gottes Wesen, seinen Willen, sein Planen und Handeln in diesem Leben und über unser Leben hinaus. Um nur wenige Stunden später in einer Kerngemeinde einen Menschen zu beerdigen, dessen Angehörige von der Sprache biblischer Texte geprägt sind – so dass ich als Liturgin voll und ganz darauf vertrauen kann und darf, dass sich in der repräsentativen Begleitung und in der Fürsprache qua Amt in den traditionsgesättigten Worten die performante Kraft des Geistes entfalten wird, die uns allen und ganz besonders den trauernden Angehörigen zugesagt ist. Und am Abend desselben Tages mache ich die Handwerkskiste vielleicht noch einmal auf, um in einer intellektuellen Runde manch religionskritisches oder religionspsychologisches Argument zu diskutieren, hinter dem sich öfter als man so denkt, ein glaubensbedürftiger und spiritualitätssensibler Mensch verbirgt.¹⁶ In diesen Gesprächen wäre der direkte Indikativ der traditionsgesättigten Glaubenszusage überfordernd, aber der Konjunktiv eröffnet Beziehungsräume – vor allem dann, wenn er keinem theoretischen Einwand ausweicht und zu erklären vermag, dass die Wahrheit der Theologie eine andere ist als die von richtig oder falsch, dass die Wahrheit der Empirie anders gefunden wird als jene der Historie und dass sogar eine nur im Modus des Narrativen und/oder Fiktionalen formulierbare Wahrheit eine wirklichkeitsverändernde Performanz entfalten kann. Wer diese Art des Handwerkszeugs nicht beherrscht, wird solche Gespräche entweder gar nicht führen oder nur im Streit oder nur in der Defensive. Aber es geht auch anders, vor allem in krisenhaften Zeiten.

16 Vgl. Susanne Heine: Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden, Göttingen 2005.

3 Ein Beispiel aus der Krise: Integration von Negativität und Ambivalenz

In Bonn arbeiten wir seit 2014 am Thema von »Resilienz in Religion und Spiritualität«, 2019–2022 als DFG-Forschungsgruppe »Resilienz in Religion und Spiritualität«, seit 2023 als Forschungsgruppe »Resilience and Humanities« in einer interdisziplinären Kooperation aus Theologie, Philosophie, Psychosomatik und Psychotherapie, Palliativmedizin und Spiritual Care. Wir arbeiten mit Resilienz als dem dynamischen Prozess einer adaptiven Bewältigung von Stress und Widrigkeiten (Adversity) bei Aufrechterhaltung und Entwicklung psychischer und physischer Funktionalität. Dieser Prozess ist als individueller wie interpersonaler, sozialer und umweltbezogener Prozess zu verstehen,¹⁷ und zwar sowohl in struktureller Hinsicht als auch in seiner situativen und flexiblen Kontextualität. Teil dieser situativen und flexiblen Kontextualität ist nicht nur die psychophysische Verfasstheit der betroffenen Person, sondern auch – darauf kommt es uns im Zusammenspiel von Theologie und Lebenswissenschaften ganz besonders an – der Grad ihrer Ambiguitäts- bzw. Komplexitätstoleranz, ihre Fähigkeit der sinnhaften (»meaningful«) Artikulation und der Integration von Negativität bzw. der konstruktiven Verknüpfung von negativen und positiven Emotionen/Affekten, Wahrnehmungen, Einschätzungen, Erwartungen sowie deren konterregulative Konsequenzen.¹⁸ Aktive, medio-passive¹⁹ und passive sowie bewusste und unbewusste Apperzeptions- und Reaktionsphasen sind hierbei gleichermaßen in Betracht zu ziehen.

Man könnte denken, dass es sich dabei um ein primär ethisches Projekt handelt, oder um ein Projekt, an dem die Theologie vor allem in praktisch-theologischer Ausrichtung beteiligt ist. Doch die Programmatik ist aus einer religionsphilosophischen und religionskritischen Dogmatik erwachsen, die ihre Bewährung in Klinikseelsorge und Kasualpraxis findet. Die hier vorgestellte Zusammenstellung zentraler Aspekte eines komplexeren Resilienzbegriffs markiert mit den Stichworten »Ambiguitäts- und Komplexitätstoleranz« und »Integration von Negativität« eine entscheidende Konsequenz unserer kritischen Analyse des aktuellen Resilienzdiskurses. Die Resilienzforschung basiert zu Recht auf der zuversichtlichen Annahme, dass Menschen in erstaunlich hohem

17 Vgl. Cornelia Richter (Hg.): Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie (Religion und Gesundheit 1), Stuttgart 2017. In der Reihe »Religion und Gesundheit« sind inzwischen zwei weitere Konferenzbände erschienen, in denen sich jeweils aus allen beteiligten Disziplinen umfangreiche Literaturangaben zur Thematik finden.

18 Mit z. B. Klaus Rothermund (Hg.): Gute Gründe. Zur Bedeutung der Vernunft für die Praxis, Stuttgart 2003.

19 Vgl. Beatrice Han-Pile: Nietzsche and Amor-Fati, in: European Journal of Philosophy 19 (2009), 224–261.

Maße widerstandsfähig sind, Ressourcen aktivieren und sich Coping-Strategien effizient aneignen können – seien sie religiös-spirituell motiviert oder nicht. Problematisch ist jedoch der geradezu neo-liberale »Drive«, Resilienz als Prozess persönlicher Optimierung und Effizienzsteigerung zu betrachten und die Ergebnisse der Resilienzforschung für Schulung und Begleitung im Unternehmens- und Personalbereich auf Führungs- wie Arbeitnehmerebene zu instrumentalisieren. Darin ist eine elitäre und exkludierende Tendenz impliziert, die konträr ist zu der ursprünglichen sozial-inkludierenden Tendenz der Resilienzforschung einerseits²⁰ und ihrer Relevanz in der klinischen Phänomenologie andererseits.²¹ Diese neo-liberale Tendenz spiegelt sich zwar nicht notwendigerweise, aber möglicherweise auf subversive Art in den derzeit gängigen Resilienzfaktoren, die auffällig dominant als aktive Leistungsbegriffe konnotiert sind: Angemessene Selbst- und Fremdwahrnehmung, Kontrollfähigkeit, positive Selbstwirksamkeitserwartung, soziale Kompetenz (Konfliktlösung, adäquate Selbstbehauptung, Einholen von Unterstützung, Fähigkeit zu Selbstregulation und Steuerung), Fähigkeit zur Problemlösung, aktive Bewältigungskompetenzen in Anforderungs- und Krisensituationen (Stressbewältigung), Autonomie, Fähigkeit zur Annahme und konstruktiven Bearbeitung von Herausforderungen.

Zwar wird die Wirksamkeit dieser Faktoren in den meisten Studien erstens vom Vorhandensein weiterer Faktoren externer Unterstützung abhängig gemacht, wozu v. a. soziale Faktoren wie Familie, stabiles soziales Umfeld bis hin zur Minimalressource einer einzigen relevanten weil zugewandten Person im weiteren Umfeld gehören; wichtig sind auch eine – wenn auch möglicherweise auf niedrigem Level – stabile sozioökonomische und soziopolitische Situation mit gesichertem Grundeinkommen, Wohnraum als Rückzugsraum, Zugang zu gesellschaftlich standardisierten Ressourcen wie Schule bzw. Berufsausübung, Sport und sonstige Freizeitaktivitäten; ebenso werden meist die begrifflich etwas dehnbareren Faktoren von Vertrauen, Kohärenz und Sinnstiftung in weltanschaulichen, religiösen und/oder spirituellen Gemeinschaften oder in ritueller Praxis mit berücksichtigt. Zweitens lässt sich das Verhältnis zwischen internen und externen Resilienzfaktoren mit vielen Studien alters- und situationsbedingt variabel definieren, weil die Frühförderung im Kindergartenalter unter den Bedingungen einer stabilen Kindheit anders auf die Entwicklung autonomer und vertrauensvoller Persönlichkeitsstrukturen setzen kann, als es in der Begleitung schwerkranker Kinder in Kliniken, in der Begleitung traumatisierter Erwachsener oder auf Palliativstationen der Fall ist. Dennoch bleibt in all dem der

20 Werner, E.E., Bierman, J.M., French, F.E.: *The Children of Kauai. A Longitudinal Study from the Prenatal Period to Age Ten*, Honolulu 1971.

21 Nina Hiebel u. a.: *Resilience in Adult Health Science Revisited. A Narrative Review Synthesis of Process-Oriented Approaches*, in: *Frontiers in Psychology* 12 (2021). In diesem Aufsatz aus unserer Forschungsgruppe ist ebenfalls eine sehr umfangreiche Literatursichtung enthalten.

Bezug zwischen den individuell zugänglichen Resilienzfaktoren und ihren externen Bezugspunkten primär der Struktur subjektiver (Eigen-)Aktivität mit Akzentuierung der kognitiven und voluntativen Kontrollfähigkeiten verhaftet.

Das hat zur Folge, dass die Resilienzfaktoren in ihrem Verhältnis zwar graduell und quantitativ unterschiedlich bestimmt werden können, es aber selten zu einer qualitativ anderen, nämlich weniger aktiven und weniger leistungsorientierten Bestimmung interner und externer Resilienzfaktoren kommt. Das ist der Grund, weshalb wir mithilfe der interdisziplinär-offenen hermeneutischen Methodik in unserer eigenen Zusammenstellung zentraler Resilienzfaktoren auch Aspekte wie die Integration von Negativität oder mediopassive bis passive Apperzeptions- und Reaktionsphasen mit aufgenommen haben, die der Analyse religiös-spirituellen Vorstellungen, Texttraditionen und ritualisierter Praktiken entstammen. Besonders zentral haben sich hierfür die Auslegung der Klagespalmen erwiesen, die Analyse von Kreuz und Auferstehung als Resilienz narrative, die spirituelle Praxis z. B. in Taizé ebenso wie die religionsphilosophischen Arbeiten Paul Tillichs, v. a. im »Mut zum Sein«. Von besonderer Bedeutung ist uns in all dem das Motiv des Ringens mit Destruktivität geworden, an dem sich die dynamische Prozessualität als innovative Ergänzung der gängigen Resilienz faktoren erweist und exemplarisch den Gewinn unserer interdisziplinären Forschungsgruppe zeigt. Denn letztlich arbeiten wir gemeinsam an einer allgemeinen religions- und spiritualitätssensiblen Resilienztheorie zur Förderung einer entsprechenden Resilienzpraxis in Medizin und Therapie, Seelsorge und Spiritual Care. Das führt bei allen Disziplinen zur Notwendigkeit der Präzisierung und auch Infragestellung der eigenen Prämissen, Rezeptions- und Transformationsprozesse und der normativen Ansprüche. Auf diese Weise lässt sich ein Bogen spannen von den beiden allgemein anthropologischen Phänomenen der Empathie und der Achtsamkeit hin zu den für den Spiritualitätsdiskurs relevanten, theologischen Perspektiven der jüdisch-christlichen Tradition und deren Wirkungsgeschichte in ökumenische und spirituelle Praxistraditionen hinein, hin zur alltäglichen Arbeit von *Caretakern* aller Arten in medizinischen und psychotherapeutischen Praxen, Fachkliniken und diakonischen Handlungsfeldern. Die Theologie ist in dieser gesamten Forschung angefragt und herausgefordert. Vor diesem Hintergrund bin ich überzeugt davon, dass wir es uns zutrauen dürfen, für eine couragierte Theologie einzutreten: Also explizit einzutreten in den akademischen und gesellschaftlichen Diskurs – dazu möchte ich uns ermutigen, gratuliere der Evangelisch-Theologischen Fakultät noch einmal herzlich und bin sicher, dass uns die Fragen und Antworten auch in den nächsten 200 Jahren nicht ausgehen werden.

