

»Die Abentheuer des Simplicius Simplicissimus«?, »The Pilgrim's Progress«? »Dichtung und Wahrheit«? Nicht obligate Bescheidenheit, sondern die Sorge, selbstgesetzten Maßstäben nicht gerecht zu werden.

Eine zeitlang habe ich mich mit den einstigen und den gegenwärtigen Bedingungen dafür beschäftigt, eine Lebensgeschichte zu erzählen, die eines anderen Menschen und, noch viel schwieriger, die eigene Lebensgeschichte vor deren irdischem Ende. Ist dort schon die Grenze zwischen Wahrheit und Lüge von einer breiten Zone der Rücksicht überlagert (hoffentlich einer liebevollen Rücksicht), so ist es hier vollends unmöglich, das Ungleichmaß und die Ungleichartigkeit von subjektiver Sicht und objektiven Tatbeständen aufzulösen. Wenn es sich um eine Selbst-Darstellung handeln soll, ist dies auch gar nicht wünschbar – aber eben dies muß zum Ausdruck kommen. Ich habe behauptet, daß die Pflichten, aber auch die Möglichkeiten einer christlichen Lebenserzählung weder realisiert würden durch die ›bürgerliche‹ Autobiographie mit ihrer kunstvollen Epik der Persönlichkeit (»werde, der du bist«), noch auch durch die ›antibürgerliche‹ Autobiographie der krassen Expression der psychischen Beschädigungen (»spuck's aus«). Beide sind am falschen Ort zu bescheiden, beide sind zur Unzeit zu anspruchsvoll. Wie man dagegen die das komplexe Verhältnis von »Ich« und »Selbst« weder verdrängt noch aufzulösen versucht, sondern nach Zeit und Gelegenheit im Namen Gottes annimmt, das will ich hier nicht ausführen – schon um die Zahl möglicher Leser¹ nicht zu verringern.

¹ Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh 1990; Autobiographische Kompetenz. Welchen christlichen Sinn hat lebensgeschichtliches Erzählen heute? In: Marburger Jahrbuch Theologie III (1990), S. 54–67.

Überdies, ist jetzt Zeit und Gelegenheit für eine Selbstdarstellung? Selbstredend klage auch ich über Mangel an Zeit; der heutige Faschingsdienstag erinnert mich an den Ernst, aber auch an die Lächerlichkeit einer solchen Klage. Die Fastenzeit wird mir Gelegenheit geben, über Torheiten zu lächeln, die auch in meine Autobiographie einfließen werden, über Ambitionen der Wichtigkeit, die unter Theologen so verbreitet sind (deren menschlich-allzumenschliche Seite wir mit dem inflationären und suggestiven Gebrauch von »Grundentscheidung«, »Grundwahrheiten« usw., natürlich stets »unverzichtbar«, »unüberbietbar«, »radikal« usw. überspielen). Nein, ich meine den lebensgeschichtlichen Zeitpunkt: Jetzt schon ein Rückblick aufs ›Ganze? Gegen den Anschein der Schnelligkeit, gar der Hektik bin ich ein notorischer Spätentwickler, und dies nicht nur im Kopf. Erst jetzt lebe ich in einer dauerhaften Ehe, die mit drei Kindern zwischen dreizehn und acht Jahren gesegnet worden ist; erst jetzt befinde ich mich in der Lebenszeit, das die alten Nekrologen mit dem schönen Zeit-Wort *floruit* kennzeichneten. Ob ich auch in meiner »theologischen Existenz« blühe, ist eine andere, noch weniger von meiner Selbsteinschätzung abhängende Frage. Auch das Dutzend Bücher und die fünf Dutzend Aufsätze oder Artikel, die ich bibliographisch auflisten kann, verbürgen es nicht – natürlich stellen sie mich nicht im Verhältnis eins zu eins dar, schon gar nicht mich »selbst«. Dasselbe gilt von den Daten, die auf ein solches *floruit* hinweisen könnten.

I.

Ich habe den Lehrstuhl Systematische Theologie I an der Universität Erlangen inne, neben Hans G. Ulrich (Ethik) und Alasdair Heron (Reformierte Theologie), zuständig für Dogmatik (zumal in ihrer lutherischen Tradition) und Fundamentaltheologie (mit Apologetik und Religionsphilosophie) in den Pfarramts- und den Lehramtsstudiengängen. Wenn ich hier etwas als *florens* empfinde, dann die hier lebendige Kommunikation, genauer: die Überlagerung dreier Kommunikationskontexte. Der eine davon ist die *Lehre*, der Umgang mit Studierenden im Geben und Nehmen, von Grundkursen für Anfänger bis zum Doktorandenkolloquium und der Betreuung von Villigst-Stipendiaten. Gut ist, daß ich es auch mit Studierenden für Grund- und Hauptschule in Nürnberg und mit Studierenden der katholischen Theologie in Bamberg zu tun habe. Trotzdem kann ich nicht behaupten, meine Lehre stehe in vol-

ler Blüte – die gegenwärtige Revision des Lehrangebots und der Studienberatung ist viel zu halbherzig. Ein didaktischer Lichtblick ist da der »Theologische Arbeitskreis Pfullingen«, der jährlich ein Graduiertenkolleg veranstaltet und dafür das »Marburger Jahrbuch Theologie« herausgibt. Seit zehn Jahren bedeutet dies zugleich, und das ist ein wichtiger Ausschnitt eines weiteren Kommunikationskontextes, der *Forschung*, die regelmäßige Diskussion mit Kollegen wie Wilfried Härle, Eilert Herms, Günter Meckenstock, Christoph Schwöbel, Konrad Stock, Joachim Track, Michael Welker, aber auch mit dem Praktischen Theologen Reiner Preul, mit dem Kirchengeschichtlicher Christoph Marksches und dem Neutestamentler Michael Wolter. Mit einigen von ihnen sowie mit ausländischen Systematikern verbindet mich auch die Herausgabe der »Neuen Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie«.

Den Austausch mit Kolleg(inn)en anderer Disziplinen pflegt auch die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie, wo ich zur Zeit Vorsitzender der Fachgruppe Systematische Theologie bin und das Thema »Frömmigkeit« zur Diskussion stelle. Aber auch hier möchte ich nicht schon von einer Blüte sprechen, denn »die« evangelische Theologie zerfällt allmählich in drei parallele Theologien, die jeweils die beiden anderen, mehr oder weniger absichtlich und mehr oder weniger gekonnt, in sich selber mitführen. Und so schnell wird keine theologische Wissenschaftstheorie hieraus, d.h. aus der Historischen, der Systematischen und der Praktischen Theologie, eine homogene Disziplin zimmern: Als eine und ganze existiert »die« Theologie einstweilen in Gestalt der Kommunikation von Theolog(inn)en – soweit sie halt gelingt. Noch eindeutiger so verhält es sich hinsichtlich der Kommunikation zwischen den Theolog(inn)en und anderen Wissenschaften. Die Reputation der Theologie im Haus der Wissenschaften (ein fast zu ruhiger Ausdruck in wissenschaftspolitisch turbulenten Zeiten) ist längst nicht mehr fraglose Voraussetzung, sondern ist bestenfalls das Ergebnis gemeinsamer Arbeit. Das erlebe ich als Gutachter der Deutschen Forschungsgemeinschaft, erfahre ich aber auch in der Forschungsarbeit selbst, in interdisziplinären Projekten oder Arbeitskreisen sowie in historischen und sozialwissenschaftlichen Forschungsgesellschaften, deren Aktivitäten über Drittmittel im wissenschaftlichen Wettbewerb beschafft werden müssen.

Mein dritter, auf seine Weise nächster Kommunikationskontext sind die evangelischen *Kirchen*. Gewiß empfinde ich meine Mitarbeit bei den Examina hier in Bayern und in Hessen-Nassau als gedeihlich, als »Echo«

überaus wichtig. Die Wahrnehmung meiner kirchlichen Rechte und Pflichten als Gemeindeglied und als ordinierter Pfarrer ist mir selbstverständlich; auch in Gestalt von Predigthilfen und Lesepredigten (dem Vernehmen nach hat dies den Ausschlag für meine Berufung nach Erlangen gegeben!). Schon um meiner ›Bodenhaftung‹ willen engagiere ich mich in der Erwachsenen- und in der Pfarrer- und Lehrerfortbildung, im Rahmen der Pfarrkapitel, mit dem Angebot eines »Theologischen Tages«, in der »Gymnasialpädagogischen Materialstelle« oder im RU-Fachverband in Bayern. Seit einigen Jahren bin ich Mitglied der VELKD-Generalsynode, jetzt auch der Synode der bayerischen Landeskirche und ihres Grundfragenausschusses; ferner gehöre ich zu Arbeitsgruppen des Lutherischen Weltbundes und der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Das alles hat viele schöne Seiten (so habe ich kirchliche Unterstützung auch für Forschungsprojekte erfahren) und lehrreiche Folgen – lehrreich allerdings auch im Blick darauf, daß es im Verhältnis zwischen den Kirchenleitungen und der Universitätstheologie nicht mehr zum besten steht, von »blühen« zu schweigen. Die oktroyierte Einführung einer problematischen Zwischenprüfung, die überraschende Unsicherheit in der ekklesiologisch zentralen Frage der Ordinationspraxis und jüngst die scharfe, von Mißverständnissen nur so wimmelnde Debatte um die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, solche Vorgänge lassen vermuten, daß die überlieferte Arbeitsteilung zwischen Kirchenleitungen und theologischen Fakultäten sich strukturell verändert hat. Die Synoden zeigen, trotz (oder wegen?!) ihrer Theologen-Mitglieder, eine gewisse Geringschätzung, ja auch Abneigung gegen das, was ihnen als Gedankenspiele im Elfenbeinturm erscheint. Und die Kirchenämter haben, bis hinauf zur ökumenischen Ebene, eigene Agenturen von Theologie eingerichtet, die auch dann, wenn sie keine schlechtere Theologie treiben, doch einen anderen Typus von Theologie darstellen. Meiner einsozialisierten Neigung widerstrebend: zu erwarten stehen eher Konflikte als Harmonierituale.

In meinem Blickwinkel zeichnen sich Verschiebungen der institutionellen Situation der evangelischen Theologie ab, die sicherlich, doch in schwer überschaubaren Weise mit den gesellschaftlichen und zumal religiös tiefgreifenden Transformationsprozessen der Gegenwart verflochten sind. Allerdings fällt die Frage, unter welchen Bedingungen die Theologie weiterhin von der *scientific community* akzeptiert (und von den Parlamenten alimentiert) und weiterhin von der *communio sanctorum* in Gestalt sichtbarer Kirchen gewünscht (und in der Öffentlichkeit von ihnen akkreditiert) wird, auf mich selbst in der lebensge-

schichtlichen Frage zurück, wie gut ich im Kopf und im Herzen, nach Bildung und nach Frömmigkeit, dafür vorbereitet bin.

II.

Geboren Ende 1941, bin ich ein Kind sehr gemischter Verhältnisse, die anzunehmen ich erst lernen mußte. Schon die Ehe meiner Eltern verdankt sich der Expansion des »Dritten Reichs« nach Österreich. Meine Mutter ist katholisch aufgewachsen, und man entschied sich für eine evangelische Trauung nur deshalb, weil die Mutter meines Vaters, eine schwäbische Pietistin, die junge Frau aus dem »Elend« (Ausland) sonst nicht geschätzt hätte; auch ihren eigenen Mann, aus einer katholischen Familie des Schwarzwaldes kommend, hatte sie per Heirat evangelisch gemacht. Meine Vettern, sofern sie nicht, wie Eltern und Bruder, Juweliere oder Textilkaufler sind, begegnen mir als katholische Steyler Missionare; ich bin also ganz zufällig evangelischer Christ. Angesichts solcher Kontingenz ist mir der Glaube an die *providentia Dei specialis* gleichsam natürlich. Dieser Glaube bezieht sich aber auch darauf, daß sich in meiner religiösen Erziehung die inhaltlich vage, aber affektiv starke Frömmigkeit meiner Mutter und der durchaus sprachfähige biblische Pietismus verbanden, der das schwäbische Dorf prägte, in dem ich aufwuchs; die Liebenzeller Puritanismen suchten mich nur vorübergehend heim. Dagegen lehrte mich die altpietistische »Stund« am Sonntagnachmittag vor dem Füttern des Viehs, wie sich tiefe Ehrfurcht vor der Bibel mit großem Freimut ihrer Auslegung in der *analogia fidei* verband: Daß Jesus bei der Hochzeit von Kana die Leute betrunken gemacht habe, um ein Wunder zu tun, ja »dees isch net sei' bescht's Schtückle g'wää«.

Vom Kindergottesdienst ist mir das geblieben, was die Praktische Theologie inzwischen wieder an ihm schätzt – Bilder, Szenen; vom Konfirmandenunterricht, wo ich den Brenz'schen Katechismus auswendiglernte, weiß ich umgekehrt gar nichts mehr, außer daß unser Pfarrer, ein ehemaliger Offizier, uns mit scharfer Gangart traktierte und, wie die Kirchen der 50er Jahre überhaupt, die Aufgabe der Sozialdisziplinierung überaus ernst nahm. Noch diesseits solcher ideologiekritischer Weisheit war mir seinerzeit vor allem unsympathisch, daß bei der Kirchenrenovierung die bunten Glasfenster auf dem Müll landeten und daß der Vorplatz der Kirche, vordem mit Sandsteinplatten belegt und von zwei schönen Kastanienbäumen sowie gelegentlich von dem holz-

hackenden Nachbarn bevölkert, umgestaltet wurde – Waschbeton, Gartenzaun, Rasenmäher ...

Der Religionslehrer im Progymnasium Vaihingen/Enz, eine aufrechter BKler, wie ich hinterher erfuhr, stand stets mit der Senfkornbibel vor uns, sah uns aber irgendwie nicht – vielleicht weil wir so ordentlich gekämmt waren und fast immer stillsaßen. Mit seinen Vorgängern als Stadtpfarrer, Johann Valentin Andreä oder Philipp Hiller (auch im EG noch mehrfach vertreten), machte er uns nicht bekannt. Alles änderte sich, als ich in die »Evangelisch-theologischen Seminare« *Maulbronn* und *Blaubeuren* eintrat, nach bestandem Landexamen. Meine Eltern hatten auch ein finanzielles Motiv, ich, voller Begeisterungsfähigkeit, bekam in diesem musisch-altsprachlichen Gymnasium: Bildung. Latein wurde *ktema eis aei*, auch Griechisch, das mir wegen seiner Musikalität noch besser gefiel. Schon vor dem Abitur war das Hebraicum möglich (bei dem berüchtigt strengen, durch Kaffee und Zigarren aber besänftigten Walter Elliger, den ich dann in Tübingen hörte), aber trotz der Auffrischungen für die Examina habe ich heute leider meine Schwierigkeiten. Die hagiographische Erblast dieser Bildungsanstalten (Kepler, Hölderlin, Mörike, Hesse usw.) ist uns nicht aufgedrängt worden; unsere (persönlich durchaus überzeugenden) Lehrer machten uns aber nur mit dem Glanz, nicht auch mit dem Elend der deutschen Bildung und ihrer »Mandarine« bekannt. Der Unterricht in deutscher Literatur beklagte vor allem den »Verlust der Mitte«; der in Geschichte reproduzierte das deutsche Selbstbild der ersten Jahrhunderthälfte und vermied es tunlichst, vom Unsäglichen zu sprechen. Erst viel später, im Zusammenhang der konziliaren Friedensbemühungen, habe ich mit meinem Vater (dem die friedlose Gewalt des Jahrhunderts Bildungswege versperrte) über seine Lebensgeschichte im deutschen Verhängnis sprechen können. Doch der Instrumental- und Chorunterricht – aufregende Aufführungen geistlicher und weltlicher Musik in herrlichen Räumen; C-Prüfung. Freilich galt schon Mozart fast als frivol (nicht dagegen die Vertonungen Weinheber'scher Landlyrik); erst der Lehrerkantor in Blaubeuren ließ mich, auf einer (bald wegrenovierten) romantischen Orgel, Liszt spielen.

Die Klassenarbeiten wurden außerhalb der Unterrichtszeit an jedem Freitagnachmittag absolviert, ohne Aufsicht; das trug zu einer Verinnerlichung moralischer Normen bei, die uns noch als Achtzehnjährige fraglos um zehn Uhr ins Haus zurückkehren ließ. Hätte mir nicht schon meine Mutter das Opponieren verleidet (»der Klügere gibt nach, der Esel fällt in'n Bach«), dann hätte ich es gewiß hier als unnötig und klein-

lich abgelegt. Andere Aspekte dieser Verinnerlichung mag ich freilich nicht missen: die unverkrampfte Verknüpfung von *eruditio* und *pietas*. Längst bevor ich den Namen Schleiermachers hörte, erlebte ich das Christentum als »Bildungsreligion«. Dazu gehörte auch das tägliche Leben im Kreuzgang des Klosters mit seinen Maßwerkfenstern (auch das gelegentliche nächtliche Fahrradfahren in ihm), die abendliche Komplet im Chorgestühl, das Rauschen des dreischaligen Brunnens, die Schönheit der Madonnen (zumal die im Blaubeurer Hochaltar), sogar die dämonischen Fratzen der Wasserspeier – all das hat mir ein ästhetisches Organ eingepflanzt, das mir allerdings bald den Ethizismus der evangelischen Theologie nach Ritschl verdächtig machte als Flucht aus der Zweideutigkeit menschlichen Lebens und Glaubens. Jenen Erlebnissen gegenüber richtete der eher mäßige Kunstunterricht nicht viel aus; auch das Häßliche, der Mißton lösen mir seither weniger ängstliches Befremden aus als vielmehr eine gewisse Neugierde aufs Differentente und Exorbitante im »Garten des Menschlichen«. Das allzu Spielersche daran hat mir schon mein Praxisjahr zwischen Abitur und Studium korrigiert, wo ich in einer Diakonischen Anstalt mit Schwerstbehinderten gearbeitet habe.

Warum also das Studium der Theologie? Das *Tübinger Stift* nahm mir die Frage ein gutes Stück weit ab: Das Stipendium natürlich, aufgebessert durch Klavierstunden oder Chorleitung, die Musik im Stift, die persönlich dichte Atmosphäre (auch in der braven Stiftsverbinding »Normannia«), die Herren Repetenten am Hohen Tisch (auch spätere Freunde wie Jörg Baur oder Martin Brecht saßen dort); vor allem das attraktive Erfahrungsuniversum »Wissenschaft«. Die Theologie erschloß und krönte diesen (untechnisch als Bildung gesehenen) Kosmos wie von selbst, und die künftige Berufspraxis als Pfarrer machte keinem vor der Zeit schon Sorgen, weder institutionell noch theologisch. Daß man man als Theologe von Gott sprechen soll, dies aber nicht kann, vielmehr beides wissen und so Gott die Ehre geben soll – dieses Paradox Karl Barths lernten wir als fertige theologische Wahrheit kennen. Im übrigen gab es eine Art *studium generale* in Gestalt von »Stiftsloci«, gehalten z.B. von Klaus Scholder oder Martin Honecker. Kants »Kritik der reinen Vernunft« oder Heideggers »Sein und Zeit«, und zwar Seite für Seite.

Unter den Philosophen hat mich neben Otto F. Bollnow vor allem Walter Schulz beeindruckt mit seinen glasklaren Interpretationen Descartes', des Idealismus und Kierkegaards; auch deshalb, weil er ganz unaufgeregt die veränderte Aufgabe der »Philosophie in der veränder-

ten Welt« vor Augen führte, wie sein Hauptwerk (1972) dann besagte. Ganz anders der nach dem Mauerbau 1961 in Tübingen gebliebene Ernst Bloch – schon die Ankündigung »Ontologie des Noch-nicht-Seins« faszinierte uns, zu schweigen von seiner chassidischen Fabulierkunst, die auch so etwas wie Märchen oder den Film nicht aussparte. Was es mit dem »Geist der Utopie« auch noch auf sich hatte, verstand ich erst später, als ich mich mit der Umformung der älteren Apokalyptik in den neuzeitlichen Chiliasmus des Fortschritts beschäftigte. Viel hörte ich auch bei Walter Jens, der meinen »bürgerlichen« Literaturkanon erheblich erweiterte; den an Lessings republikanischer Rhetorik geschulden Kritiker habe ich auch erst später, vor allem als Verteidiger der Bibelübersetzung Luthers kennengelernt.

Im theologischen Fachstudium beschäftigte mich gründlichst die exegetische Kleinarbeit Ernst Käsemanns. In dem damals lärmenden Kampf pro und contra »Entmythologisierung« bewahrte sie mich davor, diese Alternative für den Kern des bibelhermeneutischen Problems zu halten. Später hatte ich Gelegenheit nicht nur zu geschichtstheologischen Korrekturen, sondern auch dazu, die tatsächliche Rezeption des antiken Mythos im Christentum an den Figuren von Herkules, Simson und Christus ein Stück weit zu verfolgen²; in meiner Antrittsvorlesung in Bayreuth 1986 habe ich versucht, das evangelische Motiv Bultmanns stark zu machen gegen die von ihm approbierte »moderne« Weltanschauung und zumal gegen seinen ganz unzureichenden Mythosbegriff, der die historisch-kritische Methode und die existentielle Interpretation des historischen Dokuments »Bibel« isoliert gegenüber ihrem (irreduzibel gleichursprünglichen) religiösen Gebrauch als Heilige Schrift und ihrem Gebrauch als dogmatischer Norm. In die Reformationsgeschichte und in Luthers Theologie eingeführt wurde ich durch Hanns Rückert und Heinz Liebing, mit der »Disputatio de homine«. Die Rechtfertigungslehre als Formulierung des Glaubens, daß allein der auf Jesus Christus sich verlassende Glaube das Erste Gebot erfüllt, nämlich zwischen Gottes Werk und menschlichen Aufgaben unterscheidet und so »Gott Gott sein läßt« – die Rechtfertigungslehre also nicht nur als einzelner, sondern als der die gesamte Theologie »regierende« Artikel hat mich seither stets beschäftigt, bis hin zum aktuellen Streit. Aber gerade dieser zeigt, daß eben über die »kriteriologische« Funktion der Recht-

² Hercules Christianus. In: Walther Killy (Hg.): Mythographie in der frühen Neuzeit. Wiesbaden 1984, 73–108; Inquisition oder Prophetie? Über den Umgang mit Geschichte, in: Evangelische Theologie 44 (1984), S. 440–463.

fertigungslehre auch unter evangelischen Theologen sehr verschiedene Vorstellungen bestehen.

Auf die reformatorische Theologie konzentrierte sich auch das auswärtige Studium. Es führte mich und zwei weitere Stifter, außergewöhnlich für uns (die Stifter rauchten entweder gebogene oder aber gerade Pfeifen, gingen also entweder nach Marburg oder aber nach Basel), im WS 1963/4 nach Erlangen. Wilhelm Maurer, Walther von Loewenich und Paul Althaus traktierten Luthers Theologie; den letzteren erlebte ich, wie von Jörg Baur versprochen, ebenso freundlich wie distanziert, in einem Seminar über »Uroffenbarung«. Auch Wilfried Joests Dogmatik-Vorlesung war von der intensiven Beschäftigung mit Luthers Anthropologie geprägt; die »Ontologie der Person« erschien bald danach (1968). Die eigentümliche Verbindung von Liberalität und Prinzipienfestigkeit, für die alle diese Namen stehen, kennzeichnete uns die »Erlanger Theologie« besser als die gängige, abstrakte Typisierung; sie ist ein Grund, weshalb ich auch jetzt gerne in Erlangen bin. Seinerzeit las ich nicht nur Althaus' »Theologie Luthers«, sondern auch die Werke Luthers in der Clemen'schen Ausgabe, und darum bin ich froh bis heute. Es folgte ein (mit mehr Freizeitaktivitäten belegtes) Sommersemester in Bonn, wo mich weniger Jürgen Moltmann beeindruckt hat (vielleicht nur weil sein Seminar über »Theologie der Arbeit« so überfüllt war), auch nicht so recht Gerhard Gloege in einem Seminar über die Rechtfertigungslehre; er war von eben deren Debakel in der Vollversammlung des LWB in Helsinki 1963 sichtlich angeschlagen. Anders der bedächtige Ernst Bizer – noch einmal Theologiegeschichte um die Rechtfertigungslehre herum, pointiert als *promissio*-Theologie, und dies im Gegenüber zur genau analysierten tridentinischen Lehre. Unvergeßlich auch die von Bizer miserabel angestimmte, aber unverdrossen gemeinsam gesungene Choralstrophe... Im Rahmen des Austausches zwischen dem Tübinger Stift und dem New College verbrachte ich einen verlängerten Winter in Edinburgh. Schade, daß ich nicht sonderlich tief in diese andere Bildungswelt, aber auch andere Kirchlichkeit eingewandert bin; allerdings vertrat T.F. Torrance seinerseits barthianische Theologie. Doch haben mir die hier geschlossenen Freundschaften, vor allem mit George Newlands, sowie die erstmalige Bekanntschaft mit überseeischen Theolog(inn)en das spätere ökumenische Engagement selbstverständlich gemacht.

Nach Tübingen zurückgekehrt, absolvierte ich Praktische Theologie bei Werner Jetter und bei Hans Rössler, hörte aber auch Ekklesiologie bei Hans Küng. Die strukturelle Asymmetrie zwischen römischer Kirchenlehre und reformatorischer Rechtfertigungslehre (in der auch

»Lehre« Verschiedenes meint und nicht hermeneutisch assimiliert werden kann) ist mir trotzdem klar geworden, wenn auch ein wenig später. Klaus Scholder las »Kirchenkampf«, und ich hörte Hermann Diem und Gerhard Ebeling, schon als Systematiker; und ihm verdanke ich weitgehend, was ich an hermeneutischer Reflexivität gelernt habe (Hans-Georg Gadamer habe ich erst später erlebt). Trotz persönlicher Ausstrahlung hat mich Ebelings Hermeneutik-Konzept nicht auf Dauer eingenommen. So sehr es mir geholfen hat, den eigentlichen (mir selbstverständlichen) Sitz im Leben des christlichen Glaubens, das Gebet, besser als solchen zu verstehen, als »Erfahrung mit der Erfahrung« und »Erfahrung gegen alle Erfahrung« zugleich, so deutlich empfand ich doch seine ekklesiologische Schwäche. Auch seine späteren Zürcher Doktorandentreffen haben mich nicht davon überzeugt, daß diese Hermeneutik sich weit genug vom Platonismus ihrer idealistischen Wurzeln gelöst hat und die (sich immer erneut aufspannende) Differenz der einzeln zukommenden Erfahrung zur »Grundsituation«, der Sprachhandlung vom Textverstehen, der Phänomene in der Zeit zum Gewissen vor Gott (und so auch die Differenz der Historie zur Dogmatik) hinreichend zuläßt. Es gehört, das meine ich jedenfalls, zur *providentia Dei generalis*, daß geschichtsmetaphysische Vereinheitlichungen und hermeneutische Verschmelzungen kraft der Vielfalt, der Fülle und auch kraft der Widersprüchlichkeit des Geschichtlichen immer wieder beschämt werden. Als ein theologisch angemessenes Konzept erschien mir daher erst die »postmoderne«, d.h. die rhetorisch, soziologisch und psychologisch bescheidenere Hermeneutik, etwa eines Paul Ricoeur. Mit Kollegen aus Deutschland, Frankreich, Italien, Niederlande und Polen habe ich 1994 in Halle/Saale einen Kongreß mit Theologen beider Konfessionen, Philosophen, Soziologen und Literaturwissenschaftlern veranstaltet, der mich dieser phänomenologischen Verschiebung der hermeneutischen Aufgabe vergewissert hat³.

Nach dem Ersten Kirchlichen Examen (1968, das zweite folgte 1975) wurde ich *Vikar* in Nürtingen, einem Landstädtchen, das einst Hölderlin beherbergt hatte, das auch jetzt weniger von poetischen Ambitionen geprägt war als von einer noch stabilen Mischung kirchlicher Frömmigkeit und ökonomischer Rationalität. Das Lehrvikariat, an dessen Anfang die Ordination stand, wurde gerade erst zaghaft eingeführt, und mein im Kirchenkampf bewährter Mentor meinte, nur im kalten

³ Bericht in: ThLZ 120 (1995), Sp. 741–745; Han J. Adriaanse u.a. (Hgg.): *Vertrautheit und Fremdheit. Über den Stand der Hermeneutik in Europa*. Köln/Wien 1998 (im Druck).

Wasser lerne man schwimmen. Seine pastorale Kompetenz war beachtlich (vielleicht hat mein Vorgänger, der jetzige Berliner Bischof Wolfgang Huber, da mehr von ihm gelernt als ich); aber auf die neue, besonders in der Schule und in der Jugendarbeit sich abzeichnende, emanzipatorisch gestimmte Situation mußte ich mich, mit meinem Nachfolger (ich war inzwischen »der Herr Stadtvikar«), ziemlich dilettantisch einstellen. Mit diesem, Rüdiger Schloz, jetzt Leiter des Planungsstab der EKD, arbeitete ich auch später zusammen, z.B. bei der Studie über die Studentengemeinden und bei der Kirchenmitgliedschafts-Untersuchung »Fremde Heimat Kirche« (1992/1997). Vom Kirchendienst wurde ich beurlaubt, zunächst als Stipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes (wir Tübinger Studienstiftler organisierten in dieser Zeit ein sechswöchige Reise in die UdSSR – ein starkes Erlebnis in den Zeiten des Kalten Krieges!), dann als Assistent bei Jörg Baur, als dieser an die neu gegründete Fakultät in München berufen wurde.

III.

Die fast neun in *München* verbrachten Jahre kann ich als den ersten von drei Umwegen meines theologischen Bildungsganges bezeichnen – Umweg im besten Sinn des Wortes: des einzig ›geraden‹ Weges lebendiger Erfahrung und fruchtbarer Einsichten. Denn hier in München lernte ich nicht nur den Katholizismus in seinen bajuwarischen Versionen zwischen Fronleichnamsprozession und Biergarten kennen, sondern auch gründlicher seine Theologie. In der nach München verlegten Hochschule der Jesuiten (Karl Rahner und andere Schüler Romano Guardinis) begriff ich die Vorgänge des Zweiten Vaticanums und die Bedeutung der existenzphilosophischen oder transzendentalistischen Korrektur der thomistischen Neuscholastik hierfür, begriff, aber auch die strukturelle Differenz der römisch-katholischen Auffassung von Glauben und Wissen zur reformatorischen, die so etwas wie ›evangelische Philosophie‹ nicht braucht und nicht erlaubt. Eine Studienreise mit dem Prediger- und Studienseminar Pullach nach Rom und in die Gregoriana unterfütterte dies mit dem ökumenisch versöhnlichen Bewußtsein der Verschiedenheit evangelischen Christentums von der römisch-katholischen Kirchlichkeit. Umso besser konnten Freundschaften mit ihren Philosophen-Theologen gedeihen, die mir nicht nur die mehrmalige Teilnahme an den Enrico-Castelli-Kolloquien in Rom vermittelten, sondern mich auch in einen Arbeitskreis für Phänomenologie brachten,

an dem französische und italienische Religionsphilosophen beteiligt waren; in dessen Rahmen ich auch den Protestanten Paul Ricoeur und den Rabbiner Emmanuel Lévinas kennengelernt habe. Ein fünfjähriger Arbeitsgang über »Alltag und Transzendenz« hat auch publizistischen Niederschlag gefunden⁴.

In München nahm ich auch am Doktorandenseminar von Trutz Rendtorff teil, zusammen mit Falk Wagner, Friedrich W. Graf und Klaus Tanner. Diesem Seminar verdanke ich die kritische Relektüre Karl Barths, noch mehr eine gründliche Kenntnis der liberalen Theologie, speziell Ernst Troeltsch'. Mit der Begrenztheit der Selbststilisierung der Dialektischen Theologie als eines völligen Bruchs mit dem »Kulturprotestantismus« hatte ich mich im Rahmen eines Bayreuther Forschungsprojektes noch einmal herumschlagen. Rendtorffs eigenes, neuprotestantisches Konzept einer »Ethischen Theologie« leuchtete mir insofern ein, als es die Herausforderung zu religiöser Orientierung im Kontext der Praxis der Lebensführung unter den Bedingungen der Moderne situierte. Daß wir jedoch überhaupt ins »ethische Zeitalter des Christentums eingetreten« seien, wie dies Konzept mit Wolfgang Trillhaas (einem alten Erlanger) unterstellt, erschien mir je länger je mehr als eine Art optischer Täuschung: Die (neu)religiöse Entwicklung der jüngsten Zeit, zumal in ihren theosophischen und esoterischen Strängen, erfordert wiederum und erst recht die dogmatische Orientierung im »Glauben« diesseits der »Werke«. Ich bin nicht ganz sicher, aber vielleicht darf man im Blick auf diesen Lernprozeß sogar, mit einem aufklärerischen Begriff, von der »Perfektibilität« des christlichen Bekenntnisses sprechen⁵.

Für diese so weit auseinanderliegenden Münchner Aktivitäten, auch solche der Studienreform im 68er-Kontext, ließ mich Jörg Baur an hinreichend langer Leine; ihm assistierte ich nun in Seminaren mit dogmatischen, ethisch-politischen und religionsphilosophischen Themen. Wichtige Arbeitsfelder waren Platons »Politeia«, Nietzsches Christentumskritik, Thomas von Aquins Naturrechtslehre, der religiöse Naturalismus der »Deutschen Christen«, vor allem aber »De servo arbitrio« und die späten Disputationen Luthers sowie die daraus entwickelte Anthropologie der Konkordienformel von 1577. Meine *Dissertation* befaßte sich ebenfalls mit der alten lutherischen Theologie, und zwar mit den logischen und

⁴ Bernhard Casper, Walter Sparr (Hgg.): *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Freiburg 1992.

⁵ *Evangelium und Norm*. In: *Evangelische Theologie* 40 (1980), S. 494–516; *Perfektibilität. Protestantische Identität »nach der Aufklärung«*. In: Wolfgang E. Müller u.a. (Hgg.), *Theologie und Aufklärung*. FS Gottfried Hornig. Würzburg 1992, S. 339–357.

ontologischen Denkmitteln, mit denen sie die reformatorische Frömmigkeit zum Ausdruck zu bringen suchte, zumal in der Abendmahlslehre, in der Christologie, aber auch in der Gottes- und Prädestinationslehre. Mit Mühe wurde ich zum letztmöglichen Termin 1974 fertig. Jörg Baur, sekundiert von Carl Heinz Ratschow und Wolfhart Pannenberg, verzieh mir die fast tausend Seiten und schlug mir überdies für die auf vernünftige Maße reduzierte, auch inhaltlich präzierte Druckfassung einen hinreichend anspruchsvollen Titel vor⁶. Die frühneuzeitliche Theologie und die ihr zugeordnete Philosophie »zwischen Reformation und Aufklärung« beschäftigen mich immer wieder, z.B. in Artikeln des EKL, der RGG, auch in der Fron für die TRE⁷. Fast zehn Jahre Quellenarbeit hat eine Darstellung der Schulphilosophie (Rhetorik, Logik, Ethik, Physik, Metaphysik) an den Universitäten der lutherischen Territorien des Reiches im 17. Jahrhundert beansprucht, die nun im Bd. V des Handbuchs der Philosophie (»Ueberweg«) erscheinen wird.

Jörg Baur führte mich nach der Promotion in den Herausgeberkreis des »Handbuchs Systematische Theologie« ein, dessen Form – ein an den Loci durchgeführter Vergleich zwischen der Dogmatik des 16. und der des 20. Jahrhunderts (Luther, Melanchthon, Calvin; Barth, Althaus bzw. Elert, Tillich) nebst Skizze der aktuellen Problemlage – jetzt festgelegt wurde. In diesem Kreis habe ich neben Friedrich Beißer, Martin Schloemann oder dem großen Lutherkenner Albrecht Peters auch erstmals ostdeutsche Kollegen und deren besondere Situation kennengelernt, Ulrich Kühn und Martin Seils; Christoph Link gehörte ihm zeitweise an, und mit Oswald Bayer kam ein weiterer Tübinger Stiffler hinzu. Dieser Kreis trifft sich noch immer zu Palmarum auf dem Schwanberg, bei der »Communität Casteller Ring«; alle bisher erschienenen Bände des HST sind dort streitbar aber fair diskutiert worden. Sein Klima verdankt ernicht zuletzt seinem Nestor, dem jetzt hochbetagten Carl Heinz Ratschow. In ihm begegnete mir einer der bedeutenden Theologen des Jahrhunderts, philosophisch und religionswissenschaftlich gebildet, vor allem ganz unabhängig von den Idolen der Zeit. Auch wenn manche seiner Unternehmungen scheiterten (die Textsammlung zur lutherischen Orthodoxie – anders die NZSTh oder die TRE oder eben das HST), so haben sich doch seine theologischen Intentionen als richtig und zukunftsfruchtig erwiesen. Insbesondere verdanke ich ihm die Ab-

⁶ Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts, Stuttgart 1976.

⁷ Art. Jesus Christus, V. In: TRE 17 (1988), S. 1–16; Art. Mensch, VII. In: TRE 22 (1993), S. 510–529.

lösung vom Tabu, das die Dialektische Theologie und ihre Folgegestalten über den Religionsbegriff und über alle Wahrnehmung der nicht-christlichen Religionen und erst recht der christlichen Frömmigkeit verhängt hatten. Der Streit zwischen Karl Barth und Emil Brunner über den »Anknüpfungspunkt« und über die »natürliche Theologie« (oder »Ur-Offenbarung«) erscheint mit seither nicht ganz unnötig, aber in wichtigen Aspekten künstlich und irreführend plaziert gewesen zu sein. Denn nicht obwohl, sondern weil wir niemals mit »Offenbarung« vor einer *tabula rasa* beginnen, sondern uns stets wiederum in einer religiösen Gemengelage vorfinden, und Religionen einschließlich christlicher Religiosität vielschichtige und zutiefst zweideutige Phänomene sind, müssen sie die Dogmatik konstitutiv interessieren: Der dritte, religionsanalytische Umweg meiner theologischen Vita.

Aber zunächst stand die Arbeit an der *Habilitation* an. Neben Baur war es auch hier Ratschow, dessen Schätzung der neuzeitlich-christlichen Philosophie Leibniz' mir mein Thema nahelegte. Zunächst zielte ich auf eine historische und systematische Kritik des existenztheologischen Begriffs »Geschichtlichkeit« und auf die Darstellung des zeitlich-diachronen Charakters gerade christlich-religiöser Erfahrung; allmählich fokussierte sich es sich auf das Theodizeeproblem. In den 70er Jahren war es keineswegs schon modisch; in der beginnenden Thematisierung des menschlichen Leidens unter dem drückenden Schatten von »Auschwitz« galt es seit Adornos Verdikt für ausgemacht, daß so etwas wie »Theodizee« ein Zynismus sei. Ich versuchte einerseits nachzuweisen, daß das Projekt »Theodizee« ein historisch begrenztes (und als solches gescheitertes) Unternehmen einer von religiöser Praxis sich emanzipierenden, aber christliche Voraussetzungen beanspruchenden Vernunft sei (einer Vernunft also, die das Kreuz nicht als »Torheit«, sondern wiederum als »Weisheit« voraussetzt); andererseits, daß das Theodizeeproblem sich insofern immer neu stellt, als es gerade unter christlichem Vorzeichen keine präskriptive Theorie aller möglichen Erfahrungen geben kann, daß somit kontingente Erfahrungen des Glücks aber auch eben des Leidens in »Widerstand und Ergebung« stets neu bearbeitet werden müssen. Mein Versuch blieb in der Masse des Stoffes fast stecken; von der Habilitationsarbeit (1982) wurden nur Teile publiziert, auf die Initiative von Gerhard Sauter hin schon vorweg in einem Studienbuch, dann in Aufsätzen zum Theodizeeproblem und (weniger glücklich) zum Stichwort »Leiden«⁸.

⁸ Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, München 1980;

IV.

Eine Analyse der Auseinandersetzung der lutherischen Orthodoxie mit Baruch Spinoza war der Auslöser für meinen zweiten, weiter in die historischen Wissenschaften führenden Umweg. 1978 war ich mit Baur nach Göttingen gewechselt, wo ich wieder gute Freunde gewann, Wilhelm Gräß und Dietrich Korsch. Aber noch vor Beendigung meiner Habilitationsarbeit wechselte ich an die *Herzog August Bibliothek* in Wolfenbüttel; von 1980 bis 1986 war ich (zuerst stellvertretender) Leiter des Forschungsbereiches dieser Institution der frühneuzeitlichen Kulturgeschichte. Schon von den einmaligen Beständen dieser Bibliothek her bedeutete das im besonderen Maße die Aufmerksamkeit auf theologische- und frömmigkeitsgeschichtliche Forschungsthemen, erweiterte meinen historischen Horizont aber auch um die Blickwinkel der Philosophie-, der Wissenschafts- und der Literaturgeschichte sowie der Rechts-, der Bildungs- der Musik-, der Technik- oder einfach der Alltagsgeschichte. Die Symposien und Kolloquien, deren Vorbereitung in Zusammenarbeit mit auswärtigen Wissenschaftler(inne)n verschiedenster Disziplinen mir oblag, sowie die vielen Gespräche mit den jeweils anwesenden Stipendiaten, teils ganz junge Anfänger, teils weltberühmte Greise, haben mir wirksam jenen Provinzialismus korrigiert, der sich auf die Geschichte des theologischen Denkens beschränkt (und dieses Konstrukt auch noch für den Inbegriff der Realität der Geschichte des Christentums hält). Korrigiert wurde auch mein mitgebrachter Germanozentrismus, denn nicht wenige der Kolleg(inn)en kamen aus dem Ausland, übrigens schon damals (das offiziell Mögliche unterlaufend) aus dem europäischen Osten. Über die Comenius-Forschung knüpfte ich besonders intensive Kontakte in Prag (wo ich öfter in der philosophischen und der hussitisch-theologischen Fakultät zu Gast bin). Besonders bewegend: die Bekanntschaft noch mancher jüdischer Gelehrter, die trotz erzwungenen Exils im Bibelsaal mitarbeiteten, etwa Gershom Scholem.

Die Wolfenbütteler Zeit hat mir viele wissenschaftliche Kontakte vermittelt, aufgrund derer ich auch später noch zu Gastvorlesungen nach England, Irland und in die USA, sogar ins ganz unprotestantische Italien eingeladen worden bin. Sie hat mich auch die Reformation als religiösen Aufbruch und als (mehrfach ausgeprägte) Gestalt von Fröm-

Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems, in: NZSTh 32 (1990), S. 207–225; Art. Leiden, IV. In: TRE 20 (1991), S. 688–707.

migkeit und Kirche in ihren geschichtlichen Zusammenhängen sehen gelehrt (seither datiert meine Mitarbeit im Archiv für Reformationsgeschichte). Viele allenfalls bequeme, aber nur bei Abtrennung der Denk«geschichte» von der Historiographie haltbaren Vorurteile über die altprotestantischen Theologien (und ihre, je nach Bedarf, »scholastischen« oder »mystischen« Schäden), über das landesherrliche Kirchenregiment, die Gegensätze zwischen Lutheranern, Reformierten und Katholiken oder die zwischen Orthodoxie und Spiritualismus oder Pietismus, sie haben sich aufgelöst in einer differenzierteren Sicht der Prozesse der »Konfessionalisierung«, des Zusammenhangs der religiösen Entwicklungen mit den politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Formationen der »Frühen Neuzeit«. Das ist alles andere als antiquarisch, da die Beurteilung der neuzeitlichen Entwicklung der christlichen Theologie nicht zuletzt an der angemessenen Beurteilung ihrer frühneuzeitlichen Gestalt hängt – »klassisch« ist sie aber nicht nur wegen ihrer schulmäßigen Durchgeklärtheit, sondern auch kraft ihrer Rolle für die Bildung reicher Kulturen. Die altprotestantische Theologie als allenfalls korrekt, aber hoffnungslos tot zu isolieren, wie das unter Theologen immer noch geschieht, löst im »Internationalen Barock-Arbeitskreis« (in dem ich einen Kongreß über Frömmigkeit im Barockzeitalter mitveranstaltet habe) erstauntes Stirnrnzeln aus – selbst zur barocken Geselligkeit gehört Theologie⁹. Die kirchengeschichtlich kaum beachtete Frage nach der Bedeutung des (neuen) Standes der evangelischen Pfarrer habe ich, zusammen mit einer kundigen Historikerin, in einem von der Werner-Reimers-Stiftung finanzierten Projekt aufgegriffen¹⁰.

Noch krasser fungiert als ideologisches Versatzstück der Theologie der historische Vorgang »Aufklärung«. Die Beschäftigung mit den vielfältigen geschichtlichen Entwicklungen, die unter diesem Begriff meist eher verdrängt als wahrgenommen werden, ist ein weiterer Gewinn der Wolfenbütteler Zeit. Die Alternative, ob diese Epoche der endgültige Abfall von guter Theologie (K. Barth) oder ein notwendiger Abschied vom Mittelalter (E. Troeltsch) und eine folgerichtige Umformung des christlichen Denkens sei (E. Hirsch), beunruhigt mich seither nur inso-

⁹ Christ-löbliche Fröhlichkeit. Naturrechtliche und theologische Legitimationen der Geselligkeit, in: Wolfgang Adam (Hg.), *Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter*, Wiesbaden 1997, S. 71–92.

¹⁰ Leider konnte nur die zweite Hälfte der Ergebnisse veröffentlicht werden, Luise Schorn-Schütte, Walter Sparrn (Hgg.): *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18.-20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1997.

fern noch, als es immer noch Theologen gibt, die ihr Mütchen am »Projekt Aufklärung« kühlen und sich mit der geliehenen »Dialektik der Aufklärung« schmücken, ohne das »Jahrhundert der Aufklärung« auch nur von ferne gesehen zu haben¹¹. Die Bedeutung von G. W. Leibniz und G. E. Lessing, »Aufklärer« par excellence und Bibliothekare dortselbst, ist völlig unstrittig, aber sie sind theologisch nicht zu vereinnahmen; so ist die Beschäftigung mit ihnen etwas anspruchsvoller. Leibniz' Denken im Kräftefeld von überliefertem Christentum und neuzeitlicher Philosophie, aber auch von Theorie und politischer, sogar kirchenpolitischer Praxis, ist ein interessantes Modell für die Erfassung schwieriger Orientierungsprobleme; da halte ich es mit zeitgenössischen Philosophen, auch mit klugen Theologen wie Adolf Schlatter und C.H. Ratschow. Auch die Beschäftigung mit Lessing, diesem »Liebhaber der Theologie« und Kritiker der aufklärerischen »Neologie«, bleibt mir so wichtig, als »Nathan der Weise« eine Anfrage an die Fähigkeit der Theologie bleibt, religiöse Entschiedenheit mit ideologischer und sozialer Toleranz zu verknüpfen. (Ich hoffe, es gelingt mir noch, den Verlagsvertrag über eine Edition von Lessings »geistlichen Schriften« zu erfüllen.) Eine Folge der besonderen Wissenschaftlichkeit der Herzog August Bibliothek und der Mitarbeit in der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts war es aber auch, weniger berühmte Figuren neu zu betrachten oder überhaupt wieder zu entdecken. So habe ich, im Verbund mit sog. Profanhistorikern, Forschungen zu J. M. Goeze (er war es wert, Lessings Gegner zu sein), zu Chr. A. Heumann, J. F. Budde, J. F. Reimmann oder zum Ansbacher J. P. Uz betrieben¹². Ein für mich geradezu kathartischer Beitrag zur Geschichte der »Seele« im 18. Jahrhundert (für die »Cambridge History of Philosophy«) ist fast fertig; noch längere Zeit wird mich die Edition von Quellen des 17. (J. K. Dannhauer, J. Thomasius) und des 18. Jahrhunderts (J. F. Budde, J. J. Spalding, J. A. Eberhard) beschäftigen, die aus Mitteln der Fritz Thyssen Stiftung finanziert wird.

So wichtig und lustvoll all dies war und ist – noch wichtiger ist mir dieses Wolfenbütteler Erbteil: die neue Beschäftigung mit Martin Luther und speziell seiner *Bibelübersetzung*. Paul Raabe, jener der Theolo-

¹¹ Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen 1985, S. 18–57.

¹² Johann Peter Uz und das Ansbachische Gesangbuch von 1781, in: Ernst Rohmer, Theodor Verweyen (Hgg.), *Dichter und Bürger in der Provinz. Johann Peter Uz und die Aufklärung in Ansbach*, Tübingen 1998, S. 157–188.

gie überaus freundlich gesonnene Direktor der Bibliothek, wußte, daß Wissenschaft auch von ihrer öffentlichen Selbstmitteilung und kulturellen Selbstdarstellung lebt. Das Lutherjahr 1983 brachte daher neben wissenschaftlichen Kolloquien auch populäre Veranstaltungen und Ausstellungen zur regionalen Reformation, von denen ich eine mit aufbaute. Die erneute Lektüre der Werke Luthers (den ich jetzt recht als Beter kennenlernte) setzte mich instand, den Insel-Almanach dieses Jahres zu edieren (das Vorwort wurde, wie meine Frau bestätigen kann, im Neujahrsturm und Neujahrlicht auf Sylt beendet)¹³. Die wichtigste Erfahrung aber verdanke ich Walther Killy, dem »resident fellow« der Bibliothek. Er war neben W. Jens Initiator der erneuten Revision der (1975 mißratenen) Lutherschen Übersetzung des Neuen Testaments und, als auch theologisch versierter Germanist, Mitglied der Gruppe, in der die neuerliche Textgestaltung zuerst diskutiert wurde. Er schlug mich für diese Gruppe vor, und von 1982–1984 hatte ich Gelegenheit zu bemerken, daß ich mich weder im Neuen Testament noch auch in meiner deutschen Muttersprache wirklich auskannte. So anstrengend die mehrwöchigen Sitzungen dieser Gruppe waren, so unschätzbar die geistlichen Erfahrungen, die sie mir schenkten. Den Zusammenhang von christlichem Glauben und sinnlich-körperlicher Sprache habe ich erst hier wirklich begriffen und erfüllt. Gerne würde ich die fortlaufende Revision einer Bibelübersetzung fürs Studium verpflichtend machen. Oder ist sie es schon?! Daß beim Bewerbungsvortrag in Erlangen allerlei Wichtiges von mir vorgestellt wurde, aber nicht diese Bibelarbeit, schmerzt mich noch heute. Denn wenn ich etwas zuwege gebracht habe, von dem hoffe, daß Off 14,13 zutrifft, dann sie.

V.

Der dritte Umweg meines theologischen Bildungsganges begann 1985, als ich auf den Lehrstuhl Evangelische Theologie I an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der jungen Universität *Bayreuth* berufen wurde. Er bedeutete zum einen die Umstellung der theologischen Lehre auf das »nichtvertiefte« Studium für Grund- Haupt- und Realschulen (nach einiger Zeit gelang auch die Einrichtung des gymnasialen Studiengangs)

¹³ Beides Frankfurt a.M. 1983; beim nächsten Jubiläum glaubte ich, den nunmehr gesamtdeutsch vermarkteten Helden in Gestalt einen ironischen Traums darstellen zu sollen: Luthersche Monatshefte 5/1996, S. 32–34; 6/1996, S. 20–22; 7/1996, S. 21–23.

sowie für das allgemeinbildende Erziehungswissenschaftliche Grundstudium. Elementarisierung, nun schiere Notwendigkeit: Ein theologisches Thema konnte nicht am Leitfaden seiner bisherigen Theoriegeschichte weitergesponnen, sondern mußte an seinem jetzigen lebensweltlichen Ort identifiziert und als Moment religionspädagogischer Praxis plausibel gemacht werden, um schließlich auch mit den Möglichkeiten und Warnungen der theologischen Tradition verbunden werden zu können. Ein christologisches Seminar fand nicht nur im Seminarräum, sondern auch in Kirchen statt, vor ihren Emporenmalereien und ikonographischen Programmen an Kanzel oder Altar, am Westeingang oder in der Apsis; sogar im Kino: Ist dieser Jesusfilm dem Christusglauben gemäß oder nicht, und warum? Die bloße Repetition von normativen Postulaten wäre hier bloß abgeglitten (oder hätte umgekehrt zur Immunisierung gegen eine unliebsame oder ängstigende Umwelt gedient). Dogmatische Orientierung, die diese Namen verdient, ist Orientierung im gegenwärtigen (meist übervollen) Erfahrungsraum, ein Prozeß, in dem die Postulate der Tradition erst wirklich, d.h. orientierend, Normen werden.

Weil sich diese Einsicht schnell und gebieterisch einstellte, mußte ich mich auch entschließen, diese Umwelt in ihren religiös bedeutsamen Aspekten nicht bloß vage, sondern möglichst genau wahrzunehmen. Für eine Art religions- und kultursoziologisches Drittstudium waren die Voraussetzungen und die dortigen Kollegen ideal. Außerdem mußte ich die Aktivitäten meines Vorgängers in der intellektuellen Diakonie an »säkularen« Zeitgenossen unterlegen mit methodisch disziplinierten Analysen der vermuteten Säkularität. An frühere Studien zur »Zivilreligion« anknüpfend, setzte ich mich nach der Wende 1989 kritisch sowohl mit der Annahme linearer Säkularisierung, aber mit der bloßen Alternative von Religion und Staat auseinander¹⁴. Das Ergebnis der konzeptuellen Überlegungen, von Kollegen wie Trutz Rendtorff, Karl-Fritz Daiber oder Joachim Matthes wissenschaftlich, von der bayerischen Landeskirche und der Fritz Thyssen Stiftung finanziell unterstützt, war ein Institut zur Erforschung gegenwärtiger Religiosität und weltanschaulicher Strömungen innerhalb und außerhalb der Kirche. An seinen analytischen Fragestellungen waren Theologen, Soziologen, Ethnologen und Religionswissenschaftler beteiligt, leider keine Psychologen (während die Soziologie ihre Abneigung gegen das Thema

¹⁴ *Wieviel Religion braucht der deutsche Staat? Politisches Christentum zwischen Reaktion und Revolution*, Gütersloh 1992 (der Titel stammt nicht von mir).

»Religion« in diesen Jahren als ideologisch durchschaute, mußte ich von der sonst geschätzten Kollegin, einem Pfarrerskind, hören: »Religion, das gibt es in der Psychologie nicht«. In den »Thurnauer Kolloquien« begannen wir mit der autobiographischen Thematik und gingen dann, nachdem eine zusätzliche Professur zu Problemen religiöser Sozialisation eingerichtet werden konnte, auf die Volker Drehsen (jetzt Praktischer Theologe in Tübingen) berufen wurde, über zur Erforschung der aktuellen Phänomene von Fundamentalismus einerseits, Synkretismus andererseits¹⁵. Die Arbeit hat nach meinem Weggang von Bayreuth keinen Abbruch erlitten, das Institut ist vielmehr inzwischen auch in aller Form etabliert und verfügt sogar über zwei vom Land und von der Kirche finanzierte Habilitandenstellen; zur offiziellen Eröffnung durfte ich den Festvortrag halten über »Religion verstehen«.

Diese Forschungsarbeit brachte Kontakte zu sozialwissenschaftlichen und vergleichbaren kirchlichen Institutionen ein, zum Pastoralsoziologischen Institut Hannover, erneut zum Planungsstab der EKD sowie zur »Zentralstelle für Weltanschauungsfragen« der EKD in Stuttgart, deren wissenschaftlichem Kuratorium ich einige Jahre lang angehörte. Diese EZW hieß einst, bevor das NS-Regime sie abschaffte, »Apologetische Centrale«: Das Interesse an der Wahrnehmung der religiösen und weltanschaulichen Situation, in der die apologetische Aufgabe der Theologie sich heutzutage vorfindet, veranlaßten mich, zusammen mit kulturwissenschaftlichen Kolleg(inn)en, eine Forschergruppe zur Bearbeitung der Frage aufzubauen, wie der *Wandel von Weltanschauungen* als kulturell wirksamer Orientierungen überhaupt erkennbar und beschreibbar sei. Wenn ein solcher Wandel nicht mehr nur innerhalb religiöser Praxis sich abspielt und (in seinen kirchlich anerkannten Formen) theologisch reflektiert wird, ist das eine methodisch schwierige Frage, die durch geschichtstheoretische Großtheorien eher überspielt als wahrgenommen wird; das gilt auch bei denen von H. Blumenberg, G. Dux oder P. Bourdieu. Die Gruppe unternahm daher einen Kreuzvergleich zwischen dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit und der Krise der Moderne um 1900 einerseits, zwischen fiktionalen Texten (Romane, Theater) und soziologischen, philosophischen und theologischen Sachtexten andererseits; so sollten die (immer schon gedeuteten) mentalen Wandlungsprozesse wenigstens ein Stück weit von diesen (immer partikularen und spezifischen) Deutungen unterschieden werden können. Das Projekt, das bis

¹⁵ Volker Drehsen, Walter Sparr (Hgg.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh 1996.

zu zwanzig Personen umfaßte und aus dem über ein Dutzend Dissertationen und mehrere Publikationen hervorgingen, wurde vier Jahre lang von der DFG finanziert. Leider habe ich, der letzte Sprecher der Gruppe nach dem Germanisten Werner Röcke und dem Philosophen Wilhelm Vossenkuhl, keine Gesamtdarstellung beibringen können.

Das theologische Teilprojekt, das nach meinem Wechsel nach Erlangen noch zwei weitere Jahre gefördert wurde, befaßte sich mit der Transformationskrise der evangelischen Theologie um 1900, der Zeit der Durchsetzung der historisch-kritischen Methode und Hermeneutik, der Überlegungen zur Umwandlung der (ihrer akademischen Führungsrolle verlustig gehenden) theologischen in religionswissenschaftliche Fakultäten, des Aufkommens alternativer Orientierungsdisziplinen wie Soziologie und Psychologie; dies im Kontext einer nervösen »Kulturkrise«, die, der heutigen Situation nicht ganz unähnlich, geprägt war durch Entkirchlichung einerseits und durch neue, »nachchristliche« Religiosität andererseits, durch naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt einerseits und durch den Zusammenbruch des klassisch-moderne Weltbilds der Physik andererseits.

Die Forschungen konzentrierten sich auf drei Themenbereiche: die neuen praktischen, v.a. religionspädagogischen Konzepte; die Entstehung der Anthroposophie zwischen Christentum und buddhistischer Theosophie; der Zusammenbruch der bisherigen »Beweisapologetik« im »Weltanschauungskampf« zwischen »christlichem« Theismus und materialistischem Atheismus; der Übergang der Apologetik zur ideologiekritischen Unterscheidung von naturwissenschaftlichem »Weltbild« und existentiell orientierender, indirekt oder direkt religiöser »Weltanschauung«: Karl Heims »Weltbild der Zukunft« 1904; der Keplerbund 1907ff gegenüber dem freidenkerischen Monistenbund einerseits, der akademischen Apologetik andererseits (im Rahmen der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte hatte ich schon in Bayreuth einen Kongreß zum Erfahrungsbegriff in den Naturwissenschaften und der Physikotheologie organisiert). Ein Teil der Ergebnisse ist veröffentlicht¹⁶, speziell zur Apologetik liegt die Abschlußarbeit noch vor mir. Mit Aussicht auf dauerhaften Bestand hat sich inzwischen eine Fragestellung verselbständigt: das Aufkommen der *Religionspsychologie* um 1900, ihre breite Rezeption und ihr Scheitern sowohl innerhalb als auch außerhalb der (deutschsprachi-

¹⁶ Religiöse Aufklärung. Krise und Transformation der christlichen Apologetik im »Weltanschauungskampf« der Moderne, in: Karl-Heim-Jahrbuch 5 (1992), S. 77–105.155–164; Volker Drehsen, Walter Sparn (Hgg.), Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996.

gen) Theologie. Diese Thematik ist angesichts der religionspädagogischen und therapeutischen Beanspruchung von Psychologie auch eine aktuelle: Was muß methodisch und theoretisch getan werden, damit die psychologische Bearbeitung von »Religion« auch in der kulturwissenschaftlichen Außenperspektive wieder so in Gang kommt wie etwa in Schweden, in den Niederlanden oder in den USA selbstverständlich? Inzwischen haben bereits zwei (wiederum von der DFG finanzierte) Kolloquien stattgefunden mit Teilnehmern aus jenen Ländern und mit deutschen Psycholog(inn)en nicht nur der qualitativen, sondern auch der quantitativen Methodik. Ich hoffe, daß meine Mitarbeiter PD Dr. Henning und PD Dr. Nestler dieses Unternehmen selbstständig fortführen¹⁷.

VI.

Das zuletzt Berichtete spielt bereits in *Erlangen*, wo ich seit dem 1. Oktober 1994 den Lehrstuhl Systematische Theologie I inne habe, als Nachfolger von F. Mildenerger, W. Künneth, W. Elert, bis zurück zur R. Frank und J. K. Hofmann. Dieses Erbe verpflichtet, aber belastet mich nicht. Mit meinem nächsten Vorgänger verbindet mich nicht nur die schwäbische Herkunft, sondern auch die Liebe zum Gesangbuch. Denn ich bin sicher, daß ein Choral, sagen wir von Paul Gerhardt, auch für die theologische Kontinuität evangelischen Christentums letztendlich wichtiger ist, als viele richtige dogmatische Argumente (das Abendgebet mit meinen Kindern gewiß auch). Jene rationalen Diskurse tragen unter den gegebenen religiös-kulturellen Bedingungen gewiß, aber doch nur mittelbar zum Reiche Gottes bei. Eine wirklich gute, nämlich in einer Welt vieler religiöser und quasi-religiöser Optionen christlich orientierende Dogmatik ist erst diejenige, die weiß und an sich selbst vollzieht, daß ihr *genus dicendi* seine Zeit und seinen Ort hat, die sich auch zu unterbrechen vermag und dem Dogmatiker erlaubt, in Psalmen Gott zu loben oder in Klageliedern mit ihm zu hadern oder ein Werke der Barmherzigkeit zu tun (einer Dogmatik merkt man an, wenn ihr Verfasser die Liturgie äußerlich nennt oder die Diakonie ganz vergißt) – kurz, eine Dogmatik, die an sich selber zuläßt, daß in ihrer Bibelauslegung die Bibel ihn selbst, den Dogmatiker, auszulegen beginnt.

¹⁷ Christian Henning, Erich Nestler, Walter Sparn (Hgg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie* (Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie, Bd. 1), Frankfurt 1998.

Mit der Erlanger Erfahrungstheologie verbindet mich mithin negativ die Überzeugung, daß alle Versuche, die Wahrheit des christlichen Glaubens aus einem archimedischen Punkt *ex ante* begründen zu wollen (weil Erfahrung doch immer die *Anfechtung* der Undeutlichkeit und der Widersprüchlichkeit mit sich bringt), sich gegen ihre Absicht kehren. Es macht dabei keinen wesentlichen Unterschied, ob man diesen archimedischen Punkt »metaphysisch« oder »offenbarungstheologisch« für die Systemkonstruktion in Anspruch nimmt; auch wenn »Offenbarung« zum zeittranszendenten Prinzip vis-à-vis »natürlicher Theologie« wird, hat man sich bereits herausgezogen aus der wirklichen Offenbarungsgeschichte, die ein Heute, ein Gestern und ein noch nicht eingetretenes Morgen hat. Die Unterscheidung zwischen Gottes Wort und Menschenworten und -taten ist gewiß eine durch religiöse Erfahrung bewährte Annahme der dogmatischen Arbeit, aber diese Unterscheidung ist keine axiomatische, sondern eine intentionale: Sie muß jederzeit erneut aufgespannt werden, in gegebenen geschichtlichen Situationen – eben darin besteht ihre orientierende Bedeutung und Notwendigkeit¹⁸.

Mit der Erlanger Erfahrungstheologie verbindet mich daher positiv die Überzeugung, daß nicht nur die Ethik, sondern auch die Dogmatik ohne die Wahrnehmung der tatsächlich gelebten *Frömmigkeit* vergeblich ist und überflüssig wird. Ohne analytische Kompetenz keine normative Kompetenz! Die Ausscheidung von »Frömmigkeit« und »Religion« aus den seriösen Themen, wie sie im Zuge der Rezeption der neuzeitlichen Religionskritik in der Theologie des 20. Jahrhunderts erfolgreich gefordert wurde, hatte gewiß richtige Motive, etwa das der Differenz zwischen christlichem Glauben und Weltanschauung oder das der theologischen Kritik der angeblichen Normativität faktischer Religiosität. Die falsche Problemlösung wird aber nicht dadurch vermieden, daß man das Problem für gegenstandslos erklärt – es wandert dann halt aus in andere theologische Disziplinen oder in eine am Wohlfühle-Erfolg sich messende »Spiritualität«. Ein Umgang mit dem Problem, der nicht in die Alternative zwischen der Trennung von Theologie und Frömmigkeit oder aber ihrer Identifikation fällt, muß sich damit abfinden, daß es dafür keine von vornherein feststehende, der Praxis nur noch überzustülpende Lösung gibt. Nötig ist vielmehr die immer neue Unterscheidung in der Gemengelage von Wort Gottes und menschlichen Erfahrungen; eine Gemengelage, in der wir uns jedesmal wieder vorfinden, weil

¹⁸ Mit meinem einschlägigen Artikel »Natürliche Theologie« in: TRE 24 (1994), S. 85–98, bin ich allerdings nicht zufrieden.

das Wort Gottes im Leben wirksam ist zusammen mit anderen, aber auch im Kampf gegen andere Kräfte und Mächte: weil die Unterscheidung Gottes von den Götzen noch im Gange ist. Anders gesagt: *Gegenwart* ist die primäre theologische Zeit.

Dementsprechend muß die theologische Binnenperspektive auf den christlichen Glauben im Dialog mit den kulturwissenschaftlichen Außenperspektiven auf religiöse Praxis immer neu Norm und Realität sowohl verknüpfen als auch unterscheiden. Keineswegs neutral, sind jene Außenperspektiven ihrerseits kulturell und religiös oder weltanschaulich prädisponiert, so daß es sich auch um einen Austausch handeln muß; wie umgekehrt die Theologie in sich selber die Unterscheidung von Innen und Außen aufspannt und als Überschneidungsfeld von Wissenschaft und Frömmigkeit auf Dauer gestellt hat¹⁹. Es kommt dabei viel weniger auf den theologischen »Ansatz« an (eine modernistische, an metaphysischer Systematizität orientierte Figur), sondern auf den theologischen *Habitus*, wie der bis ins 18. Jahrhundert vorrangige »konkrete« Theologiebegriff besagt. Als »praktisches Können« wird Theologie in Kommunikation erworben und in Kommunikation ausgeübt: Wo nicht in »betender« und nicht in »gehender« Theologie wurzelnd, wird die beste »sitzende« Theologie nichtig.

Die Frage, was die richtige Theologie sei, ist demnach sinnvoll nur im Gefolge der Frage, wie man ein guter Theologe und eine gute Theologin wird. Das impliziert zwar nicht die Forderung einer *theologia re-generatorum*, wohl aber die, daß man im frommen Zusammenhang einer der sichtbar verfaßten Traditions-, Kultus- und Praxisgemeinschaften lebe, die an der Kirche Jesu Christi teilhaben. Die Teilhabe an einer Kirche, die man (nicht bloß: trotz allem) liebt, bewahrt einen vor der fundamentalistischen Flucht nach rückwärts und der synkretistischen Flucht nach vorwärts, sie erlaubt überdies die heiter-ironische Distanzierung von der jetzt grassierenden Beschwörung christlicher »Identität«²⁰.

»Nun ist die Postmoderne in das gute alte Erlangen eingezogen«, schrieb mir Jörg Baur, als ich ihm meine Antrittsvorlesung am 12. Juli 1995 ankündigte. Ihr Titel konnte diesen Eindruck erwecken: »Wenn Engel, dann solche! Über das theologische Interesse an »metaphysischen Fledermäusen«²¹. Nun, das Thema »Engel« ist nicht gewichtiger

¹⁹ Programmatisch: Von innen, von außen, in: NZStH 38 (1996), S. 247–268.

²⁰ Sancta simplicitas. Über die Sorge um christliche Identität in Zeiten der Ironie, in: Jürgen Roloff u.a. (Hgg.), Einfach von Gott reden. FS Friedrich Mildnerberger, Stuttgart 1994, S. 98–110.

²¹ Vorläufig veröffentlicht im Materialdienst der EZW Stuttgart, 12/1995, S. 353–363.

postmodern oder esoterisch als es biblisch ist und fast zweitausend Jahre lang gemeinchristlich wichtig war; es eignet sich gut zur Justierung einer Theologie, die eine allzu vorbehaltlose Verbindung mit der Moderne eingegangen war, die jetzt aber Gelegenheit hat, an der ›postmodernen‹ Selbstkritik der Moderne, an der »Ent-täuschung« ihrer Gläubigkeiten mitzuwirken²². Sie vermag dies aus ihrer reicheren, genaueren Erinnerung langfristiger kultureller Prozesse und aus besserer Kenntnis dessen, was dabei Religion war und heute ist – und um Gottes und der Menschen willen sein sollte. Dieser mein Optimismus verdankt sich wohl den beschriebenen Umwegen meines theologischen Bildungsganges (ich weiß, manche Systematiker halten Historie für entbehrlich und Empirie für schädlich), aber gerade deshalb: EG 329!

So finde ich, daß es keine Allotria sind, neben der alltäglichen Arbeit eine Ringvorlesung über Melanchthon (zusammen Hans-Christof Brennecke) zu organisieren; oder Gelder für eine Gastvorlesungsreihe »Von außen gesehen« einzuwerben, in der philosophische und katholisch-theologische Kollegen aus dem Ausland ihre Sicht der gegenwärtigen Aufgabe der deutschen evangelischen Theologie beschreiben; oder für die Sozietät der Erlanger Kolleginnen und Kollegen, die ich um unserer kommunikativen und generalistischen Kompetenz willen ange-regt habe, auch eine Suppe zu kochen und schwäbischen Wein beizu-steuern. Quod felix faustumque sit!

Unbehaftbare Nachbemerkung: So Gottes *providentia specialissima* will und ich »blühe«, dürfen Interessierte von mir noch erwarten: den Band »Sünde« im HST; eine »Dogmatik« in pneumatologischer Mehrperspektivität²³ (wenn der Verlag das nötige Lay-out akzeptiert); eine Ansicht der Kultur evangelischen Christentums (natürlich nur Fragmente). Aber vielleicht habe ich das Wichtigste in Sachen *floret* schon gesagt, als ich zu Beginn meiner Erlanger Tätigkeit die Interview-Schlußfrage nach dem Wichtigsten so beantwortet habe: »Mehr Gott-vertrauen!«

²² Erschöpfte Moderne? Eine aufklärerische Enttäuschung, in: Friedrich Hermann u.a. (Hgg.), Philosophische Orientierung (FS Willi Oelmüller), München 1995, S. 41–61.

²³ Ein erster, im TAP-Graduiertenkolleg seiner Unvollkommenheit überführter Hinweis: »Die Religion aber ist Leben«, in: Marburger Jahrbuch Theologie IX (1997), S. 15–39.