

## **Theologie als Wissenschaft: Eine Streitrede**

Stefan Beyerle

Das hat sie wirklich nicht verdient, diese Perle Norditaliens. Eine Stadt voller Geschichte, geistig-intellektueller Geschichte, kurz Universitätsgeschichte. Und das seit dem Jahre 1088. Die älteste Universität Europas! Die Stadt, nicht zuletzt, Umberto Eco, des vielleicht letzten Exemplars eines Universalgelehrten. Bologna lebt aus dem Geist und wirkt als akademische Metropole. Und jetzt das: Seit sich am 19. Juni 1999 in Bologna Hochschulpolitiker – honni soit qui mal y pense – auf ein Papier zur Reform europäischer Hochschulen geeinigt haben, erweckt der Name jenes Kleinods italienischer Intellektualität ganz andere Assoziationen. Reichlich statisch und in aller Munde: der Bologna-Prozess. Das Wortungetüm steht für Modularisierung, ein konsekutives Studienmodell und nicht zuletzt die Ökonomisierung der europäischen Wissenschaftslandschaft. Gewollt sind kürzere Studienzeiten, weichere Übergänge von der Schul- in die Studienphase, die stärkere Orientierung der Studieninhalte an Berufspraxis und Professionalisierung und eine größerer Transparenz der Studieninhalte zum Zwecke höherer Studierenden-Fluktuation an europäischen Hochschulen. Erreicht wurden bisher ganze „Wartesemester“, weil Module nicht aufeinander abgestimmt werden können, dann eine Verflachung hin zu faktenseligen „Inhalten“, die jedem halbwegs erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch Gebildeten die Zornesröte ins Gesicht treibt. Zudem zeitigen die bisher selbst in den Geisteswissenschaften installierten Module eine „Hermetik“, dass Studienplatzwechsel nicht einmal innerhalb eines Bundeslandes möglich sind. Schließlich und vor allem wurde mit der Ökonomisierung ein Ausverkauf wissenschaftlicher Standards erreicht, der jenen zuspielt, die die Mär von der Knappheit der Mittel verbreiten. – Die Schieflage solcher Argumentationen ergibt aus den – erfreulicher Weise! – deutlich angestiegenen Drittmittelzuweisungen, so dass man bestenfalls von einer Umverteilung der Mittel reden sollte.

Nun scheint es kaum dem Zufall geschuldet, dass gegenwärtig vor allem jene Fakultäten den Studienreformprozess im Sinne des Bologna-Papiers verweigern, die in der

europäischen Universitätsgeschichte die so genannten Hohen Fakultäten vertraten: Theologie (mit Studienziel Pfarramt/Diplom), Jurisprudenz und Medizin. Doch diskutieren auf den genannten „Inseln der Seligen“ längst die Fachvertreter die Rahmenbedingungen und Konsequenzen einer entsprechenden Reform im jeweiligen Wissenschaftszweig. Und dies geschieht angesichts des das Elysium umspülenden „Reform-Okeanos“ mit vollem Recht. Mit Blick auf das Fach Theologie mahnt etwa Michael Beintker, Professor für Systematische Theologie in Münster und Vorsitzender der „Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums“: „Die Grundtendenz geht zu den Standards. Themen und Inhalte werden durch die Modulthemen reguliert; für das Besondere, Außeralltägliche bleibt da kaum Raum. Forschungsrelevante Themen werden zurückgedrängt und können den strukturellen Vorgaben nur mit Chuzpe abgerungen werden. Exemplarische Tiefbohrungen – die Höhepunkte gutgemachter Seminare – versanden in den Niederungen des lehrbuchgerechten Überblickswissens.“ (so in: F. Schweitzer u. Chr. Schwöbel, Aufgaben, Gestalt und Zukunft Theologischer Fakultäten, 2007, 27)

Mit der in diesem Zitat angesprochenen Trennung von Forschung und Lehre ist ein strukturelles Problem angesprochen, das in der Geschichte des Universitätsfaches Theologie schon häufiger und auch jenseits äußerer Anlässe, wie etwa dem einer Studienreform, diskutiert wurde. Schon zu Zeiten Friedrich Schleiermachers (1768–1834) fanden entsprechende Auseinandersetzungen statt. Und der Philosoph Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) betrieb die Eingliederung der philologisch-historischen Fächer der Theologie in die philologisch-historische Fakultät. Noch 1991 wollte der Münchener Alttestamentler Eckart Otto die im engeren Sinne religionswissenschaftliche von der „theologisch-alttestamentlichen“ Pfarrerausbildung trennen. Doch alles in allem blieben diese Versuche erfolglos – bisher.

M. E. hätten Reformen im Sinne des Bologna-Prozesses letztlich die dann aber nachhaltig erfolgreiche Trennung von wissenschaftlicher Theologie und praktischer Pfarrerausbildung zur Folge. Eine Trennung mit katastrophalen Auswirkungen. Als Alttestamentler möchte ich im Folgenden daher an Fallbeispielen die Grenzen *und damit* auch die Notwendigkeit

historischer Forschung an der Bibel aufzeigen. Dabei geht es mir also um eine *sachliche* Begründung wissenschaftlicher Theologie in der universitären Lehre.

Wahrheit oszilliert zwischen Sein und Sollen. Schon die Fiktionalität im Aussagegehalt des in der Vergangenheit operierenden Autors selbst wirft ein Licht auf die Hypothetik der historischen Erkenntnis. Und doch ist die historische Kritik innerhalb der Theologie nach wie vor nahezu unangefochten. Mehr noch, sie kann als *das* methodische Bindeglied zwischen den exegetischen und hermeneutischen Fächern der Theologie gelten. So betonen auch alternative Zugangsweisen immer wieder ihr grundsätzliches Festhalten an den Rahmenbedingungen und Einsichten der historisch-kritischen Methode. Auf dem Weg zur Predigt, und dabei nicht nur auf dem direkten „vom *Text* zur Predigt“, ist die historisch-kritische Methode ein unerlässlicher Schritt für ein angemessenes Textverständnis, wobei auch hier „Historisches“ von „Theologischem“ nicht zu trennen ist. Auch religionspädagogisch hat die historische Kritik weiterhin Gewicht: So werden in Unterrichtsentwürfen zur Schriftprophetie stets die Persönlichkeiten der Propheten in den Mittelpunkt gestellt, was wiederum die literarhistorische Erhebung der *ipsissima vox* des jeweiligen Propheten voraussetzt. Darüber hinaus berücksichtigt die Bibeldidaktik die Methode an zentralem Ort, spätestens im Zusammenhang der „Sachinformation“.

Um hier anzuknüpfen, wende ich mich zunächst dem Propheten Amos zu: Sieht man von einigen Extremen ab, dann gilt bei der Datierung des historischen Propheten Amos gemeinhin als frühester Vertreter der Schriftprophetie, der nur wenige Monate um 760 v. Chr. im Nordreich wirkte. Die Radikalität seiner unbedingten Gerichtsansage (vgl. Am 8,1f) wird durch die Tatsache gesteigert, dass in dieser Zeit das Nordreich unter Jerobeam II. eine Blütezeit ohne äußere Bedrohung erlebte. Und die ermittelte historische Situation schlägt dann nicht nur auf die theologische Interpretation der ältesten Schriftprophetie durch die alttestamentliche Exegese aus, die umso mehr die Gerichtsansage von *Gott* und nicht vom politischen Umfeld des *Propheten* her erklären kann. Vielmehr wird diese Loslösung von der Geschichte durch ermittelte Konstanten jener Historie selbst auch systematisch-theologisch ausgewertet. So geht etwa Karl Barth (1886–1968) in seiner

Versöhnungslehre ausführlich auf die Prophetie des Amos ein. Er tut dies im Anschluss an die Erörterung zur Sündhaftigkeit des Menschen, wie sie sich insbesondere im Verhältnis zu Gott gleichermaßen wie zu seinem Mitmenschen spiegele. So erweise sich gerade in der auffälligen Ignoranz des Amos gegenüber den Kultvergehen des Nordreichs und der Situierung seiner Prophetie in einer „Blütezeit“ die pointierte Schärfe seiner Gerichtsbotschaft, die den Menschen in seinem Verhalten am Nächsten behafte. Die theologische Wertung des Gerichts wird in dieser Argumentation unmittelbar mit der historischen Situation des Amos in der Mitte des 8. Jh.s v. Chr. verknüpft. Der Bund *Gottes* geht zwar sachlich voraus. Doch ist „von Gott her“ eine Antwort auf des „*Menschen* Unmenschlichkeit“ gegeben. Mit den Einsichten der Sozialkritik der Amosschrift heißt dies: In einer Zeit relativen Wohlstands erweist sich die Unmenschlichkeit in der Ausbeutung der Abhängigen durch die Reichen. Barth verbindet also die strikt theologische Begründung des Gerichts mit Erwägungen zur Unmenschlichkeit, die den historischen Anhalt benötigen. Schon dies genügt zum Widerspruch. Doch einmal vorausgesetzt, Barth hätte Recht: Wie kann der historische Anhalt überprüft werden?

Zwar lassen sich auch aus der Prophetie der Amosschrift heraus Argumente für eine Ansetzung der Gerichtsprophetie im 8. Jh. v. Chr. benennen, doch bleibt darüber hinaus die Frage: Wie zuverlässig ist die Datierung des Amos um das Jahr 760 v. Chr. und damit die Profilierung dieser Gerichtsprophetie in Zeiten der Ruhe und Prosperität? Für die Datierung ist Hazor, ca. 14 km nördlich des Sees Gennezaret, von besonderer Bedeutung. Wesentlich ist Areal A der Oberstadt, das in Stratum VI eine Zerstörungsschicht aufweist, die man auf ein Erdbeben zurückführt. Seit dem vorläufigen Grabungsbericht verweisen archäologische Veröffentlichungen nahezu *unisono* auf eine Datierung dieser Zerstörungsschicht um 760 v. Chr., wobei auf Entsprechungen in Samaria und Lachisch hingewiesen wird. Da jedoch in dieser Zeit durchaus mehrere Erdbeben in Israel zu verzeichnen waren, ist auch die Archäologie bei ihrer Datierung *expressis verbis* auf Am 1,1 und die Nachricht „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ angewiesen. Weil sich die exegetische Literatur zu Am 1,1 wiederum auf die Archäologie bezieht, liegt bei der

exakten Datierung der der Amosschrift integrierten Prophetie ein klassischer Zirkelschluss vor. Schließlich kommt hinzu: Die Vorgeschichte des prophetischen Auftretens des Amos lässt sich noch recht gut rekonstruieren. Im Spannungsfeld zwischen sich befehdenden Mächten, nämlich Urartu, den Assyern und Aramäern, stellt sich die Frage nach den Einflüssen in der nördlichen Levante im Horizont ganz divergierender Vormachtstellungen, von denen am Ende auch Israel unter Jerobeam II. profitierte. Insgesamt zeigen die wechselvollen Zeitläufte und nicht zuletzt der Duktus des Aramäerspruches (Am 1,3–5), dass von einer krisenfreien Zeit keineswegs gesprochen werden darf. Und dass dabei insbesondere die vermeintlich so „kleinen“ Aramäer eine Hauptrolle spielen, verbietet den Vergleich mit den Assyern oder – später – Babyloniern keineswegs. Sind wir doch erst im historischen Rückblick des vergleichenden Abstands in der Lage, hier „Groß“ und „Klein“ zu unterscheiden. Für die Zeitgenossen und Amos selbst, bzw. seine Theologie, haben sich an dieser Stelle wohl kaum Differenzen deutlich gemacht. Die theologische Argumentation kann sich also im Falle des Amos nicht in der bisher durch die Exegese suggerierten Sicherheit auf den historischen Propheten und seine Lebenswelt stützen. Dennoch bleibt die Radikalität der Gerichtsansage beim Schriftpropheten, die nur nicht mehr über historisch-kritische Begründungszusammenhänge im Sinne der Dispensierung von der Ereignisgeschichte theologisch, quasi „offenbarungspositivistisch“, überhöht werden kann. Das Wort aus Am 5,4 umschreibt schließlich in prägnanter Kürze jene Abwesenheit Gottes, die für Israel auch die Abwesenheit von Leben bedeutet. In eigentümlicher Weise gehen hier die Suche nach Gott im alten Israel und die historisch-kritische Suche nach „wahrheitsdefiniten Fakten“ eine Strukturanalogie ein, die im nächsten Schritt fruchtbar gemacht werden soll.

Die folgende Hinwendung zur Verhältnisbeschreibung von historischer und systematischer Theologie möchte nun gerade *keinen* der viel zu häufig geforderten Paradigmenwechsel vorschlagen, sondern die an Hand der Amosschrift aufgeworfene Problemlage im Horizont der wiederum im Alten Testament selbst durchscheinenden „Hermeneutik des Unverständnisses“ diskutieren. Hierzu sei ein Beispieltext aus dem späten Weisheitsbuch gewählt, das nach Luthers Diktum mit „Prediger Salomo“ bezeichnet wird. Jener „Prediger

Salomo“ oder Kohelet datiert in die hellenistische Zeit (3. Jh. v. Chr.) und reflektiert zumindest ansatzweise das Verhältnis von orientalischer Weisheit und griechischer Philosophie. In Koh 7,1–10 werden zunächst der Tag des Todes über den der Geburt, der Gang ins Trauerhaus über den ins Gelagehaus und vor allem der Unmut über das Lachen gestellt. Ja, das Herz des Weisen wird im Haus der Trauer, das des Toren im Haus der Freude verortet. Einen ersten Einschnitt bietet dann der etwas unvermittelte V.6b, in dem es heißt: „Und auch dies ist Windhauch/Nichtigkeit!“ Danach folgt die Feststellung, dass Bedrückung den Weisen zum Toren mache und seine Urteilsgabe verderbe. Daneben soll man insbesondere nicht zum Unmut hasten, weil jener Unmut im Bausch des Toren wohne. Besonders auffällig ist der Widerspruch zwischen Koh 7,3 und V.9. Einmal heißt es: „Besser ist Unmut als Lachen.“ Dann wird gesagt: „Unmut wohnt im Bausch des Toren.“ Zudem bleibt der abschließende Satz in V.6: „Und auch dies ist Nichtigkeit!“, ohne rechten Bezug im Kontext. Die hier wahrgenommene Widersprüchlichkeit der Einsichten kann einerseits in der begrenzten Verstehensfähigkeit des Menschen gespiegelt werden, wie sie im Koheletbuch selbst zum Ausdruck kommt. So meint das Suchen nach Weisheit das induktive Erforschen der je eigenen Lebensbedingungen. Ziel ist das Untersuchungsergebnis, dem jene empirischen Einzelbetrachtungen vorausgehen. Und doch bleibt dem Weisen das Eigentliche, nämlich die Einsicht in das Schöpfungshandeln Gottes, verborgen. Somit könnten dann auch die widersprüchlichen Aussagen zu Unmut, Freude und Trauer widersprüchliche Erfahrungen Kohelets beim empirischen Erforschen seiner Mitwelt kennzeichnen. Daher wären die gegensätzlichen Beobachtungen zum Umgang mit Unmut, Freude und Trauer nicht mehr als ein weiteres Indiz für die eingeschränkte Wahrnehmungsfähigkeit des menschlichen Verstandes.

Andererseits, und um der billigen Kapitulation vor diesen Widersprüchen zu entkommen, ist eine weitere Deutungsmöglichkeit, dem Koheletbuch selbst entnommen, zu beachten. Dabei werden zwei Beobachtungen an der späten Weisheitsschrift in Rechnung gestellt. Die Widersprüche beschränken sich nicht auf Koh 7,1–10, und in der so genannten Königsfiktion von Koh 1,3 – 3,15 legt der Verfasser in einem geschlossenen Gedankengang sein „Grundsatzprogramm“ vor. Darin betont er u. a., dass der Mensch,

*gerade* im Horizont vergeblicher Erkenntnis, seinen entscheidenden Lebensanteil in Freude, Essen und Trinken hat. Dies widerspricht aber vehement der Bevorzugung von Unmut und Trauer im Gegenüber zur Freude (Koh 7,3f), passt jedoch bestens zur Kritik an Bedrückung und dem „Hasten nach Unmut“ (Koh 7,7.9). Daher scheint es plausibel, dass Kohelet jene pessimistischen Passagen in der ersten Hälfte von Kap. 7 nur zitiert, um sich mit der darin geäußerten Meinung auseinanderzusetzen, sie abzulehnen. So erhält dann auch der etwas unmotiviert Satz (V.6b): „Und auch dies ist Nichtigkeit!“, guten Sinn: nämlich als strikte Ablehnung der zuvor zitierten, pessimistischen Anschauungen. Die hier angewandte Methode nutzt also die Widersprüche im Koheletbuch, um die Haltung des Predigers an seiner Diskussion mit abweichenden Positionen zu schärfen.

Die Ausgangsbeobachtung widersprüchlicher Aussagen im Koheletbuch führt zu wenigstens zwei völlig unterschiedlichen Lösungsmodellen. Beide Modelle können sich in ihrer Argumentation auf Eigenheiten des Quellentextes zurückziehen, beide Hypothesen haben aber auch ihre Grenzen. So wäre beim Zitatmodell zu fragen, weshalb die kritische Auseinandersetzung Kohelets mit überkommenen Positionen nicht deutlich gekennzeichnet wurde. Die erstgenannte, an einer Gesamthermeneutik des Koheletbuches orientierte Lösungsmöglichkeit würde andererseits die Gefahr einer defätistischen oder fatalistischen Weltauffassung nähren. Dass die genannten Grenzen des Verstehens schon die erste Generation der Tradenten des Koheletbuches beschäftigt hat, zeigt außerdem das Bemühen der beiden Epilogisten (Koh 12,9–11.12–14), dem „Prediger“ ein Verständnis zu unterstellen, das seine Dignität und damit seine Kanonizität bewahrt.

Mit dem Stichwort „Kanon“ gelangt man im Horizont des Kohelet zu einer Hermeneutik dessen Vertreter in der gegenwärtigen exegetischen Debatte fast vergessen ist, nämlich zur „Hermeneutik des Unverständnisses“ von Franz Overbeck (1837–1905). Overbeck zeigt zunächst, dass die patristische Literatur keine Fortsetzung der im Neuen Testament vorgefundenen literarischen Formen darstellt. Mit der Kanonisierung sei die christliche „Urlitteratur“ zu ihrem Ende gekommen. Damit nimmt Overbeck weniger eine zeitliche denn eine qualitative Unterscheidung vor. Bereits in seiner Baseler Antrittsvorlesung von

1870 zeigt Overbeck, dass bald nach der Kanonisierung im Zeitalter der Kirchenväter das historische Wissen um die neutestamentliche Literatur verloren ging. Er identifiziert gerade in der christlichen Kanonbildung das Eingeständnis der frühen Christen, „daß das Urchristentum mit seinen Hoffnungen auf die baldige Wiederkunft Christi endgültig gescheitert ist.“ Mit diesem Eingeständnis verbinde sich zudem das Unverständnis der Moderne gegenüber der „Urlitteratur“, die dann nicht historisch *verstanden*, sondern nur noch in ihrer Anwendung *ausgelegt* werden könne. M. E. beschreibt die kirchlich gebundene kanonische Exegese eines Brevard S. Childs (1923–2007) genau die durch Overbeck beschriebene „Anwendung“. Eine „Anwendung“, die vor den beispielhaft an Amos und Kohelet beschriebenen Grenzen der historischen Kritik letztlich kapituliert.

Die mit der Hermeneutik der historischen Kritik einerseits und der auslegenden Anwendung andererseits deutliche Unterscheidung hat weit reichende Konsequenzen für die Auffassung von Theologie als Wissenschaft und die Organisation der universitären Ausbildung. In letzter Konsequenz führt die Trennung des historischen Verstehens vom angewandten Auslegen zu einer Separierung der Kompetenzen in der theologischen Ausbildung: Am Ende steht die historisch-wissenschaftliche Religionskunde abgekoppelt von der an der Praxis ausgerichteten Vermittlung angewandter Theologie, die keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit mehr erhebt. Die hier dargestellten Unterscheidungen als Konsequenzen einer „Hermeneutik des Unverständnisses“ sind für die theologische Ausbildung unbedingt abzulehnen, und zwar aus zwei Gründen: einem an der gegenwärtigen Ausbildungssituation orientierten praktischen und einem eher theoretischen, der sich an dem hier analysierten Ort des Alten Testaments in der theologischen Wissenschaft ausrichtet. Eine an und in der Praxis orientierte und begründete, damit weitgehend unwissenschaftliche Pfarrer-, Lehrer- und Magisterausbildung hätte einen unvermeidbaren Qualitätsverlust zur Folge, der zu Kompetenzeinbußen bei den ausgebildeten Theologinnen und Theologen führen würde. Ein solcher Qualitätsverlust sollte in Zeiten des inflationären Gebrauchs von Attributen wie „multi-“ oder „interkulturell“ bzw. „-religiös“ vermieden werden. Der grundsätzlich zu begrüßenden kulturellen und religiösen Vielfalt im gesamten westeuropäischen Raum kann nur von

einem kompetenten Standpunkt wissenschaftlich reflektierter, christlicher Identität aus begegnet werden. Darin eingeschlossen ist dann auch der mit dieser christlichen Identität verbundene Wahrheitsanspruch als Voraussetzung eines toleranten Nebeneinanders bzw. eines fruchtbaren Gesprächs. Gerade jener Wahrheitsanspruch bedarf jedoch dringend des *wissenschaftlichen* Diskurses, um ihn je neu zu hinterfragen bzw. zu etablieren.

Theoretisch, und vor allem wissenschafts- bzw. erkenntnistheoretisch, benötigt die Theologie Entdeckungs- und Begründungszusammenhänge, die wesentlich durch historische Einsichten befördert werden. Dabei spielt nicht nur die Tatsache eine Rolle, dass christlicher Glaube durch seine Rückbindung an die Bibel *a priori* geschichtlich konstituiert ist. Denn die hier ausgeloteten Grenzen historischer Erkenntnis finden, wie insbesondere am Beispiel des Kohelethbuches deutlich wurde, in der biblischen Überlieferung selbst einen „Entdeckungszusammenhang“. Trotz oder gerade wegen der beispielhaft umrissenen Grenzen historischer Kritik muss also der geschichtliche Akzent aus wenigstens anthropologischen Gründen gewahrt bleiben. Gegen Franz Overbeck führen jene Grenzziehungen nicht zu einer „Hermeneutik des Unverständnisses“, sondern zu einer „Hermeneutik der Vielfalt“ möglicher Erklärungsmodelle. Diese Vielfalt oder Mehrdimensionalität stellt keineswegs in Abrede, dass den biblischen Texten und Traditionen dereinst „eineindeutige“ Sinnsetzung eignete – nur sind wir innerhalb der chronologischen und kulturellen Rahmenbedingungen im Allgemeinen nicht mehr in der Lage, jenen Sinn mit unserem kritischen Instrumentarium zweifelsfrei zu ermitteln. – Es geht also keineswegs um Beliebigkeiten! – „Eineindeutigkeit“ ist auch, vom theologischen Standpunkt aus betrachtet, nicht nötig, weil schon in der frühesten Rezeptionsgeschichte biblischer Traditionen jene Vielfalt oder Mehrdimensionalität zum Tragen kam. Doch hat die Exegese immer wieder neu die Aufgabe, die angesprochenen Grenzen zu beschreiben, und zwar auch unter Mitwirkung religionsgeschichtlicher, archäologischer und ikonographischer Methoden. Nur so kann die theologische Wissenschaft ihrer Aufgabe angemessen nachkommen, nämlich der für die Gegenwart verantworteten Rede von Gott zur Sinnstiftung in den je eigenen Lebenswelten.

Schließen möchte ich mit einem Zitat aus der Erklärung der „Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie“, die in dem bereits erwähnten Band von Schweitzer/Schwöbel abgedruckt ist und wo es heißt (a. a. O., 152): „Für die Arbeit Theologischer Fakultäten ist unter neuzeitlichen Voraussetzungen das Prinzip innerer Diskursivität als entscheidendes Merkmal anzusehen. Erkenntnisse der Theologie werden nicht charismatisch verbreitet, sondern im wissenschaftlichen Diskurs geprüft, der Kritik ausgesetzt und dann entweder verworfen oder – bis auf weiteres – als gültig anerkannt.“ Der Alttestamentler darf hinzufügen: Jener Kritik des wissenschaftlichen Diskurses hat sich die Schriftensammlung Alten Testaments je neu auszusetzen.

Wichtiger Hinweis: Viele der hier genannten Theologen sind in dem zum 111-jährigen Bestehen des Greifswalder Theologischen Studienhauses erschienenen Heft „Informationen zur theologischen Bildung“ vorgestellt. Dieses wunderschöne Heft sei dringend zur Anschaffung empfohlen!