



Ad fontes

Zu einer Theologie der offenen Quellen

MATTHIAS GOCKEL

Universität Basel

matthias.gockel@unibas.ch

Was bedeutet das protestantische Motto »zurück zu den Quellen« eigentlich für die Möglichkeit einer Open-Source-Theologie? Ist der Quellcode der Theologie, z. B. der biblische Kanon, offen, zugänglich, veränderbar?

Der Titel reizt zu Rückfragen. Was sind »offene« Quellen? Wann und für wen sind Quellen (noch) offen, wann und für wen sind sie (noch) geschlossen? Ist der Gegensatz von »offen« und »geschlossen« in diesem Fall überhaupt angemessen? Denn eine Quelle im aquarischen Sinn ist üblicherweise nicht offen oder geschlossen, sondern aktiv oder versiegt. Flüsse entspringen an der Quelle, aber diese Quelle speist sich wiederum aus anderen Ressourcen und lässt sich eigentlich nicht fassen. Digitale Quellcodes hingegen basieren auf festen, unveränderlichen Elementen. Die Metapher der offenen Quelle weist über das englische Wort *Open Source* hinaus auf eine transitorische Dynamik, die dazu anregt, sie in andere Wissensfelder einzuspeisen.

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGIE
CZETH_1 (2019) S. 51–73

DOI: <https://doi.org/10.17885/heiup.czeth.2019.1.23999>

Zuvor veröffentlicht auf PubPub: <https://doi.org/10.21428/d1d24432>

Open-Access-Lizenz CC BY-SA 4.0

Damit sind wir mitten im Thema. Denn wenn wir gut reformatorisch das Wort Gottes als Quelle der Theologie bestimmen, dann gilt, dass dieses Wort stets in menschlicher und transitorischer Gestalt auftritt, gerade wenn man mit der Barmer Theologischen Erklärung (sowie Jes 40,8; Ps 119,89 etc.) daran festhält, dass es als Wort *Gottes* »in Ewigkeit bleibt«. Doch gibt es dabei auch so etwas wie einen Quelltext? Und wer hat ihn verfasst? Die Sache ist komplizierter, als sie erscheint.

1. Open Source als Thema der Theologie

Betrachten wir zunächst die englische Wortschöpfung *open source*, die durch Entwicklungen und Bewegungen im IT-Bereich entstand.¹ Dabei ging es um technische Lösungen, die als *Free Software* oder *Open Source Software* (OSS)² nicht proprietär verwertet, sondern mit anderen Programmierern oder Entwicklern geteilt wurden, um auf diese Weise einen gesellschaftlichen Nutzen anstelle eines privaten Profits zu erzielen. Computerprogramme sollten nicht nur ausführbar, wie in kommerziellen Versionen, sondern auch lesbar, kopierbar und verbesserbar sein. Der Gedanke der freien Nutzung war dabei kein Gegensatz zum Verkauf von Softwarepaketen, solange die eigenständige Weiterarbeit am Produkt durch den Käufer gewährleistet blieb. Im Zentrum stand also nicht der kostenlose Erwerb des Produkts, sondern die Freiheit der Informationen, die erworben wurden.³

Für die Entstehung der *Open Source Communities* spielte das Internet eine zentrale Rolle. Aus der Veröffentlichung des Quellcodes des *Netscape Navigator* entstand am Ende des 20. Jahrhunderts das Mozilla-Projekt als Konkurrenz zum kommerziellen *Microsoft (Internet) Explorer*. Inzwischen kommt OSS in vielen Anwendungsbereichen zum Einsatz, z. B. in der Ressourcenplanung und im Projektmanagement oder in der Entwicklung von Tools (*MindMapping*, *Groupware* etc.) und Analysewerkzeugen (*Online Analytical Processing*, *Data Mining* etc.), die auch im wissenschaftlichen Bereich eingesetzt werden (Bioinformatik, Wirtschaftsinformatik etc.).

¹ Vgl. zur Einführung Muffatto (2006).

² Der Begriff *Open Source Software* wurde erstmals 1998 durch die *Open Source Initiative* (OSI) definiert und zuletzt 2007 aktualisiert: <https://opensource.org/osd>. Zuletzt abgerufen am 19.12.2017.

³ Vgl. dazu den Beitrag eines Protagonisten der *Free Software Bewegung*, Stallman (1999), vgl.: <http://www.oreilly.com/openbook/opensources/book/stallman.html>. Zuletzt abgerufen am 19.12.2017.

Das Phänomen *Open Source* wird oft verbunden mit einem Ansatz, der Probleme und Planungen nicht mehr einheitlich »von oben« (*top-down*), sondern vielfältig »von unten« (*bottom-up*) erfasst. Netzwerke sollen an die Stelle bürokratischer Organisationen treten. Allerdings ist umstritten, ob Netzwerke mit ihrer Flexibilität ebenso effizient funktionieren, etwa in Koordinationsprozessen, wie zentrale Organisationsformen. Gleichwohl besitzen die entsprechenden neuen Denkmodelle eine hohe Attraktivität, denn sie rücken zentrale Prozesse der modernen Welt in ein anderes Licht. Die Trennung zwischen Arbeit und Freizeit werde hinterfragt, und es entstehe eine neue Arbeitsethik mit Konnotationen wie Leidenschaft, Freiheit, Offenheit und soziale Bedeutung.⁴ Die Auswirkungen auf klassische Formen der Lohnarbeit, in der die arbeitende Person von der Ausbeutung ihrer Arbeitskraft abhängig bleibt, sind jedoch gering. Zu beachten ist außerdem, dass »offen« nicht einfach das bezeichnet, was für alle diejenigen, die über die notwendigen materiellen Voraussetzungen (Stromversorgung, Geräte, Netzanschluss) verfügen, zugänglich ist. Es müssen auch bestimmte Kenntnisse und Fähigkeiten im Umgang mit digitalen Medien vorhanden sein.

Inzwischen ist eine Fülle von Publikationen, die sich mit dieser Entwicklung aus verschiedenen Perspektiven befassen, erschienen. Neben technologisch und wirtschaftsinformatisch orientierten Arbeiten,⁵ gibt es Studien, die soziologische, ökonomische, juristische und medientheoretische Aspekte thematisieren.⁶ Theologische oder (religions-)philosophische Beiträge sind bisher selten, zeigen aber bereits, dass das Phänomen *Open Source* als anschlussfähig für ethische Modelle alternativer Gemeinschaftsformen bewertet wird.

So zielt die feministische Theologin Kate M. Ott im Anschluss an Letty Russels Modell der *just hospitality* – gerechte Gastfreundschaft als Willkommenspraktik – auf eine humanistisch-emanzipatorische Lebenshaltung mit den Leitbegriffen Gerechtigkeit, Offenheit und Inklusivität.⁷ Demgemäß besteht die *Open Source* Praktik darin, dass ein immer größer werdender Kreis von Personen zur Teilnahme an Prozessen kreativer Entwicklung eingeladen wird. Dabei geht es offenbar nicht darum, dass alle

⁴ Vgl. Muffatto (2006), vii–viii.

⁵ Vgl. Strahringer (2012).

⁶ Vgl. Deek und McHugh (2007); Strauss (2009); Dolata und Schrape (2017). An der TU Berlin wurde außerdem von 2004 bis 2008 das »Open Source Jahrbuch« herausgegeben.

⁷ Ott (2014).

dasselbe entwickeln, sondern dass man gemeinsam auf ein bestimmtes Ziel hinwirkt. Außerdem habe das Ideal der Generierung neuen, allgemein zugänglichen Wissens durch kreative, mit-teilende Kooperation positive Effekte für Forschung, Netzwerkbildung und Lehre.⁸

Tatsächlich wird das Konzept *Open Source* hier einem anderen Modell angeglichen, um damit dessen Relevanz zu untermauern. Dieselbe Strategie, allerdings mit höherer Differenzierung der konzeptionellen Elemente, verfolgt eine Deutung des Phänomens *Open Source* als Beleg für die Realisierbarkeit des seit einigen Jahren diskutierten Modells einer Theologie der Gabe.⁹

In beiden Fällen erhält der Terminus *Open Source* seine Relevanz durch Anschlüsse an die adjektivische Offenheit, während der Begriff bzw. die Metapher der Quelle und die damit verbundenen Implikationen weitgehend unbeachtet bleiben.

2. Die Ausgangsfrage

Vorweg ist eine Klärung erforderlich. Bei dem Wort »Quelle« handelt es sich um eine beliebte, in neueren Gebeten und Liedern oft verwendete Metapher für Gott und Gottes Wirken. Sie findet sich bereits in alttestamentlichen Texten, in denen Gott als »lebendige Quelle« (Jer 2,13; 17,13) oder »Quelle des Lebens« (Ps 36,10) bezeichnet wird. Im Hintergrund steht die Erfahrung der Errettung aus Todesgefahr, die vor die Wahl zwischen Leben oder Tod stellt (Dtn 30). Für die eine Wahl steht dabei die Metaphorik der Quelle, des Wegs und des Lichts, für die andere Wahl steht die Metaphorik des Durstens und Verdurstens, des Verirrens sowie der Trennung und Vernichtung.¹⁰ In heutigen Liedern und Gebeten, die Gott als Schöpfer und Quelle alles Guten preisen, ist der soteriologische Hintergrund der Lebensbewahrung allerdings oft nicht mehr erkennbar.

Im Neuen Testament ist es insbesondere das Johannesevangelium, das die Metaphorik der »Quelle« und ihre soteriologischen Implikationen aufnimmt. So spricht Jesus in Joh 3,5 von einer notwendigen Neugeburt »aus Geist und Wasser« und in Joh 7,37–39 von »Strömen lebendigen Wassers«, die von ihm ausgehen und vom Evangelisten auf die Gabe des Geis-

⁸ Ott (2014), 147–150.

⁹ Marthaller (2017).

¹⁰ Feldmeier und Spieckermann (2012).

tes gedeutet werden. Der aquarische Bildgehalt rückt dabei in den Hintergrund, während die Wahl zwischen Leben und Tod, zumindest implizit, erneut eine Rolle spielt. Denn den Geist empfangen nicht alle Geschöpfe Gottes, sondern nur die Menschen, die an Jesus glauben.

Das biblische Motiv der Quelle wird in den weiteren Überlegungen nicht eigens thematisiert. Zentral ist vielmehr die Frage nach den Quellen der (systematischen) Theologie. Metaphorische Verbindungen zwischen »Quellen« der Theologie und der »Quelle des Lebens« sollen damit aber keinesfalls ausgeschlossen werden.

Fragen wir also genauer: Was sind Quellen der christlichen Theologie und wie offen sind sie?

Das Wesleyanische Quadrilateral geht von vier grundlegenden Faktoren christlich-theologischer Reflexion aus: Schrift, Tradition, Erfahrung, Vernunft. Diese Faktoren stehen nicht einfach nebeneinander, sondern sind vielfach miteinander verbunden und nicht in demselben Maße normativ. Die ersten zwei Faktoren kann man so zusammenfassen: Die Bibel ist als heilige Schrift die verbindliche Grundlage, auf der kirchliche Bekenntnisse als Teil christlicher Traditionsbildung fußen. Diesen Satz sollten die meisten Theologen unterschreiben können. Umstritten, insbesondere zwischen evangelischen und römisch-katholischen Christen, ist dagegen bis heute die Frage der Autorität in der Traditionsbildung. Der dritte und vierte Faktor beziehen sich zurück auf die ersten beiden Faktoren. Die Schrift wird stets im Rahmen lebensgeschichtlich geprägter Haltungen und Überzeugungen ausgelegt und angeeignet, die Vernunft kommt als Maßstab subjektiver und intersubjektiver Verständigungsprozesse über Schrift, Tradition und Erfahrung ins Spiel.¹¹

Diese Zusammenhänge sollen nun im Gespräch mit klassischen Positionen neuzeitlicher evangelischer (Fundamental-)Theologie genauer beleuchtet werden und in ein Gespräch mit dem Konzept der offenen Quellen gebracht werden. In zwei Abschnitten orientieren wir uns zunächst an den Anfängen der modernen evangelischen Dogmatik, d. h. an Friedrich Schleiermacher. Dabei geht es um den Ort der Theologie sowie das Verhältnis von Schrift und Dogmatik. Anschließend nehmen wir im Anschluss an Paul Tillich die Frage nach den Quellen und Normen der Theologie genauer in den Blick.

¹¹ Zu diesem Abschnitt vgl. Deuser (2012), 36–37, der sich auf den methodistischen Religionstheologen Robert C. Neville bezieht.

3. Der Ort der Theologie

Der nordamerikanische liberal-katholische Theologe David Tracy bestimmt die Aufgaben der Theologie in der pluralistischen Moderne anhand von drei Adressat_innen oder Öffentlichkeiten: Kirche, Gesellschaft und Wissenschaft. Christliche Theologie orientiere sich nicht nur an der lebendigen Tradition einer Glaubensgemeinschaft, sondern auch an den Bereichen von Technik, Ökonomie, Politik und Kultur sowie an Diskursen und Forschungen zur Förderung wissenschaftlicher Erkenntnisse.¹²

Tracy weist den ersten Bereich (Kirche) der Systematischen Theologie zu, den zweiten Bereich (Gesellschaft) der Praktischen Theologie und den dritten Bereich (Wissenschaft) der Fundamentaltheologie. Auch wenn kein Theologe und keine Theologin permanent zu jeder Öffentlichkeit reden könnten, sind sie laut Tracy durch die Teilhabe an allen drei Bereichen geprägt und haben sie zumindest implizit stets im Blick.

Eine ähnliche Dreiteilung ist bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts, also in der vorpluralistischen Moderne bei Friedrich Schleiermacher zu finden.¹³ In seiner Enzyklopädie *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* unterteilt Schleiermacher das Fach in historische, philosophische und praktische Theologie. Trotz der Wandlungen des Wissenschaftsbetriebs und offensichtlicher Unterschiede im Blick auf die praktische Theologie, die bei Schleiermacher auf den Kirchendienst und das Kirchenregiment konzentriert ist, bleiben viele Gemeinsamkeiten mit Tracy: So umfasst die historische (Schleiermacher) bzw. systematische (Tracy) Theologie den Bereich der Dogmatik und steht damit nahe an der kirchlichen Lehr- und Bekenntnistradition. Die philosophische Theologie (Schleiermacher) bzw. Fundamentaltheologie (Tracy) bezieht sich auf andere wissenschaftliche Fächer, ohne dabei ihre Bindung an grundlegende christliche Bestimmungen aufzugeben. Und wie Tracy bietet auch Schleiermachers Ansatz eine (bis heute intensiv diskutierte) Vermittlung der kirchlichen und der wissenschaftlichen Aufgabe der Theologie.

¹² Vgl. Tracy (1981).

¹³ Man kann von einer Pluralität, aber kaum von einem »Pluralismus der Frömmigkeitsstile wie ihrer dogmatischen Reflexionsformen« zu Beginn des 19. Jahrhunderts sprechen (versus Schröder (1996), 228). Pluralismus impliziert die prinzipielle staatliche oder kirchliche Anerkennung und Gewährung von Pluralität, die es damals nicht gab.

Bekanntlich definiert Schleiermacher Theologie als *positive Wissenschaft*, die sich der »Lösung einer praktischen Aufgabe«¹⁴ widmet. Sie vermittelt bestimmte Kenntnisse und Techniken, die für die »zusammenstimmende Leitung«¹⁵ einer christlichen Kirche notwendig sind. Die Leitungsaufgabe ist nicht dirigistisch zu verstehen¹⁶ und betrifft nicht nur Konsistorien oder Landeskirchenämter, sondern jedes Gemeindemitglied, das in einem Leitungsgremium mitwirkt. Die Einheit der Theologie kommt dabei durch die gemeinsame Beziehung aller theologischen Teildisziplinen auf eine historisch existierende »Glaubensweise« und eine »bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins«¹⁷ zustande.

Als positive Wissenschaft hat die Theologie eine kritische und eine normative Funktion. Die *dogmatische* Theologie dient hauptsächlich der ersten Funktion. Ihre Aufgabe besteht darin, die in einer Kirche aktuell geltende Lehre im Zusammenhang darzustellen.¹⁸ Der Begriff »geltende Lehre«¹⁹ zeigt, dass es dabei eine Differenz zwischen gültigen und ungültigen Aussagen gibt, die von der Dogmatik abzuwägen sind. Beispiele dafür sind Schleiermachers Umformung der klassischen Zwei-Naturen-Christologie und seine problemgeschichtliche Darstellung zur Trinitätslehre. Die Darstellung des geschichtlichen Stoffs erfolgt allerdings nicht aus einer neutralen Sicht, sondern aus der Perspektive des konstitutiven Prinzips der Theologie. Das Ziel besteht darin, mit Hilfe der genauen Kenntnis der gegenwärtigen Situation »richtig und angemessen« auf »gesunde« und »kranke« Entwicklungen einzuwirken.²⁰ Dabei strebt die Darstellung eine Balance zwischen festen und beweglichen Elementen an; sie ist orthodox, indem sie allgemein Anerkanntes und dessen »natürliche Folgerungen« affirmiert, doch um der Beweglichkeit des Lehrbegriffs willen berücksichtigt sie ebenfalls heterodoxe Aussagen.²¹ Diese sind indes zu unterscheiden von den »natürlichen«²² christlichen Häresien, die in der Einleitung zur

¹⁴ Schleiermacher (1998), § 1, 140.

¹⁵ Schleiermacher (1998), § 5, 142.

¹⁶ Vgl. Albrecht (2011), 100 Anm. 486.

¹⁷ Schleiermacher (1998), § 1, 139.

¹⁸ Vgl. Schleiermacher (1998), § 97, 177.

¹⁹ Schleiermacher (2003), § 19, 143.

²⁰ Schleiermacher (1998), § 81, 171.

²¹ Schleiermacher (1998), § 203, 212. Er wendet sich scharf gegen die »knechtische Bequemlichkeit, welche alles, woran sich Viele erbauen, stehen lassen will, wenn es sich auch mit den Grundlehren unseres Glaubens nicht verträgt« (a.a.O., § 203, 213).

²² Schleiermacher (2003), Bd. 1, § 22, 155. 158.

Glaubenslehre als Dokerismus, Nazoräismus bzw. Ebionitismus, Manichäismus und Pelagianismus typisiert werden.²³

Um den Wahrheitsanspruch dogmatischer Aussagen zu beurteilen, ist es notwendig, normative Kriterien zu benennen. Darin besteht die Aufgabe der *philosophischen* Theologie, die auf diese Weise zur kritischen Orientierung der christlichen Lehre beiträgt. Das geschieht durch die Bestimmung des eigentümlichen Wesens des Christentums im Unterschied zu anderen Glaubensgemeinschaften. Die philosophische Theologie nimmt ihren Ausgangspunkt »über dem Christenthum in dem logischen Sinne des Wortes.«²⁴ Dabei geht es aber nicht um einen neutralen Standpunkt *außerhalb* des Christentums, denn die Bestimmung des eigentümlichen Wesens impliziert bereits Urteile über den »Entwicklungswert der einzelnen Momente« der Geschichte des Christentums sowie über »Gesunde[s]« und »Krankhafte[s]«.²⁵

In der *Glaubenslehre* setzt Schleiermacher die Richtlinien seiner Enzyklopädie um, indem er der dogmatischen Darstellung »Lehnsätze« aus der Ethik (zum Begriff der Kirche), aus der Religionsphilosophie (zur Verschiedenheit frommer Gemeinschaften) und aus der Apologetik bzw. philosophischen Theologie (zum Wesen des Christentums) vorschaltet.²⁶ Diese resultieren in der bekannten Definition, das Christentum sei eine »monotheistische Glaubensweise« und unterscheide sich von anderen solchen Glaubensweisen »wesentlich« dadurch, dass »alles in [ihr] bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.«²⁷ Ferner sei die einzige Art, »an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten«²⁸, der Glaube an Jesus als den Erlöser.

Die Bestimmung der Theologie in der Einleitung zur *Glaubenslehre* gehört noch nicht zur Dogmatik, sie ist aber gleichwohl ein Stück theologischer Praxis und keine vor-theologische Bestimmung zur Sicherstellung des wissenschaftlichen Status der Theologie. Sie grenzt sich ab von einer rationalen Theologie als spekulativer Wissenschaft, die zwar auf »Gott« bezogen wäre, dabei aber weder den funktionalen noch den geschichtlichen Aspekt

²³ Der Supernaturalismus neige dabei zum Dokerismus und Manichäismus, der Rationalismus zum Ebionitismus und Pelagianismus (a.a.O., 160).

²⁴ Schleiermacher (1998), § 33, 152.

²⁵ Schleiermacher (1998), § 65, 164.

²⁶ Vgl. Schleiermacher (1998), §§ 21–24, 148–149.

²⁷ Schleiermacher (2003), Bd. 1, § 11, 93.

²⁸ Schleiermacher (2003), Bd. 1, § 14, 115.

berücksichtigte.²⁹ Von einer »Auslieferung« der Theologie an einen »allgemeinen Wissenschaftsbegriff«³⁰ sollte man daher nicht sprechen. Mit der Bestimmung des Wesens des Christentums als Beziehung aller Glaubenssätze auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung formuliert Schleiermacher eine ebenso markante wie eigenständige theologische Norm. Die Evaluation christlicher Lehre im Licht dieser Norm wird nicht an andere Wissenschaften delegiert, sondern bleibt die gemeinsame Verantwortung der dogmatischen und der philosophischen Theologie.³¹

4. Die Aufgabe der Dogmatik und die Stellung der Schrift

Die Aufgabe der Dogmatik besteht für Schleiermacher in der »logisch geordneten Reflexion«³² christlich-frommer Gemütszustände, wie sie sich in Glaubenssätzen darstellen.³³ Dogmatische Sätze sind ebenfalls Glaubenssätze, doch sie unterscheiden sich von den Sätzen christlicher Verkündigung und Dichtung durch ihren darstellend belehrenden Charakter, sowie durch das Bestreben, einen möglichst hohen Grad an Bestimmtheit zu erzielen.³⁴ Dogmatische Sätze haben zudem einen kirchlichen und einen wissenschaftlichen Wert. Der kirchliche Wert besteht im Bezug auf die frommen Gemütszustände und vor allem diejenigen »Lebensmoment[e]«, in denen das »höhere« Selbstbewusstsein und die unterschiedlich ausgeprägte »Beziehung auf Christum als Erlöser« den bestimmenden Faktor bilden.³⁵ Der wissenschaftliche Wert besteht in der begrifflichen Bestimmtheit und gedanklichen Kohärenz sowie der »Fruchtbarkeit«³⁶ im Hinblick auf eine sinnvolle Gesamtsystematik.

²⁹ Vgl. Schleiermacher (1998), § 1, 140.

³⁰ Barth (1932) KD I/1, 9.

³¹ H. Fischer bemerkt, dass Schleiermachers Einordnung der Dogmatik in die Historische Theologie, im Unterschied zur Philosophischen und Praktischen Theologie, als zu eng kritisiert wurde, weil es in der Dogmatik auch um Wahrheits- und Normfragen geht (Fischer (2001), 74). Gleichwohl ist zu bestreiten, dass Schleiermacher die Dogmatik im Rahmen der Historischen Theologie nur als »empirische Geschichtskunde« (a.a.O., 79) verstand. Denn in der Dogmatik geht es immer auch um die kritische Prüfung aktuell geltender Lehrsätze.

³² Schleiermacher (2003), Bd. 1, § 16, 133.

³³ Vgl. Schleiermacher (2003), Bd. 1, § 15, 127–130.

³⁴ Vgl. Schleiermacher (2003), Bd. 1, § 16, 130–133. In diesem Zusammenhang plädiert er für die scheidung-friedliche Trennung dogmatischer und philosophischer Sätze (a.a.O., 135).

³⁵ Schleiermacher (2003), Bd. 1, § 17, 136.

³⁶ Schleiermacher (2003), Bd. 1, § 17, 138.

Entsprechend der Wesensbestimmung des Christentums betrachtet die Dogmatik alle Lehraussagen in der Perspektive des Glaubens an Jesus und die in ihm vollbrachte Erlösung. Der *christliche* Charakter dogmatischer Sätze entsteht durch die Übereinstimmung mit dem Neuen Testament.³⁷ Der spezifisch *evangelische* Charakter wird durch die Differenz zum römischen Katholizismus ermittelt.³⁸

Im Lehrstück von der Heiligen Schrift entfaltet Schleiermacher diese Überlegungen. Zunächst betont er, dass die Schrift nicht als Begründung des Glaubens an Christus verstanden werden solle. Vielmehr müsse der Glaube bereits vorausgesetzt werden, damit der Schrift ein besonderes Ansehen zugesprochen wird. Die im Protestantismus gebräuchliche Rede von der Schrift als »Quelle« des Glaubens sei missverständlich und bedürfe der Differenzierung. Sie ist laut Schleiermacher angemessen, wenn man den Begriff des Glaubens nicht als ein durch die Schrift hervorgerufenes Ursprungsgeschehen, sondern als Hinweis auf geschichtlich existierende Glaubensweisen innerhalb der christlichen Gemeinschaften versteht. Gründete der Glaube auf das äußere Ansehen der Schrift, dann müsste dieses Ansehen mit Gründen der Vernunft erwiesen werden. Das würde jedoch zu unzulässigen Abstufungen innerhalb der Glaubensgemeinschaft führen; diejenigen Personen, die für den »kritischen und wissenschaftlichen Verstandesgebrauch« weniger begabt sind, würden ihren Glauben »nur aus der zweiten Hand« aufgrund der Autorität der »Sachkundigen« empfangen, aber das widerspräche dem evangelischen Verständnis von der »Gleichheit der Christen« im Hinblick auf den »eigentlich selig machenden Glauben«³⁹. Außerdem wäre es dann möglich, nur durch die Anerkennung der Schrift, ohne das Bewusstsein der »Erlösungsbedürftigkeit« und damit ohne »Buße und Sinnesänderung«, zum Glauben zu gelangen, und das sei nicht der lebendige Glaube in der »wahren Lebensgemeinschaft mit Christo«. Entscheidend für die Autorität der Schrift ist also nicht ihre äußere Beschaffenheit, sondern ihre den Glauben weckende Bezeugung des unmittelbaren Eindrucks der »geistigen Wirkungen Christi«, und daher bezeichnet Schleiermacher die Schrift auch als »auf uns gekommene Predigt«.⁴⁰ Problematisch ist an dieser Stelle allerdings die Beschrän-

³⁷ Vgl. Schleiermacher (2003), Bd. 1, § 27, 175–176. Das Alte Testament hingegen sei für die Dogmatik nur eine »überflüssige Autorität« (a.a.O., 179).

³⁸ Vgl. Schleiermacher (2003), Bd. 1, §§ 23–24, 160–169.

³⁹ Schleiermacher (2003), Bd. 2, § 128, 316–317. Vgl. a.a.O., 320: »nur auf Autorität glauben«.

⁴⁰ Schleiermacher (2003), Bd. 2, § 128, 317.

kung des glaubenden Umgangs mit der Schrift auf den Akt des *Lesens*, ohne Berücksichtigung des *Hörens* des Schriftworts in der Verkündigung.

Die »heiligen Schriften des Neuen Bundes« sind für Schleiermacher das »erste Glied«⁴¹ und die Norm aller Darstellungen des christlichen Glaubens. Schleiermachers Beschränkung auf das Neue Testament gründet in der damaligen Unkenntnis der komplexen Geschichte der Entstehung des Christentums innerhalb des »formativen Judentums« (J. Neusner) sowie in einem hierarchischen Modell der Religionsgeschichte.⁴² Demnach bilde das Christentum die höchste Stufe der drei monotheistischen Glaubensweisen. Menschliche Frömmigkeit habe in der lebendigen Gotteserkenntnis Christi und der stetigen Kräftigkeit und Dominanz seines Gottesbewusstseins in allen Lebenssituationen, d. h. seiner sündlosen Vollkommenheit,⁴³ ihren Höhepunkt und ihr endgültiges Ideal erreicht. Die Dogmatik habe daher »jüdische« und »heidnische« Vorstellungen und Maximen möglichst umfassend auszuschneiden, da sie einen »verunreinigenden Einfluss« ausübten und im »Widerspruch [...] gegen den christlichen Geist«, der seinen Ursprung im »Geist des Lebens und der Lehre Christi«⁴⁴ hatte, stünden.⁴⁵

Von daher gelangt Schleiermacher zu einer Bejahung der Lehre von der Inspiration des Neuen Testaments und dessen Kanonisierung, insofern es sich bei diesen Prozessen um einen Teil der apostolischen Wirksamkeit bildete: »Das Reden und Schreiben der vom Geist getriebenen Apostel war [...] ein Mittheilen aus der göttlichen Offenbarung in Christo.«⁴⁶ Dieser Vorgang könne indes nicht wissenschaftlich rekonstruiert werden, und da-

⁴¹ Schleiermacher (2003), Bd. 2, § 129, 320.

⁴² Vgl. Schleiermacher (2003), Bd.1, §§ 7–10, 60–93. Vgl. dazu aus heutiger Sicht einfürend Schäfer (2010).

⁴³ Vgl. Schleiermacher (2003), Bd. 2, § 94, 52–58.

⁴⁴ Schleiermacher (2003), Bd. 2, § 129, 322. Das betrifft vor allem die Gotteslehre. Hier gelte es anthropomorphe und »sinnliche« Vorstellungen »unschädlich« zu machen, damit es nicht zum Rückfall in die »Vielgötterei« kommt (Schleiermacher (2003), Bd. 1, § 50, 301). Zur Gesamtproblematik vgl. Blum (2010).

⁴⁵ Im Hintergrund steht eine präsentisch geprägte Soteriologie und Pneumatologie, die auch die als »Zusatz« formulierte systematische Begründung der Exklusion des Alten Testaments bestimmt. Vgl. Schleiermacher (2003), Bd.2, § 132, 337–341. Schleiermacher merkt an, dass viele Christen einen Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament annehmen, und meint dass »selbst die edelsten Psalmen doch immer etwas enthalten, was sich die christliche Frömmigkeit nicht als ihren reinsten Ausdruck aneignen kann« (a.a.O., 339). Er übersieht jedoch, dass sich dasselbe Problem auch bei neutestamentlichen Texten stellen kann.

⁴⁶ Schleiermacher (2003), Bd. 2, § 130, 325.

her gelten für die »heiligen Bücher«⁴⁷ dieselben hermeneutisch-kritischen Regeln wie für alle anderen Texte.

Neben seiner Funktion als Maßstab des christlichen Glaubens ist das Neue Testament die zureichende »Norm für die christliche Lehre«⁴⁸. Dabei hat Schleiermacher einerseits die Einwirkung der apostolischen Schriften auf die Bildung christlicher Leitgedanken und Zweckbegriffe, andererseits die Formgebung »für unsere religiöse Gedankenerzeugung« im Blick. Das Neue Testament sei der »regelgebende Typus« dieser Produktionen, an dem jede von der Wirksamkeit des Geistes durch die Schrift unabhängig entstandene »Gedankenerzeugung« zu prüfen sei, und bemerkenswerterweise setze auch die wissenschaftlich-systematisierende Glaubensdarstellung voraus, dass die Autoren und Autorinnen sich dem »in der Schrift wirksamen Geist [als] Organe« zur Verfügung stellen.⁴⁹ Insgesamt bewährten dogmatische Sätze sich durch die Zurückführung ihres Gehalts auf das Neue Testament und durch die Zusammenstimmung ihres »wissenschaftlichen Ausdrucks mit der Fassung verwandter Sätze.«⁵⁰

Insgesamt entwirft Schleiermacher ein differenziertes Bild der Dogmatik, das durch seine Sensibilität für die theologische Verantwortung gegenüber der kirchlichen und wissenschaftlichen Öffentlichkeit auch heute noch relevant ist. Dabei weist er der Schrift eine phänomenologische Rolle als »Quelle« des Glaubens zu. Das Wort »Glaube« bezeichnet kein durch die Schrift hervorgerufenen Ursprungsgeschehen, sondern bezieht sich auf geschichtlich existierende Glaubensweisen und Gemeinschaften, in denen die Schrift kontinuierlich als »Quelle« zur Orientierung im Glaubensleben dient. Außerdem bezeichnet Schleiermacher die Schrift – gut evangelisch – als Maßstab und Norm christlicher Lehre.

5. Quellen, Medium und Norm der systematischen Theologie

Zu den Vorzügen von Paul Tillichs Entwurf gehört seine Differenzierung zwischen Quellen und Normen der systematischen Theologie.

Die Grundlage christlicher Theologie als Ganzer ist für Tillich, wie für Karl Barth, die christliche Verkündigung, die er als »Substanz« und »Krite-

⁴⁷ Schleiermacher (2003), Bd. 2, § 130, 327.

⁴⁸ Schleiermacher (2003), Bd. 2, § 131, 331.

⁴⁹ Schleiermacher (2003), Bd. 2, § 131, 335–336.

⁵⁰ Schleiermacher (1998), § 209, 214.

rium« theologischer Aussagen bezeichnet.⁵¹ Deren »Botschaft« ist stets lokalisiert in einer »Situation«, die durch »das schöpferische Selbstverständnis« der menschlichen Existenz und gesellschaftliche Umstände geprägt ist; die theologische Reflexion gilt dem durch diese Umstände hervorgebrachten »geistig-kulturellen Gesamtausdruck« und dessen Deutungen.⁵²

Als besonderen methodischen Ort nennt Tillich den theologischen Zirkel, durch den sich die Theologie als Wissenschaft von einem nur empirisch-induktiven oder metaphysisch-deduktiven Verfahren unterscheidet. Zu diesem Zirkel gehören vier Faktoren: individuelle Erfahrung, traditionelle Wertungen, das persönliche Bekenntnis und die »konkrete Überzeugung« des Theologen und der Theologin als »Glied der christlichen Kirche«.⁵³ Eine Person befindet sich innerhalb des theologischen Zirkels, wenn sie die christliche Botschaft als ihr letztes Anliegen erkennt und anerkennt.⁵⁴

Alle theologischen Sätze müssen daher ihren Gegenstand so erfassen, dass dieser »über unser Sein oder Nichtsein entscheidet.«⁵⁵ Dieses Sein umfasst »das Ganze der menschlichen Wirklichkeit, die Struktur, den Sinn und das Ziel der Existenz«, die entweder »verloren gehen« oder »gerettet werden«.⁵⁶ Während die Philosophie sich mit der Gestalt des »Seins an sich« befasst, widmet die Theologie sich der Frage nach dem »Sinn des Seins für uns.«⁵⁷ Der Bezug auf die Alternative von Sein oder Nichtsein impliziert, dass die Theologie (nicht nur, aber auch) ontologisch denken und fragen muss, um der Wirklichkeit gerecht zu werden. Anders als im Fall der Philosophie ist ihre Erkenntnisquelle – auch in ihrer Antwort auf ontologische Fragen – aber kein universaler Logos, sondern der Logos,

⁵¹ Tillich (1984a), 14. Laut Barth besteht die Aufgabe der Dogmatik in der kritischen Prüfung der Übereinstimmung zwischen der Verkündigung des Evangeliums in menschlichen Worten und der Offenbarung Gottes, wie sie in der Schrift bezeugt wird. Dabei unterscheidet er grundsätzlich zwischen christlicher Rede von Gott – ob als Verkündigung oder als Dogmatik – und Gottes eigenem Wort (vgl. Barth (1932) KD I/1). Tillich betont ebenfalls diese Unterscheidung, wobei für ihn die Verkündigung – im Zusammenspiel von »Botschaft« und »Situation« – stärker normierend auf die Dogmatik wirkt, während für Barth die Dogmatik stärker normierend auf die Verkündigung wirkt (oder wirken sollte).

⁵² Tillich (1984a), Bd. 1, 10.

⁵³ Tillich (1984a), Bd. 1, 17. »Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche« (a.a.O., 9).

⁵⁴ Vgl. Tillich (1984a), 18. »Letztes Anliegen« oder »das, was uns unbedingt angeht«, entspricht dem englischen Begriff *ultimate concern* und ist für Tillich die »abstrakte Übertragung« des Ersten Gebots (a.a.O., 19).

⁵⁵ Tillich (1984a), 21.

⁵⁶ Tillich (1984a), 22.

⁵⁷ Tillich (1984a), 30.

der »Fleisch wurde« und sich in einem bestimmten historischen Ereignis offenbarte.⁵⁸

Die besondere Aufgabe der *systematischen* Theologie besteht für Tillich darin, den christlichen Glauben nicht nur auszulegen – das ist die Aufgabe *aller* theologischen Disziplinen – sondern dessen Inhalte zu erklären, auch zur kritischen Prüfung des kirchlichen Selbstverständnisses. In drei Abschnitten erläutert Tillich sodann (1) die *Quellen* der systematischen Theologie, (2) das *Medium*, durch das sie aufgenommen werden und (3) die *Norm*, nach der sie verwendet werden.

1. Zu den *Quellen* rechnet Tillich zuerst und grundlegend die Bibel, wobei er mit einem weiteren und einem engeren Schriftverständnis operiert. Als Altes und Neues Testament enthält die Bibel das ursprüngliche Zeugnis von Menschen, die am Offenbarungsgeschehen partizipierten. Speziell als Neues Testament dokumentiert sie das Zeugnis derjenigen Personen, die am Geschehen der *endgültigen* Offenbarung und damit am Urereignis des christlichen Glaubens teil hatten. Dieses Geschehen wird die »Erscheinung des Neuen Seins in Jesus als dem Christus«⁵⁹ genannt. Durch die Annahme der endgültigen Offenbarung wurden diese Zeugen und ihr Zeugnis ein Teil dessen, das sie bezeugten. Gemeinsam mit anderen Disziplinen der historischen Theologie erschließt die existentiell verfahrensbiblische Theologie die Bibel der systematischen Theologie. Dabei warnt Tillich vor einer Gleichsetzung der Bibel mit dem Wort Gottes, betont aber zugleich, dass die Bibel durch die Rezeption der Zeugen an der Offenbarung und damit am Wort Gottes teil hat.⁶⁰ Eine umfangreichere Quelle ist die Religions- und Kulturgeschichte, beginnend mit der Sprache und der sozial-kulturellen Prägung des Theologen und der Theologin. Dabei kommt den in Kultur und Religion angelegten existentiellen Fragen eine herausragende Stellung zu, denn die Theologie solle auf diese Fragen eine Antwort geben.

⁵⁸ Tillich (1984a), 32.

⁵⁹ Tillich (1984a), 51.

⁶⁰ »Die Bibel ist ›Wort Gottes‹ in einem doppelten Sinn. Sie ist die Urkunde der letztgültigen Offenbarung, und sie hat selbst teil an der letztgültigen Offenbarung, deren Urkunde sie ist« (Tillich (1984a), 188). Dementsprechend heißt es in Band 2, das Neue Testament sei ein »integrierender Bestandteil des Ereignisses, das es bezeugt. Es repräsentiert die aufnehmende Seite jenes Ereignisses und bezeugt seine faktische Seite« (Tillich (1984b), 128).

2. Das *Medium* für die Vermittlung der Quellen ist die Erfahrung, welche die Quellen zum Sprechen bringt. In Abgrenzung zu Schleiermacher und der lutherischen Erfahrungstheologie (J. C. K. Hofmann, F. H. R. Frank) meint Tillich, systematische Theologie könne ihre Inhalte nicht einfach aus dem frommen Bewusstsein oder der Wiedergeburt ableiten. Denn das Ereignis, auf das der Glaube gründe, sei »nicht aus der Erfahrung abgeleitet«, sondern »gegeben in der Geschichte«: Jesus (als) der Christus. Die Erfahrung ist also nicht selber die Quelle, sondern immer Medium, durch das die Inhalte der systematischen Theologie »existentiell empfangen werden«⁶¹. Als Medium ist sie immer wieder an dem einzigartigen Inhalt oder Grund des Glaubens zu messen. Das »Ereignis« Jesus (als) der Christus bleibt daher »in seiner Konkretheit die Norm für jede religiöse Erfahrung«.⁶²
3. Von daher bestimmt Tillich auch die *Norm* der *systematischen Theologie*. Dabei setzt er andere Akzente als die reformatorische und die liberale Theologie. Denn den modernen Menschen bewege nicht die Frage nach dem gnädigen Gott und der Vergebung der Sünden (Reformation) oder nach der religiösen Persönlichkeit und der Christianisierung von Kultur und Gesellschaft (liberale Theologie), sondern die Frage der Selbstentfremdung und ihrer Überwindung, also die Frage der Wirklichkeit der Versöhnung und Wiedervereinigung, der schöpferischen Kraft, des Sinns und der Hoffnung, d. h. des »Neuen Seins«. In der Affirmation der Offenbarung dieses »Neuen Seins« in Jesus (dem) Christus folgt er der Reformation, in der Differenzierung zwischen der Bibel als Quelle und Jesus (dem) Christus als Norm der Theologie folgt er der modernen evangelischen Theologie. *Die Bibel ist demnach nicht selbst die Norm, sondern sie verdankt ihre Normativität der Botschaft, die den Inhalt der Norm oder die materiale Norm darstellt.* Die Herleitung der materialen Norm aus der Bibel geschieht dabei in der Begegnung von Kirche und biblischer Botschaft.⁶³

Tillich nimmt also eine zweifache Unterscheidung vor: erstens zwischen Quelle und Norm und zweitens zwischen der Norm und ihrem Inhalt, den

⁶¹ Tillich (1984a), 53.

⁶² Tillich (1984a), 57.

⁶³ Vgl. Tillich (1984a), 62–63.

er mit dem Grund des Glaubens identifiziert. Doch hinsichtlich der Bibel als »Quelle« und ihrem Verhältnis zur theologischen »Norm« bleiben gewisse Unklarheiten. Die Bibel ist einerseits die Grundlage der normierenden Botschaft, andererseits verleiht diese Botschaft der Bibel erst ihren besonderen Rang, ihre Normativität. Tillich betont weiterhin, dass die Erfahrung der Kirche in der Begegnung mit der Bibel keineswegs den Inhalt der Norm, d. h. die biblische Botschaft, hervorbringe. Die Erfahrung der Kirche sei vielmehr, wie jede Erfahrung, das *Medium*, mit dem die Botschaft aufgenommen und ausgelegt werde.

Die zentrale Frage lautet also: Was macht die Norm zur Norm?⁶⁴ Ist es ihr »Inhalt« oder die »Erfahrung« des Inhalts oder beides zugleich? Hier wäre genauer zu differenzieren zwischen Inhalt und Grund der Norm. Tillich betont ja, dass der Grund des Glaubens – und damit auch der Botschaft – gegeben und damit *vorgegeben* ist. Der Inhalt der Norm mag aus der Begegnung von Kirche und Bibel entstehen, wenn die »Situation« von der »Botschaft« getroffen wird. Doch der Grund der Norm liegt dieser Begegnung stets voraus. Wären Inhalt und Grund identisch, dann läge es nahe, die Bibel als solche aufgrund ihres schriftlichen Inhalts zur Norm zu erklären. Doch Tillich zielt gerade darauf, dass die Bibel für die Dogmatik in *indirekter* Weise normativ ist. Sie ist nicht selber die Quelle des Lebens, sondern bewahrt das Zeugnis von dieser Quelle. Mit Barth gesprochen ist sie als »geschriebener Hinweis auf das gehörte Wort Gottes« das besondere »Zeichen des Zeichens Jesu Christi« oder »das Zeugnis des Zeugnisses« der Propheten und Apostel.⁶⁵

6. Zum Abschluss

Kehren wir zurück zum Ausgangspunkt. Das Wesleyanische Quadrilateral benennt vier Faktoren theologischer Lehre: Schrift, Tradition, Erfahrung und Vernunft. Handelt es sich dabei um vier »Quellen«? Unsere Darlegungen legen nahe, dass diese Redeweise zu undifferenziert bleibt.

Wichtig ist außerdem, ob man das Wort »Quelle« im weiten, beschreibenden Sinn, wie Tillich, oder im engen, normativen Sinn versteht. Im ersten Fall ist die Bibel die erste, aber nicht die einzige »Quelle«, denn auch der Religions- und Kulturgeschichte kommt eine wichtige Rolle zu.

⁶⁴ »Die Norm entwickelt sich im Medium der Erfahrung, ist aber zugleich Kriterium der Erfahrung« (Tillich (1984a), 65). Bleibt die Norm der Erfahrung also vorgängig?

⁶⁵ Vgl. Barth (1938) KD I/2, 649f.

Darin liegt trotz der benannten Unklarheiten eine Stärke, da die Rede von der Schrift als »Quelle und Norm« zu einer Identifizierung von Schrift, Dogmatik und Offenbarung führen kann. Tillich hält ja daran fest, dass der Schrift eine vorrangige Rolle in der Bestimmung der theologischen Norm zukommt. Und auch Barth betont, gegen jeden Biblizismus, dass der Schrift die normative Funktion nicht aus eigener Kraft zukomme. Normierend ist nicht die Schrift als solche, sondern das von ihr dargebotene Zeugnis von Gottes Offenbarung in Jesus Christus.⁶⁶ *In diesem Sinn* ist sie der Maßstab der christlichen Verkündigung.⁶⁷ Zusammenfassend gesagt: Jesus Christus selbst in der Kraft seines Heiligen Geistes ist die Quelle, die Schrift ist aufgrund ihres Zeugnisses von Jesus Christus das Kriterium der Gotteserkenntnis und damit auch Kriterium wahrer theologischer Rede von Gott.⁶⁸ Tillichs Position, einschließlich seiner Bestimmung der Erfahrung als Medium, durch das die »Quelle« zu uns spricht, ist mit dieser Grundüberzeugung Barths durchaus vereinbar.

Für Barth besteht die Aufgabe der Dogmatik in der kritischen Prüfung der Übereinstimmung zwischen der Verkündigung des Evangeliums in menschlichen Worten und der in der Schrift bezeugten Offenbarung Gottes. Diese Übereinstimmung nennt er das »Dogma«, das aber kein Lehrsatz, sondern die bestimmende Mitte aller dogmatischen Sätze ist. Als eschatologischer Begriff bleibt es grundsätzlich unterschieden von der Offenbarungswahrheit.⁶⁹ Wie die Verkündigung kann daher auch die Dogmatik die Wirklichkeit, auf die sie hinweist, nicht direkt beschreiben; sie

⁶⁶ Barth spricht oft von der Bibel als »Quelle und Norm«. Genau genommen sind für ihn jedoch die Offenbarung oder das Wort Gottes die Hauptquelle christlicher Verkündigung sowie theologischer Erkenntnis und Lehre (vgl. Barth (1932) KD I/1, 320; Barth (1938) KD I/2, 146.197; Barth (1942) KD II/2, 164 etc.).

⁶⁷ Dass es dabei um eine Macht- und Wahrheitsfrage geht, kommt mustergültig in der ersten These der Barmer Theologischen Erklärung zum Ausdruck: »Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen«.

⁶⁸ Vgl. Barth (1959) KD IV/3, 592. Dabei ist eine Akzentverschiebung innerhalb der Kirchlichen Dogmatik zu beachten. Während die Prolegomena durch die Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes als Offenbarung, Schrift und Verkündigung bestimmt sind, konzentrieren sich die Folgebände immer stärker auf Jesus Christus als das (eine) Wort Gottes.

⁶⁹ Barth (1932) KD I/1, 280–285. Die Differenzierung zwischen dem Dogma und der Offenbarungswahrheit entspricht der zwischen *ratio fidei* und *ratio veritatis* in Barths Anselm-Interpretation. Vgl. Barth (2002), 45.

nimmt keinen Standpunkt »oberhalb von Verkündigung und Bibel«⁷⁰ ein. In beiden Fällen bleibt das Kriterium theologischer Wahrheit der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen.⁷¹ Ähnliches gilt für die Schrift. Als hybrider Kanon⁷² ist sie nicht unmittelbare, sondern vermittelte Norm und daher nicht *norma normans*, wie im klassischen Protestantismus, sondern *norma normata*.⁷³ Zwischen Zeugnis und Bezeugtem bleibt eine generische und nicht nur spezifische Differenz. Es gibt keinen Begriff, in welchem »Zeugnis und Bezeugtes wie unterschiedliche Arten einer identischen Gattung zusammengefasst werden können.«⁷⁴ Die Abweisung der Zusammenfassung im Begriff impliziert jedoch *keine Unbestimmtheit der Beziehung* zwischen Zeugnis und Bezeugtem.

Auch das Bekenntnis zu Jesus (dem) Christus ist demnach nicht der »Quellentext« selber, sondern eine theologische Regel, wie über die »Quelle«, den auferweckten Gekreuzigten, zu reden ist. Paradigmatisch dafür steht die Pfingstgeschichte, in der nicht alle dasselbe hören, sondern alle die Verkündigung der Apostel verstehen können, »jeder in seiner eigenen Sprache« (Apg 2,6). Was dabei gesagt wird, bleibt unausgesprochen bzw. ungeschrieben. Die anschließende Pfingstpredigt des Petrus deutet das Geschehene, ohne es zu repetieren.

Diese Relativierungen eröffnen der Theologie einen weiten Raum, in dem ihre Fragen und Antworten zu einem lebendigen Gespräch werden.⁷⁵ In diesem Sinne sollte evangelische Theologie den Begriff des *Open-Access* stark machen, denn dieser vermeidet den Essentialismus eines feststehenden Quellcodes im Begriff *Open Source*. Der Ansatz des offenen Zugangs zu den Quellen berücksichtigt dabei drei wichtige Einsichten: 1. Das Wort des Evangeliums ist kein theologisches Prinzip, sondern eine Kraft Gottes (vgl. Röm 1,16), die auf die Rettung der Menschen zielt;⁷⁶ 2. die heutigen

⁷⁰ Barth (1932) KD I/1, 273. »Christian discourse is reality-depicting without claiming to be directly descriptive« (Dalferth (2001), 116). Zum »integrierten« Typus der Prolegomena Barths im Unterschied zum »rahmentheoretischen« Typus vgl. Theißen (2015), 12–20.

⁷¹ Das wird betont von Helmer (2014), 77–81, bleibt aber unterbelichtet bei Theißen, der meint, Barths Dogmatik wolle »ohne Umschweife Gottes Wort zur Sprache [...] bringen« (Theißen (2015), 109).

⁷² Vgl. zu dieser Formulierung Loader (2008), hier 247.

⁷³ Vgl. Jenson (1999), 28. Jenson vermeidet allerdings Barths eschatologischen Dogmenbegriff zugunsten eines Verständnisses des Dogmas – und der wenigen Dogmen, die tatsächlich die Qualifikation »Dogma« verdienen (a.a.O., 17) – als irreversibler Glaubensregel (vgl. a.a.O., 36).

⁷⁴ Geyer (2003), hier 272.

⁷⁵ Vgl. Helmer (2014), 79: »Dogmatic theology [...] remains an open inquiry throughout«.

⁷⁶ Vgl. Wick (2017), hier 224.

Adressaten der christlichen Schriftverkündigung sind ein »integrierender Bestandteil des von den neutestamentlichen Schriften bezugten Ereignisses und somit ein Bestandteil der Schrift selbst«⁷⁷; 3. die Schrift bedarf nicht nur fortwährender Auslegung, sondern hinterfragt auch eingespielte hermeneutische Hierarchien. Die neuere Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie legt den Eindruck nahe, dass die akademisch-universitäre Schriftauslegung an die Stelle des römisch-katholischen Lehramts getreten ist und sich zur letzten Instanz des »richtigen« Bibelverständnisses bzw. der Wahrheitsfrage stilisiert hat. Damit kommt es aber nur zu einer Verschiebung der Autoritäten, und der »Zaun um die Bibel«, den Luther mit seinem kirchenkritischen Beharren auf dem Primat der Schrift eigentlich abbauen wollte, bestünde immer noch.⁷⁸

Der hier favorisierte Ansatz betont daher das Recht aller Glaubenden, ihre »geschöpflichen intellektuellen wie emotionalen Potentiale für die Bibelauslegung fruchtbar werden zu lassen.«⁷⁹ Daraus folgt die weitere Aufgabe, nicht nur wohlwollend – ob als kirchliches Leitungsorgan oder theologische Fachperson – für, sondern *mit* den Benachteiligten zu sprechen und die Bibel zu lesen.⁸⁰ Erst die Kontextualisierung biblischer Texte im täglichen Leben der Rezipienten führt das reformatorische Schriftverständnis an sein Ziel. Das *gemeinsame* Lesen, Sprechen und Hören ist die notwendige Ergänzung der »Bibellectüre der einzelnen Christen«⁸¹ und kann zu neuen Einsichten, etwa im Blick auf strukturelle Sünde oder die gesellschaftliche Stellung von Frauen, führen.⁸² Grundsätzlich geht es um eine neue Begegnung mit biblischen Texten, in welche die komplexe Weltenerfahrung der Lesenden integriert wird.

Dass diese Praxis im Milieu sozial marginalisierter Gemeinden in Südafrika andere *readings* hervorbringt als in bürgerlich-volkskirchlichen Milieus

⁷⁷ Körtner (2009), 44. Zu klären wäre allerdings, ob das von den neutestamentlichen Schriften bezugte Ereignis auch die alttestamentlichen Schriften umfasst.

⁷⁸ Vgl. Alkier (2017), hier 17.

⁷⁹ Vgl. Alkier (2017).

⁸⁰ Vgl. West (1999).

⁸¹ Körtner (2010), 66. In der reformatorischen Theologie ging es nicht darum, dass der Glaube durch das Lesen der Schrift geweckt wird, auch wenn dies immer wieder behauptet wird. Die durch die Reformation(en) angestoßene Alphabetisierung zeitigte erst im späten 16. Jahrhundert erste Wirkungen. Zuvor konnten nur die wenigsten Menschen lesen, geschweige denn verständlich lesen. Vgl. den instruktiven Überblick von Houston (2012) Dass die Schrift »im attente Lesenden den Glauben hervorbringt« (Slenczka (2015), hier 24), ist eine (nicht nur) für Lutheraner erstaunliche Aussage – vgl. Röm 10,17! –, die Luther wohl kaum geteilt hätte.

⁸² Vgl. den Bericht über die gemeinsame Lektüre von Mk 10,17–22 und Mk 5,21–43 bei West (1999).

Westeuropas, ist zu erwarten. Zugleich kann sie als Korrektiv einer Lektüre biblischer Texte, in der Welterfahrung auf individuelle Befindlichkeiten reduziert wird, dienen. Dann ist z.B. die Gerichtsrede von Mt 25,31–46 nicht mehr nur ein »Gleichnis der Ambivalenz menschlicher Identität«⁸³, sondern ein Text, der den christlichen Glauben im Bereich des Sozialen ansiedelt, wie es die traditionelle Rede von den Werken der Barmherzigkeit immerhin geahnt hat, auch wenn sie die Thematisierung sozialer Kämpfe eher vermieden hat.

Zugleich mahnt der Ansatz des offenen Zugangs zu den Quellen zur Wachsamkeit. Spätestens seit den Veröffentlichungen von *WikiLeaks* und von Edward Snowden wissen wir, dass mit dem »digitalen Zeitalter« nicht nur Aufbrüche zur Demokratisierung und größeren Transparenz von Wissens- und Erkenntnisprozessen, sondern auch immense Möglichkeiten der Manipulation dieser Prozesse einhergehen. Seit dem 11. September 2001 bringen anhaltende gravierende Einschränkungen von Freiheits- und Grundrechten gerade in westlichen Gesellschaften den »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit« (Hegel) zum Stillstand. Umso dringlicher stellt sich die Aufgabe, darauf zu achten, dass »die« Theologie nicht nur einer kleinen kirchlichen oder akademischen Elite gehört.⁸⁴

Bibliographie

Albrecht, Christian. 2011. *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in den Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik*. Berlin/New York: de Gruyter.

Alkier, Stefan. 2017. Die Zumutung der Schriftauslegung. *Sola scriptura* als ihr Grundlegendes hermeneutisches und methodisches Prinzip. *Zeitschrift für Neues Testament* 20, Nr. 39/40: 7–24.

Barth, Karl. 1932. *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Bd. I/1*. München: Kaiser.

—. 1938. *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Bd. I/2*. Zürich: Evangelischer Verlag.

⁸³ Slenczka (2015), 34. Im Vergleich zum Aufsatz von West bleibt Slenczkas Verständnis hermeneutischer Erschließungsprozesse auffallend blass.

⁸⁴ Vgl. zu den Konsequenzen für die Geschichtswissenschaft Harrison (2016), hier 158: »Our work is dedicated to making sure history belongs to everyone, not just to elite organizations and their counterparts in the news industry«.

- . 1942. *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott. Bd. II/2*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- . 1959. *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung. Bd. IV/3*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- . 2002. *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. Hg. von Ingolf U. Dalferth und Eberhard Jüngel. Zürich: Theologischer Verlag.
- Blum, Matthias. 2010. *Ich wäre ein Judenfeind? Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik*. Köln: Böhlau.
- Dalferth, Ingolf U. 2001. *Theology and Philosophy*. Eugene: Wipf & Stock.
- Deek, Fadi P. und James A. M. McHugh. 2007. *Open Source: Technology and Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deuser, Hermann. 2012. *Kleine Einführung in die systematische Theologie*. Stuttgart: Reclam.
- Dolata, Ulrich und Jan-Felix Schrape, Hrsg. 2017. *Kollektivität und Macht im Internet: Soziale Bewegungen. Open Source Communities. Internetkonzerne*. Heidelberg: Springer.
- Feldmeier, Reinhard und Hermann Spieckermann. 2012. *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fischer, Hermann. 2001. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*. München: Beck.
- Geyer, Hans-Georg. 2003. Einige Überlegungen zum Begriff der kirchlichen Lehre. In: *Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. von Hans Theodor Goebel. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Harrison, Sarah. 2016. Indexing the Empire. In: *The WikiLeaks Files. The World According to US Empire*, hg. von Julian Assange. London: Verso.
- Helmer, Christine. 2014. *Theology and the End of Doctrine*. Louisville: Westminster John Knox.
- Houston, Robert A. 2012. Alphabetisierung. *Europäische Geschichte Online*. <http://ieg-ego.eu/houstonr-2011-de> (zugegriffen: 8. März 2018).
- Jenson, Robert W. 1999. *Systematic Theology. Vol. 1. The Triune God*. Oxford: Oxford University Press.

Körtner, Ulrich. 2009. Rezeption und Inspiration. Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51, Nr. 1: 27–49.

—. 2010. *Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert*. Zürich: Theologischer Verlag.

Loader, James Alfred. 2008. Die Problematik des Begriffes *hebraica veritas*. *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 64, Nr. 1: 227–251.

Marthaller, Jacob. 2017. Beta Phase Communities. Open Source Software as Gift Economy. *Political Theology* 18, Nr. 1: 5–21.

Muffatto, Moreno. 2006. *Open Source. A Multidisciplinary Approach*. London: Imperial College Press.

Ott, Kate M. 2014. Creating ‘Open-Source’ Community. Just Hospitality or Cyberspace Ivory Tower? In: *Feminism and Religion in the 21st Century. Technology, Dialogue, and Expanding Borders*, hg. von Gina Messina-Dysert und Rosemary Radford Ruether. London: Routledge.

Schäfer, Peter. 2010. *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums: Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schleiermacher, Friedrich. 1998. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1830)*. Hg. von Dirk Schmid. Berlin/New York: de Gruyter.

—. 2003. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/1831)*. Hg. von Rolf Schäfer. Berlin/New York: de Gruyter.

Schröder, Markus. 1996. *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums: Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Slenczka, Notger. 2015. Historizität und normative Autorität der Schrift. In: *Verbindlichkeit und Pluralität. Die Schrift in der Praxis des Glaubens*, hg. von Christof Landmesser und Enno Edzard Popkes, 13–36. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Stallman, Richard. 1999. The GNU Operating System and the Free Software Movement. In: *Opensources. Voices from the Open Source Revolution*, hg.

von Chris DiBona, Sam Ockman, und Mark Stone. London: O'Reilly Media.

Strahringer, Susanne. 2012. *Open Source. Konzepte, Risiken, Trends. HMD. Praxis der Wirtschaftsinformatik*. Heidelberg: dpunkt.

Strauss, Stefan. 2009. *Open Source. Medientheoretische, ökonomische und juristische Einordnung des offenen Quellcodes als IT-Phänomen*. Saarbrücken: Müller.

Theißen, Henning. 2015. *Einführung in die Dogmatik: Eine kleine Fundamentalthologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Tillich, Paul. 1984a. *Systematische Theologie. Bd. I*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

—. 1984b. *Systematische Theologie. Bd. II*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

Tracy, David. 1981. *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad Publishing Company.

West, Gerald. 1999. The Bible and the Poor: A New Way of Doing Theology. In: *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, hg. von Christopher Rowland, 138–145. Cambridge: Cambridge University Press.

Wick, Peter. 2017. Vom »sola scriptura« Prinzip zu einem »Prä« der Heiligen Schrift. *Zeitschrift für Neues Testament* 20, Nr. 39/40: 213–227.

