

CURSOR_

ZEITSCHRIFT
FÜR EXPLORATIVE
THEOLOGIE

VOL 1
2019_01

Neu- land

Neuland betreten und nicht ausrutschen
Eine heikle Grundaufgabe der Theologie

Von einer »Selbst-Verehrlichung« der Kirche?
Retrofuturiologische Reflexionen

Newness in theology
How to tell a fashion from a paradigm shift

Digital Humanities
And the Future of Theology

Basic – Theologie in einfacher Sprache
Neues Leben? Der Glaube behauptet:
Menschen können sich ändern

Ad fontes
Zu einer Theologie der
offenen Quellen



HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

Cursor_Zeitschrift für explorative Theologie (CZeTh)

Cursor_ wird herausgegeben von Arne Bachmann, Dennis Dietz, Benedikt Friedrich, Rasmus Nagel, Hanna Reichel, Thomas Renkert und Frederike van Oorschot.

Beirat: Matthias Blümke, Tobias Braune-Krickau, Georg Bucher, Mikkel Christophersen, Patrick Ebert, Julia Enxing, Andreas Gerlach, Emilia Handke, Henning Hupe, Sebastian Krug, Tobias Künkler, Daniel Lenski, Kerstin Menzel, Hendrik Stoppel, Lisanne Teuchert, Verena Schlarb, Christoph Wiesinger.

Cursor_online: <http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/cursor/>
Cursor_pubpub: <https://cursor.pubpub.org>



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.



Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von Heidelberg University Publishing <https://heiup.uni-heidelberg.de> dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

doi: <https://doi.org/10.17885/heiup.czeth.2019.1>

Text © 2020. Das Copyright der Texte liegt bei den Autorinnen und Autoren.

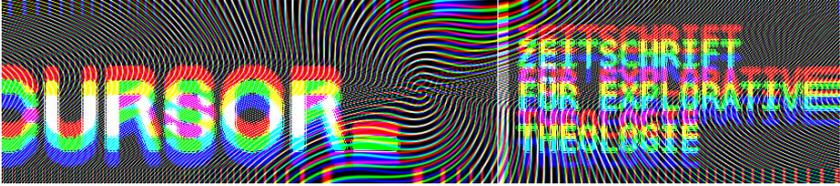
Satz: Thomas Renkert und Benedikt Friedrich
Umschlag: Thomas Renkert und Dennis Dietz

ISBN 978-3-947732-82-1 (Softcover)

ISBN 978-3-947732-83-8 (PDF)

ISSN 2699-3392 (Print)

ISSN 2699-3406 (Online)



HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

Cursor_What

Editorial Manifesto

Arne Bachmann, Dennis Dietz, Benedikt Friedrich, Rasmus Nagel,
Hanna Reichel, Thomas Renkert, Frederike van Oorschot 7

Editorial

15

Neuland

Gilbert Keith Chesterton 21

Neuland betreten und nicht ausrutschen. Eine heik- le Grundaufgabe der Theologie

Lisanne Teuchert 23

Ad fontes. Zu einer Theologie der offenen Quel- len

Matthias Gockel 51

Digital Humanities and the Future of Theology

Clifford Anderson 75

Neues Leben. In einfacher Sprache

Martin Hailer 105

Theologie. Chance und Herausforderung eines Theorie-Praxis-Schismas

Julia Enxing 107

Provokative Diskrepanzen

Emilia Handke 115

| | |
|--|-----|
| Kirche in Transformation | 121 |
| Tobias Künkler | |
| Von einer »Selbst-Verehrlichung« der Kirche? | 131 |
| Gerhard Wegner | |
| Kirche im Umbruch. Ein persönlicher Beitrag zur ekkesiologischen Diskussion | 137 |
| Axel Ebert | |
| Newness in theology. How to Tell a Fashion from a Paradigm Shift | 143 |
| Ivana Noble, Anne-Marie Reijnen, Kateřina Bauerová | |
| Digitale theologische Öffentlichkeiten. Perspekti- ven aus Theorie und Praxis | 153 |
| Thomas Renkert, Frederike van Oorschot | |
| Cursor_Who | 167 |
| Autor_innen-Verzeichnis | |



Editorial Manifesto

ARNE BACHMANN, DENNIS DIETZ, BENEDIKT
FRIEDRICH, RASMUS NAGEL, HANNA REICHEL,
THOMAS RENKERT, FREDERIKE VAN OORSCHOT

cursorjournal@gmail.com

Einleitung

Cursor_ ist ein Experiment. Wir sind eine theologische *Open Access*-Zeitschrift, die es sich zur Aufgabe macht, fachwissenschaftliche Diskussionen, partizipative Textformate und verschiedene digitale Öffentlichkeiten zusammenbringen.

Explorative Theologie verstehen wir als offenen Prozess gemeinsamen Nachdenkens über Diskursgrenzen hinweg und im Ringen mit aktuellen Entwicklungen. Wo Gedanken tentativ, fragend und experimentell formuliert werden, können sie neue Perspektiven eröffnen.

Als Metapher für eine solche explorative Theologie haben wir den auf dem Bildschirm blinkenden Cursor gewählt. Der Cursor entstammt der digitalen Welt, die schon lange kein »Neuland« mehr ist. Im digitalen Raum finden Formen schwellenarmen, interdisziplinären und von Laien und

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGIE
CZETH_1 (2019) S. 7–13

DOI: <https://doi.org/10.17885/heiup.czeth.2019.1.24034>

Zuvor veröffentlicht auf PubPub: <https://doi.org/10.21428/106310b2>

Open-Access-Lizenz CC BY-SA 4.0

Expert_innen geteilten Austausches statt, von denen wir auch als akademische Theologie lernen wollen. Prinzipien von *Open Science* und Informationsdemokratie sind für uns aktuelle Interpretationen eines Priestertums aller Gläubigen, wie es der reformatorischen Tradition vorschwebte. Darum arbeiten wir an der Aufnahme der von den *Digital Humanities* eröffneten Möglichkeiten auch durch die akademisch-theologische Diskussion mit. Wir sind dabei anderen Projekten und Initiativen verbunden, die überlappende Anliegen haben. Unser spezifisches Profil entwickeln wir aber am Bild des Cursors, dessen Dimensionen im Folgenden ausgeführt werden sollen.

Der Cursor_ fungiert als Positionsanzeige, fokussiert die Aufmerksamkeit auf das, was gerade zu Denken aufgibt, erlaubt Vor- und Rückwärtsbewegungen ebenso wie Interaktion und ist schließlich der Ort konstruktiver Fortschreibung und Neuschreibung: theologischer Produktion. All diese Dimensionen des Cursors sind Teil des Profils explorativer Theologie, wie sie uns vorschwebt.

Position

Ein Cursor markiert durch sein Blinken deutlich, wo (auf dem Bildschirm, im Text, auf der Karte) wir uns gerade befinden.

Cursor_ versteht sich als Zeitschrift mit Positionsmarkierung. Den eigenen Ausgangspunkt und Horizont zu bestimmen, zu reflektieren und zu artikulieren ist unserer Überzeugung nach die Voraussetzung für jede akademische Arbeit. In besonderem Maße gilt das für theologisches Arbeiten. Theologie, die sich ihrer eigenen Kontextgebundenheit bewusst ist, kann sowohl offen als auch engagiert sein. Eine transparente Selbstverortung ermöglicht auch das solidarische und kritische Bemühen um ein Verstehen des Anderen. Ohne Position bleibt jeder Dialog abstrakt.

Cursor_ bietet Raum für verschiedene Positionierungen. Im weitesten Sinne verstehen wir unsere eigene Position als theologische Bestimmung im Gespräch wissenschaftlicher Reflexion, als christliche Positionierung involviert in kirchliche und gesellschaftliche Praxis und als Positionierung, die sich von konkreten Zusammenhängen gefragt sieht.

Als involviert-christliche Position stellen sich uns auch in den jeweiligen Herausforderungen unserer Zeit Fragen wie: Was ist das Evangelium? Wer, wo, was und wie ist Kirche? Worin besteht die Aufgabe der Theolo-

gie? Als wissenschaftlich-theologische Position reflektieren wir diese unsere Position ebenso wie das, was sie markieren soll. Als positionierte Zeitschrift, die sich von konkreten Geschehnissen tangieren lässt und diese ihrerseits tangiert und transformieren will, diskutiert Cursor_ theologische Fragestellungen im Horizont ihrer praktischen Implikationen und empirischen Konfrontationen.

Alle in der Zeitschrift artikulierten Positionen stellen sich der öffentlichen und offenen Diskussion auf PubPub. Unsere Autor_innen sind bereit, Rechenschaft abzulegen, auf Fragen zu reagieren, aber auch dazuzulernen. Akademische Standards wie etwa ein erweitertes *Peer-Review*-Verfahren sowie konstante Konfrontation und Kritik unserer Sichtweisen durch verschiedene Außenperspektiven überprüfen die Selbstreflexion der Zeitschrift und stellen ihre Positionen in Bezug zu anderen Koordinatensystemen. Der Cursor_ zeigt so stets die eigene Position an und stellt sie zur Diskussion.

Attention

Das Blinken des Cursors ist zugleich ein Teil des *User Interfaces*. Der Cursor zeigt an, wo unsere Aufmerksamkeit liegt bzw. wohin sie aktuell gerufen wird.

Wissenschaftliche Reflexion soll nicht nur interne Diskussionen fortführen, sondern ist gefordert von tagesaktuellen Geschehnissen mit all ihren sozialen, kulturellen, medialen, weltanschaulichen, politischen, ökonomischen und technologischen Dimensionen. Diese wollen kommentiert, bearbeitet, durchdacht und debattiert werden. Dazu gehört auch und zunächst die Erarbeitung einer Diagnose dessen, was der Fall ist. Prognosen wollen ausgeleuchtet werden, wie sich Theologie, Kirche und Gesellschaft zukünftig entwickeln werden, und welche gegenwärtigen Trends dafür auszumachen sind.

Wir verstehen Cursor_ als Medium mit Hinweischarakter. Wir sind aktiv beteiligt an bestehenden Konstellationen akademischer, kirchlicher und öffentlicher Debatten und wollen diese mitbeeinflussen. Cursor_ lässt sich von aktuellen politischen, ökonomischen, technologischen und gesellschaftlichen Entwicklungen zum Gespräch herausfordern. Cursor_ macht es sich zur Aufgabe, genau hinzuhören und hinzusehen, wo und was in kirchlichen, christlichen und gesellschaftlichen Diskursen auch unter dem

Radar der Akademie diskutiert wird. Cursor_ greift dazu auch auf partizipatorische Forschungsmechanismen etwa aus dem Bereich von *Citizen Science* zurück. Aufmerksamkeit kann nicht mit globalen Programmen, sondern nur in der Form von Aufmerksamkeit für je konkrete, spezifische Konstellationen evoziert und gelenkt werden. Abstraktionen und Theoretisierungen leben vom sorgfältigen Austausch mit empirischen und phänomenologischen Grundierungen. Der blinkende Cursor ist ein Hinweis darauf, dass Aktion, Interaktion, Intervention benötigt werden, und eine Anzeige an der Stelle, wo dies jeweils der Fall ist.

Reversion

Der Cursor eines Computerbildschirms ist in der Lage, im Text zu wandern und vor- und zurückzuspringen. Der Cursor ist die stete Aufforderung, innerhalb des bereits Geschriebenen Veränderungen vorzunehmen: Dinge zu überarbeiten, umzustellen oder auch wieder zu löschen.

Neben der Markierung eigener Positionalität und der Aufmerksamkeit für die je spezifische Situation machen wir uns für eine selbstkritische Debatte stark. Wir stehen für Freiheit im Umgang mit bestehendem Gedankengut und in seiner Aneignung oder Veränderung. Wissenschaftliche Qualität theologischer Debatten sehen wir v.a. dort, wo sich Positionen durch neue Erkenntnisse ebenso wie durch das Gespräch mit anderen Positionen verändern, verschieben und wandeln können. Theologie und Kirche müssen ihre gesellschaftlichen und historischen Bedingungen kritisch reflektieren — das gilt aber auch für die Kritik an ihnen.

Gerade darum sind wir der Ansicht, dass die Theologie von einer neuen Betonung von Bescheidenheit der individuellen Perspektive und einer Priorisierung gemeinschaftlichen Erkenntnisgewinns nur profitieren kann. Dies bedeutet, auch bisher vernachlässigte Stimmen ernst zu nehmen, in der Vergangenheit abgebrochene Gespräche wieder aufzunehmen und in neuen Situationen nicht nur nach Reformulierungen überkommener Lösungen zu suchen, sondern ebenso nach neuen Fragen und bislang unerprobten Interaktionsansätzen. Der Cursor_ zeigt die Möglichkeiten des Überarbeitens und Zurücknehmens ebenso wie die des Neudenkens und Neuformulierens an.

Interaktion

Neben dem Anzeigen einer Position, dem Binden von Aufmerksamkeit und der Möglichkeit der Veränderung ist ein Cursor auch eine Aufforderung an seine Benutzer_innen, selbst aktiv zu werden und mit- und weiterzuschreiben.

Wir arbeiten an einer neuen theologischen Gesprächskultur. Darunter verstehen wir ehrliche Formen von Selbstverortung und -kritik und den Mut zur Zeitdiagnostik, insbesondere aber auch die dynamische und risikante Interaktion zwischen verschiedenen Gesprächspartner_innen. Cursor_ erscheint im Modus thematisch gebündelter Ausgaben, um zum jeweiligen Thema konstruktiven Austausch zwischen verschiedenen Ansätzen, Beobachtungen, Methoden und Fragen zu ermöglichen. Dabei sollen Stimmen aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen sowie aus der kirchlichen wie nichtkirchlichen Praxis ins Gespräch gebracht werden. Akademische Diskussionen haben oft etwas Geschlossenes und Ausschließendes. Wir suchen auch die Partizipation von Menschen, deren Perspektiven in der Theologie, wenn überhaupt, nur am Rand vorkommen.

Cursor_ lädt zu möglichst offenen Diskussionen ein, in der verschiedene Stimmen zu Wort kommen und die Interaktion zwischen Lesenden und Schreibenden gestärkt wird. Als Inkubationszelle für einen solchen Dialog versammelt Cursor_ einen wissenschaftlichen Beirat aus unterschiedlichen Konfessionen, unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen sowie verschiedenen kirchlichen und nicht-kirchlichen Arbeitsfeldern. Dieser Beirat ist an der Konzeption und Weiterentwicklung der Themen ebenso wie der Zeitschrift als ganzer beteiligt. Formate wie »Theologie in einfacher Sprache« üben sich in der Übersetzung theologischer Gehalte. Cursor_ nutzt außerdem die Möglichkeiten neuer (und alter) Medien, um Schreibende und Lesende stärker miteinander ins Gespräch zu bringen. Die Plattform *PubPub*, die am MIT für *Open Science*-Projekte entwickelt worden ist, erlaubt eine schwellenarme Diskussion. Spontane Randbemerkungen, Zwischenrufe und Verweise regen zum Weiterdenken und Umdenken an. Der Cursor lädt zur direkten Partizipation und Interaktion ein.

Produktion

Der blinkende Cursor ist der Ort, an dem das Lesen und das Nachdenken über das Gelesene in die Aktivität des Schreibens umschlagen.

Cursor_ betreibt Theologie konstruktiv und produktiv. Wir fordern heraus zu einer Theologie, die nicht bei Problembeschreibungen und -analysen stehen bleibt, sondern sich angreifbar macht und eine eigene Stimme riskiert. Wir verstehen uns nicht als Beobachter und Kommentatorinnen aktueller Entwicklungen, sondern als in sie bereits verwickelte Subjekte. Für ihren jeweiligen Weitergang riskieren wir Mitverantwortung. Wir wagen darum mutige Prognosen. Wir setzen beispielhafte Projektierungen und vorläufige Konkretisierungen der Diskussion aus. Die Produktionsweise von Cursor_ ist dabei die des gemeinsamen Sichtvortastens: Wir wissen nicht, welche Ideen sich als tragfähig erweisen werden. Wir bevorzugen unausgegrenzte, tastende, revisionsfähige Antwortversuche auf uns wichtig und aktuell erscheinende Fragen sowie Versuche, Fragen neu und anders zu formulieren. Unsere Ausgaben erscheinen in verschiedenen Versionen, die neue Gedankenanstöße durch die Diskussion einbeziehen. Die vorläufigen Ergebnisse werden als PDF und gedrucktes Heft von HeiUP verlegt. Der Cursor steht für die Aufforderung zu einer produktiven und konstruktiven Theologie.

Exploration

Der Cursor ist die sich vorwärts tastende Linie, die das Geschriebene und Gedachte vom noch zu Schreibenden und zu Entdeckenden des leeren Bildschirms trennt, aber auch der sich im Raum frei in alle Richtungen bewegende Mauszeiger.

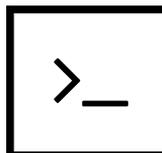
Cursor_ versteht sich als Werkstatt. Wir laden ein, die gegenwärtige Situation von Theologie und Kirche ebenso zu erkunden wie den Bereich des künftig Möglichen und Unmöglichen, der nur imaginiert werden kann. Zukunftsoffenheit und Entdeckerlust sind zentral für unser Unternehmen. Theologie ist unserem Verständnis nach innovativ und investigativ. Sie lotet die Möglichkeiten und Grenzen dessen aus, was sie auf die Fragen der Gegenwart antworten kann. Theologie darf sich nicht auf rein historiographische, spekulative, beschreibende oder sonstige objektivierende »Kompetenzen« zurückziehen. Nur so kann sie sich dem stellen, was ihr aus Zukunft und Gegenwart entgegenkommt. Cursor_ nimmt bewährte Prakti-

ken ebenso wie neue Mittel in den Dienst von originellen und experimentellen Versuchen und erkundet die sich daraus neu ergebenden Perspektiven. Cursor_ steht konsequent für engagiertes Denken »ohne Geländer«. Cursor_ ist so das Projekt einer explorativen Theologie.

Zusammenfassung

Cursor_ ist eine Zeitschrift für explorative Theologie – tentativ, fragend, experimentell. Cursor_ sucht Schnittstellen über Diskursgrenzen hinweg. Cursor_ fokussiert gegenwärtige Entwicklungen. Cursor_ bietet Raum für Positionierungen und offene Fragen. Cursor_ entwickelt neue Formen für eine partizipatorische und interaktive Gesprächskultur.





Editorial

»Neuland!« Mit diesem Ausruf legen wir den Grundstein für ein ambitioniertes, experimentelles und hoffentlich impulsgebendes Zeitschriftenprojekt. »Neuland!« verheißt sowohl Lust am Erkunden neuer Wege und ist sich gleichermaßen der Unsicherheit des Bevorstehenden bewusst.

Und weil jede Art des Beitrags akademischer Arbeit – ob analytisch oder synthetisch, rekonstruierend oder konstruktiv – immer Entdeckergeist und Faszination für das Noch-nicht-Gesehene verspricht, sind wir den Lesenden eine Antwort schuldig, inwiefern diese Zeitschrift im Speziellen explorative Theologie zu betreiben versucht. Was liegt daher für die erste Ausgabe einer Zeitschrift für explorative Theologie näher, als diesen Neuaufbruch selbst zum Thema zu machen?

Von der Hybris der Entdecker und den Aporien des Neuanfang erzählt *C.K. Chesterton* in einer Parabel, mit der er sein Buch *Orthodoxy* einleitet. Darin bricht ein Engländer mit seiner Yacht auf, um Neuland zu erobern, doch wegen eines Navigationsfehlers landete er versehentlich an der englischen Küste:

Die vorherrschende Ansicht dürfte wohl sein, daß sich der Mann, der (bis an die Zähne bewaffnet und wild gestikulierend) an Land ging, um die britische Flagge auf jenem heidnischen Tempel zu hissen, der doch nichts weiter war als der Royal Pavilion in Brighton, ziemlich närrisch vorgekommen sein muß. [...] In seinem Irrtum war er tatsächlich höchst beneidenswert, und wenn er dem Bild, das ich von ihm habe, entspricht, wußte er das auch. Was konnte erquicklicher sein, als in ein und demselben Augenblick all die faszinierenden Schrecken des Daseins in der Fremde mit dem Geborgenheitsgefühl seiner Heimkehr ins Vertraute verknüpft zu finden? Was konnte besser sein als das volle Vergnügen, Südafrika

zu entdecken, ohne den abscheulichen Zwang, dort an Land gehen zu müssen? Was konnte grandioser sein, als seine ganze Kraft auf die Entdeckung von Neusüdwaless zu richten und dann mit Tränen freudiger Erleichterung herauszufinden, daß es sich in Wirklichkeit um das gute alte Südwaless handelte.¹

Hier wird die Ironie des Entdeckens dargestellt, bei der man zwar nicht das Neue findet, aber dafür das Bekannte neu erschließt. Dies scheint die theologische Situation zu sein: Auf dem Weg zu Innovation und – vielleicht auch – Reformation landet man scheinbar unweigerlich wieder bei vermeintlich oft Gehörtem. Dennoch folgt die Vision von Cursor_ nicht allein dem Paradigma der Vergegenwärtigung bereits Gesagtem. Dass dieses umgekehrt zuweilen als Zwischenergebnis stehen kann, mag sein.

»Neuland!« Das hiermit gestartete Zeitschriften-Projekt von Cursor_ versucht auf verschiedenen Ebenen Neuland zu betreten; sei es editorischer, medialer und auch zeitdiagnostischer Art.

Alle in dieser ersten Ausgabe abgedruckten Beiträge sind bereits seit einiger Zeit auf unserer Plattform *cursor.pubpub.org* zu lesen – und zu diskutieren! Diese Plattform, die von der *Knowledge Futures Group* entwickelt wird und bei deren Weiterentwicklung wir unsere Wünsche mit einbringen, verkörpert einen Grundzug von Cursor_, indem die entstandenen Texte nicht in Stein gemeißelt ein für allemal veröffentlicht sind, sondern die Grundlage für Diskussionen darstellen und zum gezielten Weiterdenken einladen. Diskussionen können an beliebigen Stellen im Text gestartet werden – sodass nicht über alles und nichts, sondern über spezifische Thesen, Beobachtungen und Analysen gestritten werden kann. Dabei ist es auch den Autor_innen freigestellt, jederzeit nachvollziehbar in den eigenen Text nochmals einzugreifen, um mittlerweile gereifte Gedanken einzuarbeiten. Die Texte und daran anknüpfende Diskussionen bleiben damit immer Work-in-Progress und verfolgen das Ziel, kollaborative Wissensproduktion für theologisches Denken zu ermöglichen. Dass jeder Prozess auch ein Zwischenfazit erlaubt, dokumentiert die mit diesem Heft vorliegende gedruckte Version. Cursor_ betritt daher selbst Neuland, indem es einerseits die Diskussion, wie sie auf Tagungen und in Kolloquien seit jeher zur Präzisierung neuer Positionen dient, und andererseits die leicht zu erwerbende Publikation zu vereinen sucht. Eine Vision der digitalen Vernetzung bereits im Produktionsprozess von Wissen (und nicht erst in

¹ C.K. Chesterton. 2000. *Orthodoxie*. Frankfurt a. M.: Eichborn, 28f.

dessen Präsentation) ist auf akademischem Gebiet bislang noch nicht hinreichend formuliert worden.

Die Redaktion dieses ersten Heftes hat es sich dahingehend einfach gemacht, den Neuaufbruch auch selbst zum inhaltlich leitenden Thema zu machen. Daher beschäftigen sich alle Beiträge in dieser Ausgabe mit dem Neuen, das es nicht nur zu beobachten und zu verstehen, sondern vielmehr zu gestalten und erproben gilt. Explorierende Beiträge fragen nicht nur nach dem freizulegenden Phänomen des Neuen, sondern auch danach, wie theologisches Denken und kirchliches Handeln in einem Zeitalter, das in technischer und soziokultureller Hinsicht von einer rapiden Alt-Neu-Dynamik geprägt ist, selbst prägend sein kann und soll. Auf technischer und methodologischer Ebene haben diese Dynamiken das Feld der *Digital Humanities* eröffnet, die durch hochskalierbare analytische Werkzeuge neue text- und kulturanalytische Methoden erproben. Auf der unmittelbaren Bezugsebene theologischer Arbeit, nämlich der gelebten Frömmigkeit und religiösen Praxis, exploriert die sog. werberelevante Zielgruppe unter dem Stichwort *#digitaleKirche* neue Formen gemeinschaftlicher Spiritualität, die dem viel zu allgemein beschworenen Trend der Anonymisierung und Individualisierung des Internets nachweislich entgegenstehen.

Für alle Lesenden mag irritierend wirken, dass unter dem Titel »Neuland« nicht primär die – erstaunlicherweise nach 30 Jahren immer noch so genannten – »neuen Medien« und das Internet, das »für uns alle Neuland ist«, im Fokus stehen. Dies hat auch darin seinen Grund, dass diese realistischere nicht neu zu gestaltende oder zu entdeckende Phänomene sind. Vielmehr müssen sie gegenwärtig schlicht als Gegebenheiten und Bedingungen des Spiels um (akademische und anderweitig öffentliche) Aufmerksamkeit anerkannt werden. Daher steht als leitende Aufgabe eher im Raum, danach zu fragen, was der spezifische Kontext für gegenwärtige Theologien ist: Wie verstehen wir die Gegenwart und welche Herausforderungen zeigen sich dort? Daher finden perspektivische Bestandsaufnahmen und Prospektionen ebenso ihren Ort in diesem Heft wie auch Studien, die auf bereits geschehene Neuentdeckungen zurückblicken. Und schließlich muss eine theologische Zeitschrift fragen, was Theologie heute als Gabe für Empfänger_innen im Blick hat. Anzunehmen ist, dass sich ein nicht geringer Teil der Suche nach dem Neuem im Neu-Beachten des Bisher-Übersehenen herausstellt.

In ihrem theologiegeschichtlichen Auftakt geht *Lisanne Teuchert* der Frage nach, wie »das Neue« überhaupt als Thema der Theologie in den Blick kommt. Wo kommt diese Frage auf, welche Gestalten gewinnt sie, wie wird sie verhandelt? Sie untersucht dies in Form einer cursorischen Lektüre, in der verschiedene Positionen eines Diskurses (das Neue in theologischen Entwürfen im 20. Jahrhundert) pointiert auf den Punkt gebracht werden.

Matthias Gockel geht in seinem Artikel einer Grundbewegung reformatorischer Theologie nach, die auf der Suche nach neuen theologischen Denkmöglichkeiten die Rückkehr zu ihren Quellen empfiehlt. Gockel bringt dies ins Gespräch mit den Ansätzen der *Open-Source*- und *Open-Access*-Bewegung, die angesichts der verheißenen Partizipationsmöglichkeiten bidirektionaler Informationsströme im Netz die Grenzen zwischen Produzierenden und Rezipierenden verschwimmen lassen. Die Frage lautet also nicht nur, wie offen man für Neues ist, sondern wie sich das Neue angesichts der gegenwärtig schiereren Offenheiten von Informationsmöglichkeiten konkret Bahn bricht.

In einem weiteren Forschungsbeitrag entfaltet *Clifford Anderson* die breite Palette der Möglichkeiten der *Digital Humanities* für die Theologie. Dabei geht er auf die Möglichkeiten skalierbarer Textanalyse, rasant wachsende Verfügbarkeit von Forschungsmaterial wie auch den zunehmenden Einfluss KI-basierten Lernens auf die wissenschaftliche Praxis von Theolog_innen ein.

Doch nicht nur die Differenzierung und Diffizilierung des Neuen ist Thema dieses Bandes. Mit der lexikalischen Beschreibung des »Neuen Lebens« in einfacher Sprache bietet *Martin Hailer* einen barrierefreien Text, der dem »Neuland«-Motiv in seiner eschatologischen Bedeutung nachgeht.

Veränderungen in der kirchlichen und organisierten religiösen Landschaft erfordern neue Wege in der Ausbildung und der Arbeit im theologischen Sektor. Und hier gilt es diese Veränderungen und Reaktionen darauf gezielt zu verstehen und weiterzudenken. Drei weitere Beiträge wollen daher mit ihrem pointiert visionären Charakter Akzente setzen: Die *Futures* von *Julia Enxing*, *Emilia Handke* und *Tobias Künkler* blicken aus drei verschiedenen Perspektiven auf kirchliche Praxisfelder und erörtern Prospektionen, wohin gegenwärtige Entwicklungen führen könnten und was begründete und sinnvolle Reaktionen auf Entkirchlichung, die gegenseitigen Isolations Tendenzen zwischen Kirche und akademischer Theologie und die Un-

übersichtlichkeit der »großen Linien der Gegenwart« sein könnten. Alle drei garantieren konstruktive Explorationen!

Unter der Kategorie *Retrofuturologie* stehen zwei weitere Beiträge, die kritisch auf bereits vollzogene Veränderungen in der theologischen und/oder kirchlichen Landschaft blicken. In einem auf unserer Plattform intensiv diskutierten Text zur »Selbstverehrlichung der Kirche« zieht *Gerhard Wegner* ein kritisches wie konstruktives Resumé aus den Folgen des Programms der »Kirche der Freiheit«. Um zu einer die Debatte verehrlichenden Sicht auf die Situation der Gegenwart zu gelangen, nimmt er die alte Herausforderung, Kirche einerseits als soziologisch beschreibbare Organisation wie auch als eine theologische Größe zu verstehen, neu ins Visier.

Axel Ebert erinnert an die Zeiten, in denen das parochiale Kirchensystem alternativlos und unter dem Verdikt der gesicherten Mitgliedszahlen und Kirchensteuereinnahmen stand. Dass sich die Zeiten nicht nur aus der Sicht eines Pfarrers geändert haben steht außer Zweifel. Aber mit welchen Alternativen ist zu rechnen?

Im Gespräch zwischen den drei Theologinnen *Ivana Nobel*, *Anne Marie Reijnen* und *Katerina Bauerova* werden noch einmal die Art theologischer Innovationen und Veränderungen unter die Lupe genommen: Welche Wirkung gehen von Verschiebungen in der akademischen Theologie auf lange Sicht aus und unterscheiden sich diese Innovationen von gesellschaftlichen Trends?

Cursor_ versucht als ein theologisches Medium, das einem »online-first«-Paradigma folgt, digitale Öffentlichkeiten mitzugestalten. Nach der Veröffentlichung aller oben genannten Beiträge auf *PubPub* hatten *Thomas Renkert* und *Frederike van Oorschot* aus unserem Herausgeberkreis daher die Aufgabe, einen ersten Bericht zu den Erfahrungen mit Cursor_ zu referieren. Das Vortragsskript, das dem Referat auf einer Tagung in Linz zugrunde lag, wurde bereits zuvor ebenfalls auf *PubPub* zur Diskussion gestellt und dann samt Anmerkungen vorgetragen.

Alle abgedruckten Beiträge sind keine abgeschlossenen Analysen und Prognosen, sondern stehen vielmehr als Ausgangspunkte für Diskussionen, die noch zu führen, und Explorationen, die noch auszuloten sind. Wir danken den Autor_innen schon jetzt für ihre Bereitschaft zu dieser Form von Auseinandersetzung »mit offenem Visier« und offenem Ausgang und laden alle Interessierten herzlich dazu ein, sich nach Kräften mit Fragen, Ergänzungen, Kurskorrekturen und Weiterführungen daran zu beteiligen.

Beiträge, die im Titel mit einem Haken neben dem QR-Code gekennzeichnet sind, haben ein *Double-Blind-Peer-Review*-Verfahren durchlaufen. Daher gilt den Rezensent_innen ebenso ein großer Dank wie auch dem Beirat dieser Zeitschrift, dessen Mitglieder sich in so vielen Formen an der wissenschaftlichen Arbeit und der technischen Umsetzung dieser ersten Ausgabe beteiligt haben. Zudem gilt ein großer Dank der *Knowledge Future Foundation*, die uns ein ums andere Mal in der Entwicklung von *Pub-Pub* entgegengekommen sind und unsere Bedürfnisse berücksichtigt haben. Außerdem möchten wir uns herzlich bei den Mitarbeiter_innen von HeiUP für die professionelle Begleitung im Entstehungsprozess dieses Heftes bedanken – namentlich bei Dr. Maria Effinger, Daniela Wolf, Frank Krabbes, Anja Konopka und Dr. Veit Probst.

Auch nach der Drucklegung dieser ersten Ausgabe stehen alle Beiträge bei *Cursor_1: Neuland* auf unserer Plattform (<https://cursor.pubpub.org/>) weiter zur Diskussion.

**Arne Bachmann, Dennis Dietz, Benedikt Friedrich, Rasmus Nagel,
Hanna Reichel, Thomas Renkert, Frederike van Oorschot**



Neuland

GILBERT KEITH CHESTERTON

Aus Gilbert Keith Chesterton, Orthodoxy, Mineola, New York Dover Publications, S.1–4.

I have often had a fancy for writing a romance about an English yachtsman who slightly miscalculated his course and discovered England under the impression that it was a new island in the South Seas. I always find, however, that I am either too busy or too lazy to write this fine work, so I may as well give it away for the purposes of philosophical illustration.

There will probably be a general impression that the man who landed (armed to the teeth and talking by signs) to plant the British flag on that barbaric temple which turned out to be the Pavilion at Brighton, felt rather a fool. I am not here concerned to deny that he looked a fool. But if you imagine that he felt a fool, or at any rate that the sense of folly was his sole or his dominant emotion, then you have not studied with sufficient delicacy the rich romantic nature of the hero of this tale. His mistake was really a most enviable mistake; and he knew it, if he was the man I take him for. What could be more delightful than to have in the same few minutes all the fascinating terrors of going abroad combined with all the humane security of coming home again? What could be better than to have all the fun of discovering South Africa without the disgusting necessity of landing there? What could be more glorious than to brace one's self up to discover

New South Wales and then realize, with a gush of happy tears, that it was really old South Wales. This at least seems to me the main problem for philosophers, and is in a manner the main problem of this book. How can we contrive to be at once astonished at the world and yet at home in it? How can this queer cosmic town, with its many-legged citizens, with its monstrous and ancient lamps, how can this world give us at once the fascination of a strange town and the comfort and honour of being our own town?

To show that a faith or a philosophy is true from every standpoint would be too big an undertaking even for a much bigger book than this; it is necessary to follow one path of argument; and this is the path that I here propose to follow. I wish to set forth my faith as particularly answering this double spiritual need, the need for that mixture of the familiar and the unfamiliar which Christendom has rightly named romance. [...] But nearly all people I have ever met in this western society in which I live would agree to the general proposition that we need this life of practical romance; the combination of something that is strange with something that is secure. We need so to view the world as to combine an idea of wonder and an idea of welcome. We need to be happy in this wonderland without once being merely comfortable. It is this achievement of my creed that I shall chiefly pursue in these pages.

But I have a peculiar reason for mentioning the man in a yacht, who discovered England. For I am that man in a yacht. I discovered England. [...] For if this book is a joke it is a joke against me. I am the man who with the utmost daring discovered what had been discovered before. If there is an element of farce in what follows, the farce is at my own expense; for this book explains how I fancied I was the first to set foot in Brighton and then found I was the last. It recounts my elephantine adventures in pursuit of the obvious. No one can think my case more ludicrous than I think it myself; no reader can accuse me here of trying to make a fool of him: I am the fool of this story, and no rebel shall hurl me from my throne. I freely confess all the idiotic ambitions of the end of the nineteenth century. I did, like all other solemn little boys, try to be in advance of the age. Like them I tried to be some ten minutes in advance of the truth. And I found that I was eighteen hundred years behind it.



Neuland betreten und nicht ausrutschen

Eine heikle Grundaufgabe der Theologie

LISANNE TEUCHERT

Ruhr-Universität Bochum

Lisanne.Teuchert@rub.de

Das Neue Zeitalter, den Neuen Bund, das Neue Testament, den Neuen Menschen. Das sich entwickelnde Christentum verkündigte mithin »das Neue«, stellte aber zugleich selbst ein Novum dar. Christliche Theologie hat es mit mindestens drei Dimensionen des »Neulands« zu tun. Es geht um religionsgeschichtliche, eschatologische und nicht zuletzt um epistemologische Neuheiten, die nicht einfach das Vorangehende obsolet machen.

Alt und Neu denken – eine heikle Grundaufgabe der Theologie

Das Neue gehört in der Theologie zum Ältesten. Schon früh musste sich die sich bildende neue Religion des Christentums damit auseinandersetzen; schließlich gründete sie sich auf die Erscheinung des Messias in der

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGIE

CZETH_1 (2019) S. 23–49

DOI: <https://doi.org/10.17885/heiup.czeth.2019.1.23996>

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

Open-Access-Lizenz CC BY-SA 4.0

Welt und damit auf das neue Zeitalter, den neuen Bund, das Neue Testament und den neuen Menschen, der durch Anteilhabe an diesen Neu-Erscheinungen selbst neu geschaffen werden konnte. Das sich entwickelnde Christentum verkündigte mithin das Neue, stellte aber zugleich *selbst* ein Novum in der religiösen Landschaft der Antike dar, der gegenüber es sich erklären und verhalten musste – insbesondere gegenüber ihrer Abstammungsreligion, dem Judentum, aber auch gegenüber der hellenistischen Umwelt.

So stellt sich für das Christentum bereits zu seinem Beginn die umfassende Aufgabe, vom Neuen zu reden. In den verschiedensten Feldern arbeitet sich die Theologie im Lauf ihrer Geschichte an dieser Aufgabe ab. In ihren Bewältigungsversuchen gerät sie dabei immer wieder in Schief lagen beim Ausbalancieren der dipolaren Figur alt/neu. Die Theologie muss diese Denkfigur fast zwangsläufig benutzen, gleitet aber – wie ich im Folgenden zeigen werde – auch immer wieder auf der einen oder anderen Seite ab.

Ich schreite dabei die Aufgaben ab, die die Theologie im Umgang mit dem Neuen bewältigen musste: Die Grunderzählung musste gegenüber der Umwelt begründet werden, besonders, weil das Neue zwar verkündigt wurde, aber keineswegs allen Menschen unmittelbar evident erschien (1). Dieses Neue, das mit Jesus Christus in die Welt gekommen sein sollte, musste im gleichen Zug in der Geschichte aufgezeigt werden – oder aber zu etwas Überweltlichem erklärt werden (2). Mit dem Fortschreiten der Zeit stellten sich dann (3) neue Fragen: Wie kann das Neue neu bleiben? Wie es bewahren und zugleich als neu erfahrbar werden lassen – für Menschen in neuen Kontexten?

All das sind Aufgaben, die nacheinander auf die Theologie zukamen und insofern jeweils einer bestimmten Generation angehörten, die sie aber später auch wieder einholten. Es sind prinzipielle, systematische Aufgaben, die in verschiedenen Kontexten mit unterschiedlichen Tendenzen gelöst wurden. Mein Anliegen ist es mit diesem Beitrag nicht, jeweils das Problem, alle Lösungsversuche und eine begründete Präferenz meinerseits darzustellen. Dazu sind die Themenfelder, die sich mit der Verhältnisbestimmung von alt und neu auseinandersetzen müssen, zu viel und zu groß. Mein Ziel ist vielmehr, die systematischen Aufgaben zu erheben, die sich für die christliche Theologie aufgrund ihres Inhaltes, ihrer Struktur und ihrer religionssoziologischen Situation ergeben haben, ja sich notwendi-

gerweise ergeben mussten. Ich werde daher im Folgenden die Aufgaben erklären, dann die Pole aufzeigen, zwischen denen sich die Antwortversuche bewegen, um schließlich die Gefahren verdeutlichen zu können, die auf dem eisglatten Grund des Neuen in theologischer Hinsicht lauern. Um die fundamentale Verankerung des Themas alt vs. neu in der Theologie aufzuzeigen, werde ich dabei hin und wieder große Bögen der Geschichte theologischen Arbeitens spannen. Dadurch gewinnt das Folgende weit hin thetischen Charakter. Mein Ziel ist allerdings nicht die Tiefenanalyse bestimmter Theologieansätze in ihrer ganzen Differenziertheit, sondern der Hinweis auf die fundamentale Verankerung des Themas alt vs. neu in der gesamten Theologie. Ich greife dazu jeweils entscheidende Punkte heraus, die sich auf andere Teile der Theologie auswirken, und versuche, im Verlauf immer wieder Strukturparallelen im Umgang mit alt und neu aufzuzeigen.

1. Die erste Aufgabe: Sich als neu profilieren (Das Neue in seinem Entstehungskontext)

Die primäre Aufgabe, die sich aus der religionssoziologischen Lage des Christentums in der antiken Welt ergibt, betrifft das Verhältnis zu Judentum und Hellenismus. Der Profilierungsdruck war beträchtlich. Denn der antiken Philosophie galt das Alte als das Bewährte-Wahre; das Neue aber als suspekt oder nur scheinbar neu, denn entweder war es sowieso schon in alten Einsichten enthalten oder aber es musste so stark überzeugen, dass es dem Kanon des ehrwürdig alten Wahrheitsbestandes hinzugefügt wurde.¹ Überzeugt von der ewigen Wiederkehr des Gleichen² versagte sich die antike Philosophie weitgehend der Möglichkeit des echten Neuen. Auf das Christentum kam also die Aufgabe zu, sich aus den Ursprüngen zu legitimieren, sich aber auch gleichzeitig als neue Religion zu behaupten.³

¹ Vgl. Theißer (2004), 10: Die Essener hätten sich schon zuvor gegen den Begriff »Neuer Bund« entschieden, denn: »Das Attribut ›neu‹ war zu negativ besetzt. Allgemeine Überzeugung war: Das Alte ist das Bessere«.

² Vgl. Erlemann (2004), 529: »Das Geschichtsbild der älteren griechischen Philosophie ist tendenziell zyklisch ausgerichtet, geht von der ewigen Wiederkehr von allem aus (Heraklit [...]) und versteht Erlösung als Befreiung aus diesem Kreislauf«.

³ Vgl. Kampling (2010), 11: Über christliche Schriften des 2. Jhs.: »Christliche Autoren sahen sich offensichtlich durch die reine Existenz des Judentums einem ständigen Legitimationsdruck für die eigene Praxis und Theologie ausgesetzt«.

Angesichts dieser Aufgabe lag es nahe, das eigene Novum gegenüber dem vorigen Spektrum an religiösen Autoritäten, frömmigkeitsgeschichtlichen Strömungen und rituellen Praktiken abzugrenzen.⁴ Als klar war, dass sich das Judentum von Jesus als Messias nicht in Gänze würde überzeugen lassen, wurde dieser Weg umso mehr eingeschlagen.⁵ Das lässt sich vor allem am Johannesevangelium verfolgen.⁶ Als die Trennung von der Synagoge feststand, begann die christliche Literatur das Narrativ der Ablösung Israels durch die Kirche zu erzählen. Die alttestamentlichen Gesetze seien »vorläufig und durch den »neuen Bund« außer Kraft gesetzt«⁷.

Damit geriet die Theologie auf den Abweg des theologischen Antijudaismus.⁸ Waren dessen erste literarische Niederschläge noch mit konkret erlebten Auseinandersetzungen gekoppelt, wurden das Alte Testament und das Judentum im Lauf der Zeit zu einer pauschalen Abgrenzungsfolie, die je nach Interesse gefüllt werden konnte. Das lässt sich daran verfolgen, wie Ende des 19. und bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinweg die neutestamentliche Wissenschaft Jesus ins Verhältnis zum zeitgenössischen Judentum setzte.⁹ Ob es am Profilierungsdruck gegenüber der in Sachen *Christentum* und *Religion* skeptischer gewordenen Moderne lag? Der Kontrast strahlte jedenfalls umso heller, je mehr Jesus als Befreier vom gesetzlichen »Spätjudentum«¹⁰ gezeichnet wurde: Das Judentum habe sich so in Verhaltensvorschriften und Buchstabengeltung¹¹ verirrt, dass es reif war, von Jesus heftig kritisiert und vom Christentum abgelöst zu werden. Die Antithesen der Bergpredigt (»Ich aber sage euch...«) wurden als solche auf-

⁴ Theißen dekliniert das Neue am Christentum gegenüber dem Judentum an Ethos, Ritus und Mythos durch (Theißen (2004), 11).

⁵ Vgl. Theißen (2003), 227.

⁶ Vgl. ebd., 275–277.

⁷ Lange (1978), 130.

⁸ Vgl. Kampling (2010), 11: »Religionssoziologisch ist der Antijudaismus begründet durch die Bemühungen einer Minorität [...] zu einer Selbstdefinition durch Abgrenzung zu gelangen«.

⁹ Zur Erforschung der neutestamentlichen Wissenschaftsgeschichte im Hinblick auf Antisemitismus generell vgl. die Beiträge von L. Bormann, z.B. Ders.: Auch unter politischen Gesichtspunkten sehr sorgfältig ausgewählt.

¹⁰ Das Judentum muss in dieser Logik in seiner letzten Phase sein, denn es endet und wird vom Christentum abgelöst.

¹¹ Für Käsemann (vgl. Käsemann (1973), 71) gibt es nach Paulus den Geist zur richtigen Lesart der Tora als Gesetzesschrift »im empirischen, der Schrift als Tora verpflichtenden Judentum überhaupt nicht, sondern nur im Bereich des Geistes als der Kraft des neuen Bundes«.

gefasst¹² und galten als Inbegriff der vollmächtigen Überbietung¹³ des jüdischen Gesetzes durch Jesu Verkündigung. Sollte herausgestellt werden, welche Erlösung von Jesu Erscheinen ausgegangen war, musste das Alte umso mehr verdunkelt werden. Um Jesu Einzigartigkeit erheben zu können, mussten die Differenzen zum Judentum seiner Zeit herausgearbeitet werden. Dafür steht die sog. »vierte Phase« der Leben-Jesu-Forschung nach Theißen:¹⁴ Mit neuer Hoffnung erfüllt, doch noch etwas über den historischen Jesus herausfinden zu können,¹⁵ erhob man das sog. Differenzkriterium zum Mittel der Wahl.¹⁶ Alles, was sich nicht auch im Judentum seiner Zeit finden ließ, musste von Jesus selbst stammen – woher auch sonst? Was dabei herauskam, machte in der Summe das Neue an Jesus und seiner Lehre aus. Denn: »Die Gottesherrschaft kommt so zur Sprache, dass sie ihr Neues gegen das Alte setzt.«¹⁷

Wie mit den Antithesen schon angesprochen, betrifft die Gegenüberstellung von Jesus und dem Judentum seiner Zeit das Verhältnis von Altem und Neuem Testament sofort mit. Wie das Judentum zur Religion der Gesetzlichkeit, verkam das Alte Testament in seiner Gänze zum »Gesetz« in theologischem Sinn – so, wie die christlichen Forscher den Zusammenhang darstellten. Das »Evangelium« aber deckte sich dann mit dem Neuen Testament, und zwar nicht im Sinne des Neuen Bundes oder im inhaltlichen Sinn als Redemodus des Zuspruchs, der sich auch in alttestamentlichen Texten finden könnte, sondern als Textbestand eben jener 27 Schriften, die den zweiten Teil der christlichen Bibel ausmachen. So fasst Loader zusammen: »Unter Einfluss des paulinischen Kontrastes zwischen Werkgerechtigkeit und Gnade« wurde »pauschal an das AT als Gesetz und das NT als Evangelium gedacht. Die Konsequenz dieses Schemas ist die These, dass das AT ein ›Scheitern‹ belege (R. Bultmann).«¹⁸ Das Judentum ist an der Erfüllung des Gesetzes gescheitert – daraus rettet Jesus

¹² Vgl. pars pro toto Käsemann (1960), 206.

¹³ Vgl. Grundmann (1956), 261f. Dort z.B.: »In der Erscheinung Jesu wird eine Vollmacht sichtbar, die über die Vollmacht der religiösen Autoritäten seiner Zeit, die der Schriftgelehrten hinausgeht.« [i.O. kursiv als programmatische Eröffnung seines Kapitels über die Eigenart Jesu].

¹⁴ Theißen und Merz (2001), 26f.

¹⁵ Zuvor war die Leben-Jesu-Forschung in sich zusammengebrochen, als Albert Schweitzer den projektiven Charakter der Bilder aufgedeckt hatte, die die jeweiligen Forscher von Jesus als historischer Gestalt gezeichnet hatten (vgl. Schweitzer (1984); Gräßer (1999), 677).

¹⁶ Vgl. zum Differenzkriterium Käsemann (1960), insb. 205.

¹⁷ Jüngel (1962), 182.

¹⁸ Loader (2013), 217. Zu Bultmann (1951), 16–52.

mit seinem Evangelium als »neuem Wort«. ¹⁹ So ließe sich die allgemeine Denkfigur jener Zeit auf den Punkt bringen. Damit wurde die Spannung von Altem und Neuem, die der christlichen Bibel von Anfang inhärent und sehr schnell zum hermeneutischen Grundproblem geworden war, ²⁰ höchst einseitig aufgelöst.

Diese Verdunklung des Alten zugunsten des Neuen entfaltete eine enorme Wirkungsgeschichte. Sie findet sich strukturparallel auch in anderen Arbeitsbereichen der Theologie: So, wie der alten Religion oder dem Alten Testament das Scheitern am Gesetz zugeschrieben wurde, so zeichnete die systematische Theologie den *alten Menschen* nur in dunkelsten Farbtönen. Der natürliche Mensch, der noch nichts von Jesus Christus gehört hat, kam vor allem in der lutherischen Theologie ausschließlich als Sünder in den Blick. Der Mensch ist von Natur aus eine gescheiterte und in Sünde verstrickte Gestalt, die des Evangeliums bedarf. ²¹ Dass dies so sei, schärfte über lange Perioden des Luthertums ein Predigtstil ein, der zunächst Niedergeschlagenheit oder Angst bei den Hörenden erzeugt, um dann Jesus gewissermaßen aus der Kiste zu zaubern (im homiletischen Jargon als »christologischer Schwanz« oder »Jesus-Kurve« bezeichnet). Die evangelische Theologie verbaute sich mit der Konstruktion von alter Sünde und neuer Erlösung über lange Zeit den Zugang zur Geschöpflichkeit des Menschen in seiner eigenen theologischen Würde. ²²

Wie verführerisch die Strategie ist, das Neue zum Leuchten zu bringen, indem man das Alte als dunkelste Abgrenzungsfolie konstruiert, zeigt sich daran, dass selbst bewusst emanzipative Ansätze wie die feministische Theologie in diese Falle geraten. ²³ Den Menschen durch die Predigt kleinhalten wollen sie gerade nicht. Und dennoch konstruieren sie eine Nega-

¹⁹ Vgl. Fuchs (1965), 328f: »Dem alten Dekalogtext wird nicht einfach ein neuer, verschärfter Text, keine sogenannte Toraverschärfung, sondern ein neues Wort entgegengesprochen, weil der Zeit der Alten die Zeit Jesu als neue Zeit entgegentritt [...] Das neue Wort hat seinen eigenen, neuen Ursprung in Gott« (Herv. i. O.). Positiv aufgenommen wird das Zitat bei Jüngel (1962), 208.

²⁰ Bühler (2013), 413.

²¹ Damit einhergehend wird z.B. bei Kittel, der sich später zum politisch aktiven Antisemiten entwickelte, dem Judentum ein Sündenbegriff zugeordnet, der aus vielen kleinen Übertretungen besteht, Jesus fordere aber ein »absolute[s] Sündigkeitsbewußtsein« (Kittel (1926), 32f). Diese Auffassung war aber weit verbreitet, vgl. Bultmann (1951), 102.

²² Zur »Naturvergessenheit der evangelischen Theologie«, insbesondere bedingt durch Barths kategorisches Nein gegen die natürliche Theologie vgl. Hartlieb (1996), 19–25.

²³ Vgl. Plaskow (1990) und Valtink (1996).

tivfolie²⁴: Jesus befreit in dieser Variante nicht in erster Linie vom Joch des Gesetzes, sondern von der Unterdrückung der Frau in der damaligen Gesellschaftsstruktur. Wiederum ist er der Erste, nämlich »der erste neue Mann«²⁵, der auf Frauen offen zugeht und sie in seine Gemeinschaft holt.²⁶

Auch der tiefenpsychologische Zugang zum Neuen Testament ist alles andere als davor gefeit, das Alte zugunsten des Neuen zu verdunkeln. In der Textdeutung verläuft der Weg »von der Angst zur Befreiung von Angst, von innerer Unfreiheit und seelischer Erkrankung zu einer gesunden, starken Persönlichkeit, die auch ihre Schattenseiten zu integrieren vermag«²⁷. Auf diesem therapeutischen Weg ist die negative Besetzung des Alten und die positive Besetzung des Neuen vorgegeben.²⁸ Das Argument, das Alte Testament sei »unterchristlich« und von Jesus überholt, »taucht heute besonders pointiert in bestimmten psychologischen Bibelauslegungen (im Anschluss an Carl Gustav Jung [1875–1961] etwa bei Hannah [sic] Wolff) auf«, wie G. Schneider-Flume beobachtet.²⁹ Die Aktivierung »antijüdische[r] Klischees« beklagt auch Oeming: »[A]ngsterregende Vorstellungen von einem gewalttätigen, vernichtenden Gott werden einseitig dem

²⁴ Vgl. Schneider-Flume (2008), 87: »Kritik am AT wird vor allem auch in feministisch-theologischen Entwürfen laut, die insbesondere das patriarchalische Weltbild und Gesellschaftsverständnis des AT und das daraus hervorgegangene patriarchalistische Gottesverständnis kritisieren«.

²⁵ Vgl. Alt (1989), 35–39; Gerber (1987), 17: Jesus befreit zu einem »neuen Aufeinanderzugehen von Frauen und Männern«; des Weiteren ist Jesus »Erstling« und »Vorbild des integralen oder integrierten Menschen oder Mannes« (Wolff (1975), 70).

²⁶ Vgl. Merz (2002), 301.

²⁷ Oeming (1998), 107.

²⁸ Vgl. z.B. in der neuesten bibelbezogenen Monografie von Eugen Drewermann: »Den ›Söhne(n) der Propheten und des Bundes‹ (Apg 3,25) mochte und mag es hart ankommen, auf ihre Unvergleichlichkeit als ›Volk‹ gegenüber den ›Völkern‹ verzichten zu sollen: nicht mehr der Tempel, nicht mehr die Beschneidung, nicht Kult und Ritus, nicht Abstammung und Tradition, einzig das persönliche Leben vor Gott soll die Zugehörigkeit zum ›Heil‹ begründen. Wir Heutigen fragen: Lebt jemand aus ›Gnade‹ in ›Freiheit‹ und ›Frieden‹ oder lebt er unter dem ›Gesetz‹ in Angst und Entfremdung? Existiert er in dem Vertrauen auf die vorbehaltlose ›väterliche‹, vergebende Güte Gottes oder bleibt er der Gefangene einer Strafgerechtigkeit [sic], die, um ›gerecht‹ zu sein, gar nicht ›vergeben‹ darf?« (Drewermann (2011), 31).

²⁹ Schneider-Flume (2008), 87. Sie nennt selbst leider keine Belege; ich nenne als – allerdings älteres – Beispiel die Darstellung der Umwelt Jesu bzw. des jüdischen Gesetzes bei Wolff (1978), 86: »Das Kollektiv Jesu war durch das ›Gesetz‹ in jedem öffentlichen wie privaten Belang schlechthin oder geradezu mechanisch geregelt. Das angeblich gute Gottesgesetz war zur geist- und lebensstörenden Gesetzmäßigkeit abgesunken. Der psychologische Vorgang ist indessen der, daß diese Gesetzmäßigkeit ›introjiziert‹ wird, verinnerlicht oder als angeblich eigene geheiligte Überzeugung in Gewissen und Denken aufgenommen wird. Man verfällt der Allgemeinnorm.« Schneider Flume vergleicht das mit Diktaturen und Polizeistaaten (Schneider-Flume (2008), 87); vgl. auch ebd., 131–135.

Alten Testament unterstellt, Jesus zur Kontrastfigur stilisiert, die von diesem Erbe befreit habe«. ³⁰

Durch die Tendenz zum theologischen Antijudaismus erweist sich der dargestellte Zusammenhang als ein Boden, auf dem sich besonders leicht ausrutschen lässt. Die Strategie, das Neue durch größtmöglichen Kontrast zum Alten anzupreisen, ist problematisch, weil sie Gefahr läuft, das »Alte« undifferenziert darzustellen (so geschehen mit dem Judentum zu Jesu Zeit) wie auch das Verhältnis zwischen Neuem und Altem zu stark zu vereinfachen (so geschehen mit dem Verhältnis Jesu zum Judentum). Erst den Einsichten der sog. »dritten Frage«, dem *third quest*, nach dem historischen Jesus, verdankt die Theologie, dass die Einseitigkeiten dieser Konstruktion aufgedeckt wurden, die auf der Denkfigur alt vs. neu basiert. ³¹ Inzwischen hat sich diese Einsicht in der neutestamentlichen Wissenschaft weit hin etabliert. Auch in die gängigen, selbst in die komprimiertesten Lehrbücher hat sie Eingang gefunden: »Das herkömmliche Bild, wonach Jesus neben dem Judentum, wenn nicht gar diesem in unüberbrückbarem Antagonismus gegenüberstand, bedarf dringend einer Korrektur. Jesus gehört vielmehr mitten hinein in das Judentum seiner Zeit; sein Wirken war auf das jüdische Volk bezogen, und seine Botschaft hatte die jüdische Gedankenwelt seiner Zeit zur Voraussetzung.« ³² Bei Paulus allerdings schlagen die Wellen der Diskussion noch hoch, was sein Verhältnis zum Judentum betrifft. ³³

2. Die zweite Aufgabe: Das Neue verkündigen im faktischen Alten (Das Neue in der Geschichte)

Mit dem ersten Problem hängt ein weiteres zusammen: Dem Christentum stellte sich die Aufgabe, das Neue in einer Welt zu verkündigen, in der alles beim Alten geblieben zu sein schien.

³⁰ Oeming (1998), 108.

³¹ Vgl. Theißen und Merz (2001), 28f.

³² Roloff (2003), 259f.

³³ Vgl. ebd., 261: »Die entscheidende Frage dabei ist, ob bzw. inwieweit Paulus, ebenso wie Jesus, in unmittelbare Nähe zum Judentum gerückt [...] werden kann. Hat er mit der Polemik gegen jüdische Gesetzesreligiosität alle Brücken zum Judentum abgebrochen, oder blieb er in einer letzten, unauflösbaren Gemeinsamkeit mit diesem verbunden?« Vgl. exemplarisch als Zwischenstand Bachmann und Woyke (2005) oder als neuere, positionierte Dissertationen Bendik (2010) und Maschmeier (2010). Eine sehr aktuelle forschungsgeschichtliche Einführung in die Paulusdeutungen bietet der Römerkommmentar von Theißen/von Gemünden (Theißen und Gemünden (2016)).

Darin bestand zu Beginn der Kirchengeschichte der gewichtigste Einwand des Judentums: Wenn der Messias in Jesus von Nazareth erschienen wäre, hätte entscheidend Neues in der Welt passieren müssen. Der endzeitliche *Schalom* hätte anbrechen müssen mit allen Heilsverheißungen, die in den Schriften des Alten Testaments transportiert werden. Hatte anfangs noch die Hoffnung auf eine baldige Wiederkehr Jesu bestanden – noch zu Lebzeiten der ersten Generation –, wurde alsbald klar, dass diese Parusie sich »verzögerte«, wie spätere Theologen es nannten. Mit schwindender Naherwartung konnte die Aufgabe nicht mehr abgewiesen werden, das verkündigte Neue mit dem (so erlebten) faktischen Alten ins Verhältnis zu setzen. Das Problem ließ sich nicht länger vertagen.

Auf dem eisglatten Grund, der sich an dieser Stelle zwischen Altem und Neuem auftut, ist die Theologie im Lauf ihrer Geschichte in verschiedene Richtungen ausgerutscht. Ließ sich im vorigen Abschnitt mit dem theologischen Antijudaismus eine bestimmte Richtung herausarbeiten, in die die Theologie häufig abglitt, tun sich hier mehrere Wege und Abwege auf.

Doch zunächst zu den prinzipiellen Möglichkeiten: Wer das Neue im faktischen Alten verkündigen will, der kann zum einen am Gegensatz zwischen Faktizität und Verkündigung ansetzen. Dann gleitet er oder sie z.B. in *Realitätsverleugnung* ab. Das Alte steht nur scheinbar im Kontrast zum Neuen. Es sieht für uns nur so aus. Eigentlich entspricht es dem Neuen sehr gut, aber warum und wie, das weiß nur Gott. Alle Antwortversuche auf die Theodizee-Frage, die mit einer Relativierung des Bösen arbeiten,³⁴ gehen diesen Weg. Dabei handelt es sich aber insofern um einen Abweg, als die Erfahrung der Abgründigkeit der Welt nicht ernstgenommen wird. Theologie erhebt sich dann über das Leben und droht das Neue, von dem sie reden soll, in ein Reich überweltlich-idealer Ideen einzupferchen und unverbunden mit dem Alten zu lassen. Frömmigkeitsgeschichtlich spiegelt sich dieser Abweg darin wider, dass die Klage als Gebetspraxis über Jahrhunderte im Christentum unterdrückt wurde.³⁵ Sie galt als illegitim, weil durch das Klagen der gute Heilsplan Gottes infrage gestellt wurde. Eine Expression des faktischen Alten mit all seinen Abgründen von Leid, Schuld und Unrecht wurde von der vorherrschenden Frömmigkeitskultur zugunsten eines geglaubten und implementierten Idealbildes der Welt

³⁴ Von Stosch gruppiert diese Versuche u.a. in Bonisierungs- und Depotenzierungsstrategien (Stosch (2013)).

³⁵ Vgl. exemplarisch Dassmann (2001), für die Zeit der Kirchenväter und Holzem (2001) für das 19.Jh.

suspendiert. Erst die Theologie nach Auschwitz machte die Abwegigkeit dieser Richtung in aller Deutlichkeit sichtbar.³⁶

Der Gegensatz zwischen Faktizität und Verkündigung kann freilich auch durch eine *Relativierung der Verkündigung* gemildert werden. Wenn man diesen Weg beschreitet, schlägt man sich also auf die Seite der Faktizität. Hierhin gehört nun auch der Vorschlag Albert Schweitzers. Zu dem Schluss gekommen, dass Jesu Hoffnung auf eine baldige Parusie und Zeitenwende nicht eingetroffen war, gab er die Verkündigung des Neuen als falsifiziert auf. Faktisch hatte sich nichts geändert, vor oder nach Jesu von Nazareth. Gibt man allerdings wie Schweitzer die Verkündigung des Neuen aus Rücksicht auf das Faktische auf, so gibt man auch das Christentum in seinem Kern auf. Eine Hoffnung für die Welt, eine Verheißung, eine Vision eines revolutionären Neuen, all diese Potentiale des jüdisch-christlichen Traditionskreises gehen verloren.

Unbenommen – Schweitzer ist für die Konsequenz zu bewundern, mit der er den Gegensatz gesehen und daraus auch biografische Konsequenzen gezogen hat: Er wurde Arzt und ging nach Afrika, um durch gutes Handeln die Welt zu verändern. Denn das, was sich tatsächlich ein klein wenig an der alten Welt durch das Auftreten Jesu verändert hätte, sei Jesu Geist und Jesu Ethik.³⁷ Die Jünger hätten in seinem Geist gehandelt und so das weitergegeben, was tatsächlich unsterblich an ihm war. Mit anderen Worten: Schweitzer hat *das Neue ethisiert*. Das steht am Anfang eines Trends, der sich in weiten Teilen der Theologie des 20. Jahrhunderts nachverfolgen lässt³⁸ – genauer gesagt: in der Eschatologie, die in besonderer Weise mit dem Problem des faktischen Alten umgehen musste und sich zudem als Leitdisziplin der Theologie im vergangenen Jahrhundert etablierte. Der Trend lässt sich angefangen bei Albrecht Ritschls ethischer Fassung des Reich-Gottes-Gedankens bis hin zu den ökologischen, befreiungstheologischen und friedensorientierten Bewegungen der 70er/80er-Jahre verfolgen. »Jesus – der erste neue Mann« lautet beispielsweise der programmatische Titel eines 1989 erschienenen Buchs. Der Autor, der paradoxerweise Franz Alt heißt, schreibt zu seiner Motivation:

Die Frage: »Warum wurde seit Jesus nicht *alles* neu?« treibt mich seit zehn Jahren um. Meine Antwort in diesem Buch: Den wirkli-

³⁶ Vgl. exemplarisch Boschki (2001) Zur theologischen Würdigung der Klage vgl. Harasta (2008).

³⁷ Vgl. Gräßer (1999), 677f.

³⁸ Vgl. Schwöbel (2002), 468.

chen Jesus haben wir noch nicht begriffen. Der Neuanfang mit einem *neuen* Jesus ist vielleicht unsere letzte Chance. [...] Heute weiß ich: Jesus zeigt den Weg aus dem Atomzeitalter in ein neues Zeitalter, das ich das ökologische Zeitalter nenne.³⁹

Die Neuheitsbegeisterung nimmt man dem Autor sofort ab. Allerdings wird das theologische Problem dahin umgeleitet, dass Menschen das Neue eben nur noch nicht richtig begriffen und umgesetzt hätten. Damit läuft man Gefahr, den fundamentalen Graben zwischen dem Alten mit all seinen Abgründen von Elend und Leiden auf der einen und dem utopisch verheißenen Neuen auf der anderen Seite zu unterschätzen.⁴⁰ Dieser Graben gehört aber zu den Grundspannungen, denen sich das Christentum und die Theologie aussetzen muss, und die auch durch höchste ethische Anstrengung des Menschen nie ganz harmonisiert werden können.

Die Erschöpfung durch das ethische Engagement in der Generation von Franz Alt blieb nicht lange aus. Das veränderte etwas die Tonlage. Statt eines großen Sprungs möchten einige inzwischen lieber Brücken über den Graben bauen. Nicht umsonst erfreut sich in der kirchlichen Praxis der Satz großer Beliebtheit: »Wenn viele kleine Menschen an vielen kleinen Orten viele kleine Schritte tun, dann können sie das Gesicht der Welt verändern.«⁴¹ Diese *Rhetorik der kleinen Schritte* vom Alten ins Neue ist verständlich im Versuch, weder das faktische Alte zu verleugnen noch die Hoffnung auf das Neue aufzugeben. Allerdings birgt auch dieser Überbrückungsversuch Gefahren, eben weil er ein Überbrückungsversuch ist. Der Homiletiker Engemann⁴² hat deswegen – und nicht nur wegen Abnutzungseffekten – vor diesem Versuch gewarnt: Die kleinen Dinge werden zur Gotteserfahrung hochstilisiert, der »große Schritt« der Auferstehung Jesu⁴³ aber wird nicht ernstgenommen. Konfrontiert mit dem Neuen der Auferstehung am Ostermorgen gingen die Jüngerinnen und Jünger zunächst tastende, suchende Schritte. Das zu überspringen, wirkt sich nach

³⁹ Alt (1989), 12.

⁴⁰ Auch das ist im Übrigen eine gefährliche Denkfigur: *In extremo* droht hier die Gefahr des Fundamentalismus mit gewaltsamer Durchsetzung des Neuen. Das gibt es auch im politischen Bereich: Einen ähnlichen Gedanken, dass die Menschen das Neue noch nicht begriffen hätten und dazu erzogen werden müssten, wandten auch die Gewaltregime im Anschluss an die Französische Revolution oder der Kommunismus als Legitimationsgrund an (für diesen Hinweis danke ich Dr. Felix Teuchert).

⁴¹ Laut dem Evangelischen Gesangbuch für Württemberg geht dieser Satz auf ein afrikanisches Sprichwort zurück (EG Nr. 662).

⁴² Engemann (2002), 74.

⁴³ Ebd.

Engemann fatal auf Predigten aus. Was meiner Ansicht nach theologisch hier passiert, ist, dass das verkündigte Neue fraktioniert wird, um es stückchenweise in das faktische Alte einzuspeisen. Das allerdings im schlimmsten Fall um den Preis der Banalisierung. Denn wenn das verkündigte Neue nicht mehr im Gegensatz zum faktischen Alten gehalten wird, wird es eben profan.

Aber auch wenn die Brücke nicht über praktische Wege der Veränderung geschlagen wird: Die Aufgabe, das Neue im faktischen Alten zu verkündigen, bleibt. Diese Aufgabe drängte die Theologie immer wieder dazu, *das Neue im Alten zu identifizieren* und damit aus dem Status reiner Verkündigung bzw. Kontrafaktizität herauszuholen. Es geht um den Aufweis, wo das Neue »schon da« ist oder gerade in erhöhter Intensität in das Alte einbricht, und zwar ganz unverhofft in der säkularen Welt. Wie leicht man hier ins Rutschen kommt, lässt sich an zahlreichen Fällen der Theologiegeschichte nachvollziehen. Immer, wenn eine aktuelle politische Entwicklung oder ein Ereignis als Ausweis des Neuen herangezogen wurde, drohte sich die Theologie mit bestimmten politischen Programmen zu verbrüdern und in Mitläufertum abzudriften. Im politisch rechten Spektrum war das nicht erst mit den Deutschen Christen gegeben, sondern auch schon mit der Kriegsbegeisterung 1914. In diesem historischen Kontext schien die Sehnsucht nach Identifikation des Neuen in der Geschichte besonders dem Protestantismus eingeschrieben zu sein. Nach Friedrich-Wilhelm Graf war dort das Politische an die Stelle der altgläubigen, kirchlichen Institution getreten.⁴⁴

Nach der Kritik an Klerikalismus und ritueller Selbstabsicherung waren die Protestanten auf der Suche nach »neuer Evidenz« und deswegen »zeitgeistoffener«:

Ungleich stärker als katholische Theologen waren protestantische Intellektuelle bereit, reformatorische Überlieferung mit allen möglichen modernen Ideologien zu verbinden. In der neueren Nationalismusforschung ist gezeigt worden, daß vor allem die deutschen Nationalismen primär mit protestantischen Integrationsmustern konstruiert wurde.⁴⁵

⁴⁴ Graf (1997), 570.

⁴⁵ Ebd., 571.

Das heißt: Aus Kritik am Alten war ein Hunger nach einem orientierenden Neuen entstanden, was im Nationalismus identifiziert wurde. Im politisch linken Spektrum ist eine Identifikation des theologischen Neuen in der Geschichte selbstverständlich genauso möglich. Für die Theologie der Revolution treibt der Befreiungskampf der Unterdrückten die Menschheit zu jener »neuen Ordnung« (!), auf die das biblische Symbol »Reich Gottes« weist – so nimmt es Arthur Rich 1984 wahr.⁴⁶ Das heißt, »daß die Revolution des Menschen mit der von Gott her letztlich in eins zusammenfallen muß.«⁴⁷ Dass diese Identifikation nicht alle Akteurinnen und Akteure teilt, muss nicht eigens betont werden. Aber auch bei gemäßigeren Positionen in diesem Spektrum bleibt eine theologische Präferenz für das Neue in der Geschichte, was mit einer Abwehr des politischen Konservatismus zusammenfällt.⁴⁸

Das heißt: Durch die Grundaufgabe unter Druck gesetzt, das Neue in einer faktisch unverändert scheinenden Welt zu verkündigen, glitt die Theologie auf verschiedene Wege ab, um dem Gegensatz von alt und neu, von Faktum und Kerygma, von Status quo und Möglichkeit auszuweichen oder ihn zu mildern: Realitätsverleugnung, Hoffnungsvergessenheit, Ethisierung des Neuen, Fraktionierung des Neuen oder unkritische Identifikation des Neuen in der Geschichte. In der Christologie hatte der Gegensatz an Schärfe gewonnen, bis hin zum theologischen Antijudaismus. Hier, in der Geschichtstheologie und Eschatologie, gab es auch den umgekehrten Fall, nämlich den Kontrast nicht auszuhalten oder zu relativieren.⁴⁹ Während man in der Christologie den Gegensatz ungehindert schärfen konnte, also das Alte negativ und das Neue positiv besetzen, so war das in Bezug auf die eigene erlebte Zeit anscheinend schwieriger – vorausgesetzt, man wollte den Bezug zu ihr nicht verlieren.

⁴⁶ Rich (1984), 160.

⁴⁷ Ebd. Vgl. auch den gesamten Abschnitt dort, 157–162. Immer noch lesenswert ist Richs systematische Analyse ethischer Ansätze seiner Zeit im Hinblick auf das Absolute, was sich als das Neue lesen lässt, und das Relative/das Alte.

⁴⁸ Um eine weitere Variante aufzuführen: Dass Gott in der Revolution handeln könne, hatte übrigens schon Iwand als Protagonist des linksorientierten Nachkriegsprotestantismus betont, und insofern eine Offenheit für den Sozialismus gefordert (auch hier findet eine Identifikation allerdings nicht statt). Vgl. Iwand (1998), 15.246.

⁴⁹ Auf die Dialektische Theologie, die den Kontrast als Gegenreaktion auf die Identifikation des Neuen im Zeitgeschehen scharf hervorhob, treffen dann wieder *mutatis mutandis* die Gefahrenlagen zu, die im Abschnitt zuvor herausgearbeitet wurden: Differenzierungen im Alten/Natürlichen werden schwierig und das Alte als geschichtlich Gewordenes und Situatives wird mehr als zu überwindendes wahrgenommen.

Alle bisherigen Überlegungen sind auf die Eschatologie zugesteuert – die grundlegende Spannung zwischen schon angebrochenem und noch ausstehendem Reich Gottes steht hinter den Versuchen, mit alt und neu in der Geschichte umzugehen. Explizit wird der Gegensatz zwischen alt und neu im Topos der *Neuschöpfung* der Welt. Wie theologische Ansätze das faktische Alte – die Schöpfung und ihre Geschichte – letztlich einordnen, erweist sich spätestens hier.

Alle schon angesprochenen Versuche, den Gegensatz zwischen alt und neu zu überbrücken, bewegen sich in einem Modell der *Transformation*⁵⁰: Die alte Schöpfung wird verändert und verwandelt. Am Ende dieses Prozesses steht die neue Schöpfung. Hier sind hohe Kontinuitäten zwischen alt und neu möglich: Einiges wird ins Neue hinübertransportiert, einiges wird verändert. Die schon genannten Ansätze wie z.B. die Ethisierung oder die Fraktionierung des Neuen leiden ja aber daran, dass sie den Kontrast zum Neuen zu stark einebnen. Dort kann das Neue nicht mehr in kritischer Gegenüberstellung zum Alten zur Geltung gebracht werden. Vielmehr geht es dabei nur noch um eine »Renovierung« des im Prinzip gleichen Alten, nicht um das grundstürzend Neue, das »Novum.«⁵¹

Ein eschatologisches Gegenmodell dazu wäre die *Substitution*.⁵² An die Stelle des Alten tritt etwas komplett Neues. Alles, was vorher war, ist veraltet; es zählt zum Alten. Die dahinterliegende Überzeugung sieht die Welt als so verderbt an, dass nur etwas völlig Neues eine Zukunft haben kann. Dieser Gedanke liegt aller Apokalyptik zu Grunde: Endlich wird im Wortsinn »aufgedeckt«, wie sehr die Welt im Argen liegt, und dann bricht der neue Äon an⁵³. Das Neue steht also in völliger Diskontinuität. Ähnlich wie bei einer faktizistischen Haltung wird der Gegensatz zwischen faktischem Alten und verkündigtem Neuen deutlich wahrgenommen. Allerdings hält die Substitutionsvorstellung an der Hoffnung auf ein echtes Neues fest. Der Gegensatz zwischen alt und neu wird futurisiert: Das Novum-Artige des Neuen kommt erst, wenn das Alte ganz am Ende ist. Dieser Gedanke wird in Zeiten plausibel, in denen die Welt sich so grauenvoll zeigt, dass nur ein großer Bruch mit dem Alten sie retten kann. Das war die Situation,

⁵⁰ Im Folgenden rezipiere ich Thomas (2009), 23–25. Thomas ordnet die einzelnen Denkmodelle auch theologischen Denkern des 20. Jh. zu. Eine Transformation erkennt er bei Pannenberg und z.T. bei Bonhoeffer.

⁵¹ Schrage macht diese beiden Grundtendenzen im Neuen Testament aus (*renovatio* und *novum*). Vgl. Schrage (2005), 268.

⁵² Dieses Modell erkennt Thomas wieder bei Jürgen Moltmann, vgl. Thomas (2009), 27.

⁵³ Vgl. Koenen (2007), unter 1.

in der z.B. das apokalyptische Buch des Neuen Testaments schlechthin, die Offenbarung des Johannes, entstand. Das römische Weltreich begann, die Christen zum Kaiserkult zu zwingen und sich gottgleiche Verehrung anzumaßen.⁵⁴ In dieser Situation verständlich, haftet die Negativwertung des Alten – der Schöpfung und der Geschichte – allerdings der Substitution als theologischem Denkmodell weiterhin an. Die Geschichte der alten Schöpfung kann nicht vom Neuen her differenziert wahrgenommen werden – ähnlich wie das bei den stark kontrastiven Fassungen des Jesus-Judentum-Verhältnisses der Fall ist. Wenn der Gegensatz zwischen alt und neu stark aufgeladen wird, verschwimmt alles, was unter alt subsumiert wird, zu einer pauschalen *massa perditionis*. Alt und neu fallen auseinander.

Eine andere Variante wäre die der *Restitution*⁵⁵, also die Wiederherstellung. Ursprünglich war die Schöpfung nach Gen 1,1–2,4a ja »sehr gut« – erst der sog. Sündenfall in Gen 3 brachte einen Schaden oder Bruch in die Welt hinein. Im Eschaton soll nun der ursprünglich heile, intakte Zustand der Welt (*status integritatis*) wiederhergestellt werden. Was Menschen in der Geschichte an Schädlichem angerichtet haben, wird nun geheilt, integriert oder durch Rückkehr zum Ursprung überwunden. Das Alte ist das Gute und das Neue bringt eigentlich das Alte wieder zur Geltung – damit trifft sich die Vorstellung mit der Antike (s.o.). Was das Neue in der Geschichte angeht, fällt es allerdings schnell der Bedeutungslosigkeit anheim, denkt man den Ansatz systematisch weiter. Was an Umbrüchen, Innovationen, Krisen, Kehrtwenden in der Geschichte auch aufgetreten sein mag, letztlich kehrt die Welt zurück in ihren heilen Ursprungszustand. Sicher, die Wunden, die Menschen in der Geschichte geschlagen haben, werden sichtbar und verlangen nach Heilung – insofern wird ernstgenommen, dass sich etwas verändert hat. Das sind aber nur negative Möglichkeiten des Neuen. Bewahren und wenig verändern heißt die Aufgabe; das Ergebnis ist theologische Reform-, Revolutions- und Innovationsskepsis, wie es an der Ethik der Schöpfungsordnungen deutlich geworden ist.

Im Gegensatz zu allen Überbrückungsversuchen identifizieren beide zuletzt genannten Modelle – Substitution und Restitution – das Neue gar nicht in der Geschichte. Das hat den Vorteil, dass dem Irrweg einer vorschnellen Sanktifizierung geschichtlicher Erscheinungen ausgewichen werden kann. Allerdings ist bei einer bloßen Diastase zwischen faktischem

⁵⁴ Vgl. Roloff (2003), 249.

⁵⁵ Dieses Modell erscheint bei Irenäus, Augustin (vgl. Thomas (2009), 35–61) und im 20. Jh. bei E. Jünger (vgl. ebd. 27).

Alten und ausstehendem Neuen fraglich, was das Christentum einer sich selbständig entwickelnden Welt noch zu sagen haben könnte. Wo immer sie sich hin entwickelt, spielt keine Rolle für das Neue, das letzten Endes an ihre Stelle treten wird.⁵⁶

In der Eschatologie deutet sich also die weitere Aufgabe an, das neueste Neue (*De novissimis*) zum Alten ins Verhältnis zu setzen. Diese Verhältnisbestimmung wird notwendigerweise mit Wertungen verbunden sein. Die Zuschreibungen von alt und neu in der materialen Eschatologie sind voll davon, wie durch die Sortierung in alt und neu bestimmte Züge des Menschseins ab- oder aufgewertet werden: Gehört die geschlechtliche Existenz zur alten Schöpfung oder auch zur neuen? Gibt es fortbestehende Ehen im Eschaton? Wird der neue Mensch ein geschlechtsloser sein? Oder: Gehört eine angeborene Behinderung zur alten Schöpfung oder auch zur neuen? Gehört sie zur erhaltenen Identität eines Menschen oder zur überkommenen Alten?⁵⁷ Gehört Zeitlichkeit in die alte Schöpfung – damit Musik, Spiel, Humor – oder gibt es auch Formen von Zeitlichkeit in der Ewigkeit?⁵⁸ Mit diesen Fragen werden durchweg Identitätsdiskurse berührt; und zwar, weil es um Kontinuität des eigenen Selbst geht, die unweigerlich mit Identität verbunden ist.

Kontinuität und Diskontinuität – das ist der unsichere Boden, auf dem sich die Theologie mit der zweiten Grundaufgabe bewegt, die sich ihr seit der Parusieverzögerung stellt.⁵⁹ Das ist auf dem Feld der Geschichtstheologie nicht weniger heikel als auf dem Feld der Anthropologie.

3. Die dritte Aufgabe: Ewige Wahrheiten erneuern (Das Neue in der Erkenntnis)

Die dritte Aufgabe ergab sich daraus, dass die Zeit fortschritt – und das Neue zu veralten drohte. So wie sich das junge Christentum in der zweiten Generation mit dem Parusieproblem beschäftigen musste, so nun auch mit

⁵⁶ In meiner Dissertation habe ich deswegen versucht, ein Modell transformativer Neuschöpfung mit dem wichtigen Moment des *Novum* dadurch zu verbinden, dass die Ereignisse der Geschichte der Schöpfung in einen neuen Kontext, den des Reiches Gottes, gestellt werden (vgl. Teuchert (2017)).

⁵⁷ Dass Leiblichkeit generell zur neuen Schöpfung gehören muss, hat sich inzwischen weitgehend durchgesetzt.

⁵⁸ Vgl. als kritische Anfrage Thomas (2009), 448–458.

⁵⁹ Die äußerst sensible Platzierung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten gehört auch nach der Analyse von Christoph Schwöbel zu den Lektionen, die sich aus dem Jahrhundert der Eschatologie mit seinen Wegen und Irrwegen lernen lassen. Vgl. Schwöbel (2002), 466f.

dem Problem der Veraltung. Je mehr die Zeit die ursprüngliche Neuheits-erfahrung und den gegenwärtigen Standort auseinanderzog, desto mehr musste die Theologie in beide Richtungen reagieren. Zum einen musste das festzuhaltende Neue gesichert werden: Der Schriftbildungs- und Kanonisierungsprozess setzte ein. Zum anderen musste es reaktualisiert werden: Menschen anderer Generationen und Kontexte sollten den Glauben an Jesus Christus ebenfalls als etwas Neues erleben können, als etwas *für sie* Neues. Zugleich entstanden durch die Ausbreitung des christlichen Glaubens Ausdrucksformen, Texte, Praktiken, Symbole und Semantiken, die durch die Reaktualisierung und Aneignung des Evangeliums unter neuen Bedingungen hervorgerufen wurden. An Punkten, wo unklar war, wie eine neue Situation auf der Grundlage der christlichen Botschaft zu beurteilen und zu bewältigen war, mussten Entscheidungen getroffen werden (vgl. Bildung von Lehre, Bekenntnis, Dogmen). Das heißt, es begann sich herauszubilden, was später als »Tradition« neben die »Schrift« als Offenbarungsquelle trat. Je mehr der Applikationsprozess voranschritt, desto dringlicher wurde die Aufgabe, die Vielfalt neuer Ausdrucksformen bändigen zu können und die Ursprungstreue zu Jesus Christus zu bewahren.

Damit ergaben sich zwei Pole, die es zusammenzuhalten galt: die Bewahrung und Konservierung des in Jesus Christus hereingebrochenen Neuen als grundlegender Basis für die neue Religion des Christentums und die Reaktualisierung, Inkulturation und Internalisierung dieser Basis in neuen Kontexten.

Damit hat die Theologie bis heute vor allem im Bereich des Schriftverständnisses, der Exegese und der Hermeneutik zu kämpfen.⁶⁰ Gegenwärtig befindet sich zumindest die evangelische Theologie erneut in einem sehr divergenten Feld, das sich aus der Theologiegeschichte ergeben hat.⁶¹ Die Grenzlinien verlaufen entlang der Frage, ob die alten Texte mit den neuen Erfahrungen zusammengesehen oder gegeneinander ausgespielt werden und ob den alten Texten ein höherer Stellenwert zugemessen wird als den neuen Erfahrungen – oder umgekehrt.

Die Reformation hatte gegenüber einer ausufernden Praxis der Ergänzung des Neuen um neue Regelungen und Entscheidungen mit Nachdruck die

⁶⁰ Unter »das Neue in der Erkenntnis« fielen bei weiterer Untersuchung auch die Offenbarungstheologie und die Frage, ob und inwiefern Theologie Neues lernt oder es bei ewigen Wahrheiten bleibt.

⁶¹ Einen hilfreichen Überblick über dieses Feld bietet van Oorschot (2016).

Bewahrung des »alten Neuen« eingefordert⁶²: *Ad fontes* – zurück zu den Quellen. Die Bändigung der Tradition durch die Orientierung am Alten, an der Schrift, war eines ihrer vordringlichen Anliegen. Die altprotestantische Orthodoxie fixierte dies in einem formalisierten Schriftprinzip, wonach jedes Wort der Bibel verbal inspiriert war. Das sollte das altgewordene Neue absichern. In der Folge entwickelte sich eine akribische Exegese, die den historischen und damit ursprünglichen Sinn der biblischen Texte erheben wollte. In die Krise geriet das Schriftprinzip der Reformation, als sich eine neue Erkenntnis in der Exegese Bahn brach: Die Bibel war nicht ohne Weiteres als Regel und Richtschnur der Ursprungstreue verwendbar, weil sie in sich selbst vielfältig war – in ihren historischen Kontexten, in ihren Aussagen, in ihrem Entstehungsprozess. So entdeckten es Theologen wie Johann Salomo Semler in der Aufklärungsepoche. Der Rückgriff auf eine alte, einheitliche Größe, funktionierte nicht mehr. Denn die äußere Klarheit der Schrift (*claritas externa*) stand in Frage.

Das reformatorische Schriftprinzip drohte aber auch vom anderen Pol her zu erodieren. Je mehr der historische Abstand ins Bewusstsein trat, desto plausibler schien es, auf die Reaktualisierung beim einzelnen Menschen zu setzen. In diese Richtung gehört Schleiermacher⁶³, die liberale Theologie, aber auch die erfahrungsorientierten Hermeneutiken des 20. Jahrhunderts. Mit Nachdruck wurde die Reaktualisierung, die Applikation, die Relevanz für den eigenen Kontext zur Geltung gebracht – mithin die *claritas interna*, die innere Klarheit, die sich im glaubenden Menschen herausbildet. Die Erfahrung von Menschen in bestimmten Kontexten sollte der Ausgangspunkt dafür sein: die Erfahrung von Frauen in der feministischen Exegese, die Erfahrung von Armen und Marginalisierten in der Befreiungstheologie und später dann beispielsweise die Erfahrung Homosexueller in der queeren Hermeneutik. Nur wenn das Alte Relevanz für diese Kontexte hatte, war es vor seiner eigenen Veraltung geschützt. Hier wiederum meldeten sich Befürworterinnen und Befürworter der Ursprungstreue zu Wort. Sie warfen den kontextuellen Zugängen vor, zugunsten der eigenen Erlebniswelt die Verbindung zum Ursprung zu kappen, nämlich in den biblischen Texten nur die Bestätigung ihrer eigenen Interessen zu suchen. »Die eigene existentielle Befindlichkeit wird damit zur einzigen theologi-

⁶² Einen gut lesbaren, treffenden Gang durch die Geschichte des Schriftprinzips unternimmt Oberdorfer (2007).

⁶³ Jede heilige Schrift sei nur ein Mausoleum der Religion; entscheidend sei dagegen das »nachvollziehende Ergreifen von der religiösen Ursprungserfahrung« hinter den Texten (Oberdorfer (2007), 247, dort auch Belege aus den *Reden über die Religion*).

schen Wahrheit. Neue Erfahrung ist ausgeschlossen.«⁶⁴ Paradoxe wäre dann der eigene Kontext das Alte, dasjenige, in dem ich mich ohnehin schon immer befinde, und biblische Texte könnten gerade dann für mich Neues bringen, wenn sie meine eigenen Perspektiven aufsprengen.⁶⁵ Mit anderen Worten: Für die andere Seite ist fraglich, ob es sich um eine Re-Aktualisierung des Alten oder eher um Aktualismus handelt.

Die Aushandlung zwischen der Bewahrung und der Erneuerung des altgewordenen Neuen bleibt schwierig. Der breiteste neuere Strang dabei bildet die Rezeptionsästhetik, die stärker dem Reaktualisierungspol zugehört, aber in Richtung der Ursprungstreue bereits weiter differenziert wurde.⁶⁶ Im Grunde wird die Diastase zwischen der Produktion des Bibeltextes in alter Zeit und dem heutigen Leser in neuem Kontext dadurch überbrückt, dass die Rezeption des Textes in den Vordergrund rückt. Bei jedem Akt des Lesens geschieht etwas Neues. Die Lesenden wirken nämlich aktiv an der Konstitution des Textsinnes mit. Sie füllen die im Text angelegten Leerstellen mit ihren eigenen Gedanken auf.⁶⁷ Für das Arbeiten mit der Denkfigur alt/neu ist daran gut, dass die Rezeptionsästhetik einen starren Dualismus aufbricht, insofern die Offenheit für Neues als schon im Alten selbst angelegt versteht.

In der Orientierung am Leser/an der Leserin überschneidet sich die Intention der Rezeptionsästhetik mit derjenigen kontextueller Hermeneutiken. Theologisch wird das Lesen und Aneignen des Bibeltextes als eine Art Neuschöpfung verstanden:

Jede Interpretation ist, weil sie in einem neuen Kontext geschieht, eine *neue* Interpretation. Jede neue Lektüre eines Textes ist eine »schöpferische Erinnerung«, ja, ein »Schöpfungsakt«. Der Versuch, *in aeternum* die »Wesenheit des Christentums« zu definieren, ist eine »Illusion des Essentialismus«.⁶⁸

⁶⁴ Schneider-Flume (2008), 83.

⁶⁵ Deswegen findet Lauster: »Fatal wäre es – wie dies gelegentlich aus einem stark praxisorientierten Interesse heraus der Fall ist –, der Exegese ihre Applikationsferne vorzuwerfen. Denn gerade darin liegt das kritische Potential, auf dem ihr ganzes Vermittlungsvermögen aufbaut. Die in der Praxis so beliebten applikationsnahen Auslegungsformen mögen erlebnisintensiver wirken und darin ihre Berechtigung haben, ohne ein methodisch-kritisches Instrumentarium sagen die Texte hingegen oftmals doch nur, was der Rezipient von ihnen hören will« (Lauster (2004), 463f).

⁶⁶ Einführend vgl. z.B. Dieckmann-von Büнау (2007).

⁶⁷ Vgl. ebd., unter 1.2 und 2.2 (Wirkungsästhetik bei Wolfgang Iser).

⁶⁸ Vgl. Luz (2014), 270 (Zitate im Zitat: Boff, *Theologie und Praxis*, 248.230.234, bibliografische Angaben s. dort).

Ähnlich wie in der Eschatologie stellt sich hier die entscheidende Aufgabe, die Kontinuität und Diskontinuität von alter und neuer Schöpfung auszuhandeln. Denn wie in den kontextuellen Hermeneutiken bleiben auch bei der Rezeptionsästhetik die Hinweise nicht aus, dass bei unbegrenzten individuellen Sinnbildungen der biblische Text der Willkür ausgesetzt wird. Zwar lässt sich der intersubjektive Austausch innerhalb der Lese- und Weggemeinschaft der Kirche als Kontrollinstrument in Anschlag bringen,⁶⁹ aber die Rolle der methodisch verfahrenen Exegese bleibt in diesem Setting noch fraglich.⁷⁰ Ein Weg, den z.B. Ulrich H.J. Körtner⁷¹ vorgeschlagen hat, stellt die Erhebung einer *intentio operis* dar – nachdem die *intentio auctoris* wegen der vielfältigen Ausdeutbarkeit nach dem »Tod des Autors« verabschiedet wurde und die Texte nicht allein der *intentio lectoris* überlassen werden sollen, käme die ursprüngliche Intention des Werkes (also auch des ganzen biblischen Buches oder Kanons) als regulative Größe in Betracht. Wiederum, ähnlich wie bei kontextuellen Hermeneutiken, müsste es möglich sein, dass nicht nur der Textsinn eine Neuschöpfung durch die Lesenden erfährt, sondern auch die Lesenden durch den Text: Erst wenn ich mich selber durch die Begegnung mit dem Text neu verstehen kann, kommt die Leseerfahrung an die Erfahrung von Neuem heran, wie sie diejenigen am Ursprung einmal hatten.⁷² Das heißt, das kritische Gegenüber des *Novum* darf genauso wenig verlorengehen wie in der Geschichtstheologie.

Kleiner Lasterkatalog der Aufgabenbewältigung und Ausblick

Wie tief die Auseinandersetzung mit der Denkfigur alt vs. neu in die Theologie eingesenkt ist, hat sich an den fundamentalen Aufgaben gezeigt, die ihr von Anfang an gestellt waren – sowie daran, dass sich wichtige Zweige der Theologiegeschichte als Bewegungen entlang dieser Denkfigur darstellen ließen. Es ließe sich auch daran zeigen, wie sich manches im Hinblick auf die Reformation als kleinerem »Neuereignis« in der evangelischen

⁶⁹ So schon außerhalb der Theologie bei Stanley Eugene Fish, vgl. Dieckmann-von Büнау (2007), unter 3. Vgl. van Oorschot (2016), 396.

⁷⁰ Darauf hat J. Lauster zurecht hingewiesen (Lauster (2008), 179, hier gegenüber Körtners von Barth geprägte Aufnahme der Rezeptionsästhetik). Deswegen möchte F. van Oorschot die Lesegemeinschaft auf ExegetInnen und DogmatikerInnen spezifiziert sehen (van Oorschot (2016), v.a. 396ff).

⁷¹ Vgl. z.B. Körtner (2006), 105: Die biblischen Texte seien zwar durchaus unvollständig, schufen sich aber selbst den Leser, dessen sie zur ihrer Vervollständigung bedürften.

⁷² Das meint U. Körtner mit dem »inspirierten Leser« (vgl. Körtner (2006), 104f; Körtner (1994)).

Theologiegeschichte wiederholt. So wie bei Jesus das Verhältnis zum Judentum diskutiert wird, so bei Luther sein Verhältnis zur Mystik und spätmittelalterlichen Theologie. Wer den Protestantismus profilieren will, betont selbstverständlich stärker den Bruch.

Die Denkbewegungen entlang von alt und neu habe ich in diesem Beitrag auch mit »ableiten«, »ausrutschen« oder einem »eisglatten Grund« beschrieben. Denn dass die Theologie sich auf das jeweilige Neuland wagen musste, war notwendig. Dass sie dabei auf Abwege geriet, geht nicht flächendeckend auf ideologische Voreinstellungen zurück, sondern liegt mit an strukturellen Logiken, auch der der Denkfigur alt vs. neu. Ein Schritt in diese Richtung führt aber sehr schnell zu Einseitigkeit, Irrwegen und auch Ideologieanfälligkeit. Und dabei handelt es sich beileibe nicht um kleine »Ausrutscher«, sondern oftmals um wirkungsmächtige Stränge der Theologiegeschichte.

Aus der Bewegung zwischen alt und neu in den oben dargestellten Zusammenhängen möchte ich einen kleinen »Lasterkatalog« erheben. Wie in den Briefen des Neuen Testaments von bestimmten sozialen Verhaltensweisen abgeraten wird (daher stammt der Begriff Lasterkatalog), so möchte ich allen Theologietreibenden von bestimmten Umgangsweisen mit der Denk- und Argumentationsfigur alt/neu abraten. Folgende Wege sollte die Theologie im Umgang mit dem Neuen als ihrem Gegenstand unterlassen:

In der Christologie:

- Ein negatives Altes konstruieren und sich auf Kosten des Alten profilieren.

In Geschichtstheologie und Eschatologie:

- Das faktische Alte verleugnen zugunsten des verkündigten Neuen;
- Das verheißene Neue verschweigen;
- Das Neue ethisieren;
- Das Neue tot-prozessualisieren oder fraktionieren;
- Das Neue in der Geschichte identifizieren, ohne die Ausständigkeit des Neuen zu bedenken;
- Das Neue abstrakt halten, ohne seinen Anbruch inmitten der Geschichte aufzuzeigen.

In der Schrifttheologie:

- Alte Texte und neue Erfahrungen nur als Gegensatz wahrnehmen;
- Den Textsinn als abgeschlossen konservierbar verstehen;
- Alte Texte von neuen Erfahrungen vereinnahmen lassen.

Diese Liste richtet sich nicht nur an die akademische Theologie, sondern auch an die kirchliche Praxis und das Gebiet der Frömmigkeit. Manche Predigten neigen nach wie vor dazu, ein negatives Altes zu konstruieren und den eigenen Standpunkt auf Kosten des Alten zu profilieren. Enthusiastische Frömmigkeitskreise erliegen oft der Gefahr, die Realität des faktischen Alten auszublenden. Dass das verheißene Neue in Vergessenheit gerät, droht dagegen dort, wo man besonders intensiv den Anschluss an die Lebenswirklichkeit von Schülerinnen und Schülern, Konfirmandinnen und Konfirmanden oder von kirchlich Distanzierten sucht. Auf das homiletische Problem, die grundstürzende Osterbotschaft zu ethisieren oder fraktionieren, wurde schon hingewiesen. Auch die beiden Punkte, die das Verhältnis zur Geschichte betreffen, stellen eine bleibende Herausforderung insbesondere für Predigten, Andachten und die christliche Publizistik dar. Entscheidungen darüber, wie alte Texte und neue Erfahrungen im Verhältnis stehen, wirken sich unmittelbar auf die Konzepte von Konfirmations- und Schulunterricht aus.

Aber die Denkfigur alt vs. neu hat die Theologie nicht nur auf Irrwege geführt. Wie ersichtlich wurde, hat sie sich dort zum Guten ausgewirkt, wo ein Neues als kritisches Gegenüber fungieren konnte – zu geschichtlichen Entwicklungen oder zu unseren Zugriffen auf das Alte. Sie hat sich auch dort zum Guten ausgewirkt, wo das Alte als Anwalt von Geschöpflichkeit und Ursprungstreue fungieren konnte.

Was die Felder der systematischen Theologie angeht, scheint mir überall dort, wo die Christologie als prägende Kraft wirkte, die Tendenz zu einer starken Kontrastierung von alt und neu zu gehen. Das gilt für das Feld der Christologie selbst (vgl. 1), aber auch für christozentrische Ansätze wie die Dialektische Theologie (im Gegenüber zur Natur, natürlichen Offenbarung usw.). In Bereichen, wo das weniger der Fall war, wie z.B. in der Schöpfungslehre und Geschichtstheologie, scheint der Kontrast zumindest in der neueren Theologie nicht in gleichem Maß gewirkt zu haben.⁷³ Das gilt auch für die Gotteslehre: Dass Gott offen ist für Neues, mit

⁷³ Vgl. Beintker (1993), 450: Die Vorsehungslehre orientierte sich lange an der *ordo* des Seienden und erhielt so ein »statisches Gepräge«.

Menschen neue Erfahrungen macht, dazu lernt, Reue zeigt – das war lange Zeit im Ideal eines Alt und Neu umgreifenden Ewigkeitsgottes undenkbar und wird erst in jüngeren Beiträgen erprobt.⁷⁴

Diese Thesen wäre an weiteren einschlägigen Feldern wie der Ekklesio-
logie (*semper reformanda!*), der Reflexion der Theologie auf sich selbst
(*de theologia*: lernende Theologie), der Offenbarungstheologie (lernen aus
fortschreitender Offenbarung?) oder der Theologie der Religionen zu
überprüfen.

Der Umgang mit dem Neuen innerhalb und außerhalb der eigenen Domä-
ne wird auch in Zukunft für die Theologie eine Aufgabe bleiben, die sich
quer durch ihre Disziplinen, Themen und Praxisvollzüge zieht. Vielleicht
lassen sich allerdings einige der aufgezeigten Abwege durch die Reflexion
auf das Alte – also auf die Theologiegeschichte – in Zukunft vermeiden.

Bibliographie

Alt, Franz. 1989. *Jesus. Der erste neue Mann*. München: Piper.

Bachmann, Michael und Johannes Woyke, Hrsg. 2005. *Lutherische und neue
Paulusperspektive: Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exege-
tischen Diskussion*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Beintker, Michael. 1993. Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtli-
chen Leben. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90, Nr. 4: 442–461. <http://www.jstor.org/stable/23585364> (zugegriffen: 1. Juli 2018).

Bendik, Ivana. 2010. *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die
"New Perspective on Paul"*. Stuttgart: Kohlhammer.

Boschki, Reinhold. 2001. Schweigen und Schreien zugleich. Anklage Got-
tes im Werk von Elie Wiesel. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie 16. Klage*,
hg. von Martin Ebner, 109–132. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Bühler, Pierre. 2013. Neues Testament. III. Systematisch-theologisch. In:
Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe. Methoden. Theorien. Konzepte, hg. von
Oda Wischmeyer, Susanne Luther, und Karla Pollmann, 412ff. Berlin: de
Gruyter.

Bultmann, Rudolf. 1951. *Jesus*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr.

⁷⁴ Vgl. Döhling (2009); exemplarisch für die gesamte Strömung des Open theism: Pinnock (1994)
(»God is the best learner of all because he is completely open to all the input of an unfolding world«,
124).

- Dassmann, Ernst. 2001. Die verstummte Klage bei den Kirchenvätern. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie 16. Klage*, hg. von Martin Ebner, 135–151. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Dieckmann-von Büнау, Detlef. 2007. Rezeptionsästhetik. *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33446/> (zugegriffen: 8. Oktober 2017).
- Döhling, Jan-Dirk. 2009. *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*. Freiburg: Herder.
- Drewermann, Eugen. 2011. *Die Apostelgeschichte: Wege zur Menschlichkeit*. Ostfildern: Patmos.
- Engemann, Wilfried. 2002. *Einführung in die Homiletik*. Tübingen/Basel: A. Francke.
- Erlemann, Kurt. 2004. Zeit. IV. Neues Testament. *TRE* 36: 523–533.
- Fuchs, Ernst. 1965. Das Zeitverständnis Jesu. In: *Zur Frage nach dem Historischen Jesu: Gesammelte Aufsätze II*, 304–367. 2., durchges. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gerber, Uwe. 1987. *Die feministische Eroberung der Theologie*. München: C. H. Beck.
- Graf, Friedrich-Wilhelm. 1997. Protestantismus. II. Kulturbedeutung. *TRE* 27: 551–580.
- Gräßer, Erich. 1999. Schweitzer, Albert (1875–1965). *TRE* 30: 675–682.
- Grundmann, Walter. 1956. *Die Geschichte Jesu Christi*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Harasta, Eva, Hrsg. 2008. *Mit Gott klagen: Eine theologische Diskussion*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hartlieb, Elisabeth. 1996. *Natur als Schöpfung: Studien zum Verhältnis von Naturbegriff und Schöpfungsverständnis bei Günter Altner, Sigurd M. Daecke, Hermann Dembowski und Christian Link*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Holzem, Andreas. 2001. »Kriminalisierung« der Klage? Bittgebet und Klageverweigerung in der Frömmigkeitsliteratur des 19. Jahrhunderts. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie 16. Klage*, hg. von Martin Ebner, 153–181. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Iwand, Hans Joachim. 1998. *Nachgelassene Werke: Neue Folge*. Bd. 1. Kirche und Gesellschaft. Gütersloh: Christian Kaiser.
- Jüngel, Eberhard. 1962. *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kampling, Rainer. 2010. Antijudaismus. In: *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*. 3. Begriffe, Theorien, Ideologien, hg. von Wolfgang Benz, 10–13. Berlin/New York: de Gruyter.
- Käsemann, Ernst. 1960. Das Problem des historischen Jesus. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen. I*, hg. von Ernst Käsemann, 187–214. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1973. *Der Römerbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kittel, Gerhard. 1926. *Jesus und die Juden*. Berlin: Furche.
- Koenen, Klaus. 2007. Eschatologie (AT). *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20917/> (zugegriffen: 18. August 2017).
- Körtner, Ulrich. 1994. *Der inspirierte Leser*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2006. *Einführung in die theologische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lange, Nicholas Robert Michael de. 1978. Antisemitismus. IV. Alte Kirche. *TRE*, Nr. 3: 128–137.
- Lauster, Jörg. 2004. *Prinzip und Methode: Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2008. Krise und Neubegründung der Schriftautorität seit der Aufklärung. In: *Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum*, hg. von Peter Gemeinhardt und Bernd Oberdorfer, 166–184. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Loader, James Alfred. 2013. Gesetz und Evangelium. I. Alttestamentlich. In: *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe. Methoden. Theorien. Konzepte*, hg. von Oda Wischmeyer, 217f. Berlin: de Gruyter.
- Luz, Ulrich. 2014. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht.

Maschmeier, Jens-Christian. 2010. *Rechtfertigung bei Paulus: Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer.

Merz, Annette. 2002. Jesus Christus. In: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Bd. 2, hg. von Elisabeth Gössmann et al., 300–304. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Oberdorfer, Bernd. 2007. Die Bibel als Offenbarungszeugnis und Geschichtsdokument. Theologische Hermeneutik angesichts der Herausforderungen der Moderne. In: *Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven*. Bd. 3, hg. von Hans Vilmar Geppert und Hubert Zapf, 235–255. Tübingen: Mohr Siebeck.

Oeming, Manfred. 1998. *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Pinnock, Clark H. 1994. Systematic Theology. In: *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, hg. von Clark H. Pinnock, Richard Rice, John Sanders, William Hasker und David Basinger, 101–125. Downers Grove: InterVarsity.

Plaskow, Judith. 1990. Feministischer Antijudaismus und der christliche Gott. *Kirche und Israel* 1: 9–25.

Rich, Arthur. 1984. *Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Roloff, Jürgen. 2003. *Einführung in das Neue Testament*. Stuttgart: Reclam.

Schneider-Flume, Gunda. 2008. *Grundkurs Dogmatik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schrage, Wolfgang. 2005. *Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Schweitzer, Albert. 1984. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schwöbel, Christoph. 2002. Die Letzten Dinge zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick. In: *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, hg. von Christoph Schwöbel, 437–468. Tübingen: Mohr Siebeck.

Stosch, Klaus von. 2013. *Theodizee*. Paderborn: Schöningh.

Teuchert, Lisanne. 2017. *Gottes transformatives Handeln: Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem »Open theism«*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Theißen, Gerd. 2003. *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*. 3. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- . 2004. *Das Neue Testament*. 2. Aufl. München: C.H. Beck.
- Theißen, Gerd und Petra von Gemünden. 2016. *Der Römerbrief: Rechenschaft eines Reformators*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theißen, Gerd und Annette Merz. 2001. *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thomas, Günter. 2009. *Neue Schöpfung: Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das »Leben in der zukünftigen Welt«*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Valtink, Eveline. 1996. Christologie-Verzicht in der feministischen Theologie. Eine Falle für Antijudaismus. Über die Fragwürdigkeit (feministisch-)theologischer Versuche, die Einzigartigkeit Jesu historisch zu untermauern. In: *Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*, hg. von Renate Jost und Eveline Valtink, 78–101. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- van Oorschot, Frederike. 2016. Die Krise des Schriftprinzips als Krise der theologischen Enzyklopädie. *Evangelische Theologie* 76, Nr. 5: 386–403.
- Wolff, Hanna. 1975. *Jesus, der Mann: Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*. Stuttgart: Radius.
- . 1978. *Jesus als Psychotherapeut: Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie*. Stuttgart: Radius.





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. Strahinger (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 behelrenden 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 bildet 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.





Digital Humanities and the Future of Theology

CLIFFORD ANDERSON

Vanderbilt University Library
clifford.anderson@vanderbilt.edu

What potential does digital humanities have to shape the practice of theology? Are there theological questions at stake? This essay is exploratory, aspiring to identify points of contact between the digital humanities and theology.

Barth: ›Das ist immer gefährlich, wenn die *Denkmodelle* kommen, wo dann das Neue Testament so hineingefüttert wird – so wie in einen Roboter oder wie nennt man das?‹ Zwischenruf: ›einen Computer!‹ Barth: ›Computer, ja. Es geht nicht gut so.‹¹

Wie geht's heute with theology and the digital humanities? The offhanded worry that Karl Barth expressed in a conversation with theology students from Wuppertal has emerged as a central preoccupation of 21st century humanists. Observers frequently note that religious studies scholars have not kept pace with researchers in other disciplines in the application of digital humanities methods.² This point applies *a fortiori* to theologians.

¹ Barth (1997), 501.

² See Murphy (2012); Reed (2016); Hutchings (2015).

Theologians have shown scant interest to this point in the tools for linking data, mapping, network analysis, text mining, and visualizing information that are fueling digital scholarship in other disciplines. My suspicion is that theological scholars may appreciate what their colleagues in other disciplines are doing, but see them as irrelevant to theological inquiry.

Theological questions have surfaced in the digital humanities, but they have not received much attention from professional theologians. The situation may be changing. Presentations on digital humanities in theology and religious studies are occurring more frequently at professional conferences.³ The University of Durham even offers a masters degree in digital theology in association with the CODEC Research Centre for Digital Theology.

Where do we go from here? What potential does digital humanities have to shape the practice of theology? Are there theological questions at stake? This essay is exploratory, aspiring to identify points of contact between the digital humanities and theology. My goal is not to survey this emerging nexus, but to look at major trends and to suggest some potential applications in theology. With apologies to those who work in different media, my focus is squarely on texts. Basically, what I ask is simple: How does digital humanities promise to alter the way we read and write theology?

1. Problems of Definition

A problem with writing about the influence of digital humanities on theology is that both have definitional ambiguities. To sum up any discipline with a succinct definition is a challenge. In his classic photographic collection *Philosophers*, Steve Pyke asked his subjects, academic philosophers, to define philosophy in two or three sentences. The definitions ranged from the sublime to the mundane, including the memorable counsel from the philosopher of law H. L. A. Hart labeling the idea »absurd« and advising Pyke to »drop it.«⁴

³ E.g., two colleagues and I presented a talk at the Annual Meeting of the American Theological Library Association in 2015 titled »Doing Digital Humanities in Theological Libraries« (see Anderson, Benda und Crawford (2015)); Bobby Smiley, associate director of the Divinity School Library at Vanderbilt University, gave a keynote address on digital humanities at the subsequent Annual Meeting in 2016 (see Smiley (2016)); a panel titled »Digital Religion – Digital Theology« took place at the 2017 Digital Humanities Conference in Montréal (see Clivaz u. a. (2017)).

⁴ Pyke (1993).

The difficulty of providing a comprehensive definition for the digital humanities has become an inside joke among practitioners, who have filled a spreadsheet with proposed definitions.⁵ My standard rubric is that the digital humanities applies computational methods to the analysis of classical problems in the humanities. This definition begs the question of the role of computational tools in theological research. Theologians of every stripe rely on computers to do their reading and writing, from conducting library research, maintaining sets of digital index cards (or, in more sophisticated cases, databases), to formatting bibliographies, submitting to publishers, and producing back-of-the-book indexes, among other tasks. Does everything connected with computing in a broad sense belong to the digital humanities?

Caroline Schroeder, Professor of Religious Studies at the University of the Pacific, suggests that digital humanities is about more than employing computers in research and teaching; it's also about drawing on a canonical (but evolving) set of »standards, methods, and technologies that form a kind of cultural capital.«⁶ Schroeder's argument helps to explain why biblical scholars, despite using technologically-sophisticated applications for biblical study, have not received much recognition among digital humanists at large; while they may have developed expertise in computational analysis of biblical texts, their specialized tools exist at the »margins« of the digital humanities. While debate persists about whether digital humanities represents a disciplinary field, digital humanities as practiced cuts orthogonally across the humanities. An English professor working on a network analysis in Shakespeare's plays can fruitfully compare methodologies with a historian of the Enlightenment studying networks of literary correspondence and an art historian analyzing the emergence of artistic schools. The disciplinary content differs greatly, but the methods and tools they use provide common parlance. If theologians want to enter the digital humanities, they need also to embrace these tools or, as Schroeder proposes, critically engage with the digital humanities canon from its margins.⁷

If we are exploring the concept of »digital humanities,« we need also to look at the other side of the conjunction. How do we define the humanities? Does theology count among them? The field of religious studies undoubtedly numbers among the humanistic disciplines, but theology does

⁵ Heppler (2015).

⁶ Schroeder (2016).

⁷ Schroeder (2016), 44.

not study expressions of religious behavior or, at least, not all theologians conceive of theology in this sense. Scholars in the nineteenth and twentieth centuries spent a great deal of ink outlining taxonomies of the sciences, seeking to place theology among the disciplines.⁸ The general consensus of these efforts is that theology does not line up on one side of the divide between the sciences and the humanities, the natural and the moral sciences, etc. Theology, taken at face value as »the science of God,« cannot be limited to a single perspective on the relationship between God, the world, and humanity. The subject matter of theology is elusive or, to use an overloaded term, dialectical. Karl Barth argued that the separate existence of theology as a discipline poses a paradox since theology does not have a distinct domain of study. As Barth asked in *Evangelical Theology*, »Should not the isolated existence of theology be understood as an abnormal fact when judged by the nature of theology, as well as by that of the other sciences?«⁹ Theology exists because the world is out of whack or, to use the idiomatic Christian term, »fallen.«

The upshot of these reflections is that theologians aspiring to work in the digital humanities must perform a double act of interpretation. On the one hand, theologians must engage with the methodologies of the digital humanities, or at least approach them from the margins, ascertaining their possibilities and limits for theological research. On the other, they have to apply these approaches to data where nothing is straightforwardly theological and yet everything is susceptible to theological interpretation. If you want, you could term digital humanities in theology a two-fold dialectic as it requires both a digital and a theological hermeneutical leap of faith. Or, to use less fancy terminology, you might say that using digital humanities tools for theological ends requires a doubly capacious imagination.

2. Reading Theology Digitally

Studying theology is an act of intellectual humility. The humility arises primarily from theology's pretension to know a God who transcends human understanding. But, more prosaically, there's a lot of theological texts to read. The written theological record extends back millennia. While some texts have become archaic, we cannot say with surety that any are definitively out-of-date. Theological knowledge is not straightfor-

⁸ See, for instance, Schleiermacher (2011) and Tillich (1981).

⁹ Barth (1979).

wardly (or even indirectly) cumulative. The theological loners and outliers bear crucial witness. Theological schools that looked like dead ends may have proved fruitful under altered circumstances. If Richard Rorty warned against adopting a »whiggish« view of science, his counsel applies as strongly to theological historiography.¹⁰

Thomas Gillespie (1928–2011), former President of Princeton Theological Seminary, liked to impart the advice of his teacher, the theologian George S. Hendry, to incoming students.

It was George Hendry [...] who challenged us one day to visit the library and stand humbly before the five hundred volumes in the Migne collection, which represents Greek and Latin patrology up to the ninth century A.D. Perhaps our professor was sensing that we were beginning to feel our oats in our new-found knowledge of God and wanted us to see ourselves in some realistic perspective. Whatever his motivation, I took him up on the idea and found my way to the Migne collection. ... Five hundred volumes of what Christians thought about God in only the first nine centuries. They compelled me to recognize that I did not and never will carry the whole ocean of the knowledge of God in my little tea cup.¹¹

I heard President Gillespie preach this sermon in Miller Chapel during my first year at Princeton Seminary. I must have taken the message to heart because, against expectations, I became an academic librarian, spending my days walking up and down rows of texts that I would never read. Humility before the Word and the words shaped me as a theologian and a librarian.

But what if we *could* read everything? What if we could summon texts at will and ask them questions? What changes?

Gillespie delivered his admonition near the opening of the Internet era and, at that point, no digital editions of the *Patrologia Graeca* and *Patrologia Latina* existed. Librarians already provided access to digital indexes and editions before the Internet, of course, but these were trapped in towers of CDs or served over slow modem connections, and with limited search features. Today, anyone with an Internet connection has access to better information tools than those available at the best libraries in the world when

¹⁰ See Rorty (2009).

¹¹ Gillespie (1996).

Gillespie delivered his sermon. If I'm starting out on a research project, I conduct keyword searches in Google Scholar to find relevant journal articles and Worldcat to explore the monograph literature. The Internet Archive and the HathiTrust provide overlapping sources of data. While I still read physical books, I routinely identify the information I need before heading to the library shelves.

Access to information at this scale has not, at least according to my subjective perspective, fundamentally changed theological pedagogy. Faculty continue to offer survey courses and seminars. In the surveys, students might be assigned anywhere from six to a dozen books, depending on the ambitions of the faculty member. In seminar courses, faculty generally assign fewer readings but expect students to engage with them more deeply. The most memorable courses of my seminary education focused on close readings, examining Schleiermacher's *The Christian Faith*, Tillich's *Systematic Theology*, or a volume of Karl Barth's *Church Dogmatics* in depth during a semester.

Franco Moretti refers to close reading of this kind as »theological.«¹² What he means by the term requires unpacking, but it's safe to say he does not intend it approbatively. In his *Distant Reading* (2013), Moretti contrasts close reading with »distant reading,« the computational analysis of literary corpora. While a distant reading of a corpus of literature – say nineteenth century theologians – considers major works alongside the forgotten treatises of minor theologians, close readings focus on great works alone. This narrowing of the field to the hundred odd books that faculty assign in the course of a theological education raises the question *why* these books and not others. The answers can become frustratingly circular. These texts »have stood the test of time« and have become »classics.« Does this mean any more than faculty have continued to assign them? If we claim it means more, we enter into philosophical or theological territory.¹³ Moretti, by contrast, is not concerned with the question of the classic, but with the shape of world literature as a whole, where the mundane and ordinary dominate. He writes,

If you want to look beyond the canon [...] close reading will not do it. It's not designed to do it, it's designed to do the opposite. At bottom, it's a theological exercise – very solemn treatment of very

¹² Moretti (2013), 48.

¹³ See, e.g., the function of »the classic« in Tracy (1998).

few texts taken very seriously – whereas what we really need is a little pact with the devil: we know how to read texts, now let's learn how *not* to read them.¹⁴

While Moretti advocates lightheartedly for this diabolical pact, taking up his challenge may prove more difficult for theologians than literary theorists. An implicit providence of reading operates among theologians, which assumes that the Spirit guides us toward the right books to read. We find biblical roots for this faith in the consumable scrolls in Ezekiel 3:1–2 and Revelation 10:9–10. The *locus classicus* of this theology of providential reading is Augustine's *Confessions*. As we recall, Augustine was lamenting his sins in despair when he heard a child's voice repeating »Tolle, lege« (»Pick it up and read it«) and interpreted this phrase as divine counsel. He returned to his friend nearby and, picking up the Bible, turned to the first passage he lighted on with bleary eyes: Romans 13:13–14. Reading the passage formed a crucial turning point in his conversion.¹⁵

The belief that the Spirit guides us providentially to texts has become a trope among Christians, a regular feature of conversion narratives. Among modern theologians, Abraham Kuyper (1837–1920) is exemplary in his adherence to a theology of providential reading. In his *Confidentially* (1873), which documents his conversion from theological liberalism to orthodox Calvinism, Kuyper described two spiritual episodes related to reading and literature.¹⁶

In the first, he received a copy of Charlotte M. Yonge's (1823–1901) *The Heir of Redclyffe* (1853) from his pious but less educated fiancée, Johanna Schaay (1842–1899).¹⁷ The message of Yonge's novel, which contrasts an urbane, arrogant character with an humble, spiritually mature protagonist, bowled Kuyper over and forced him to recognize his own arrogance in his relationship with his soon-to-be wife. »Oh, what my soul experienced at that moment I fully understood only later. Yet, from that moment on I despised what I used to admire and I sought what I had dared to despise!«¹⁸ The book appeared in Kuyper's hands at a providential moment, a gift inspiring a spiritual conversion.

¹⁴ Moretti (2013), 48.

¹⁵ Augustine (2016), pp. 408–411.

¹⁶ Kuyper (1998).

¹⁷ Yonge (1895).

¹⁸ Kuyper (1998), 42.

A secularized form of this providential theology of reading persists in the concept of »serendipitous discovery.« The library to scholars and students is not viewed as a machine for organizing, describing, and making information accessible, but a space for serendipitous encounters with the unexpected, the delightful, and the provocative. In *Serendipity in the Stacks: Libraries, Information Architecture, and the Problems of Accidental Discovery*, Patrick L. Carr, Associate University Librarian at the University of Connecticut, notes the religious overtones of serendipity.

Beyond being a »special moment,« serendipity in the stacks can include a spiritual dimension. Indeed, according to Jeffrey T. Schnapp and Matthew Battles, readers throughout recorded history have shown a tendency to regard serendipitous discoveries as spiritual revelations. This perception is evident, for example, in English literature scholar Nancy Lusignan Schultz and novelist Anne Lamott's characterizations of serendipitous discoveries in the stacks as »small miracles« and in Hoeflich's characterization of such discoveries as »blessings.«¹⁹

Movements toward efficiencies like digital catalogs, offsite storage, and web-scaled discovery tools may spark resistance among patrons, who fear such rationalizations will inhibit accidental discoveries. Carr worries that catering to such patrons panders to »nostalgia for a fading world in which information was scarcer and less structured.«²⁰

Digital libraries short-circuit stories of scholarly providence. In a second episode from *Confidentially*, Kuyper narrated his search as a student for the published works of Johannes à Lasco (1499–1560). He intended to write a paper for the prize contest at the University of Groningen, which had called for papers comparing John Calvin's and à Lasco's concepts of the church. While Kuyper readily found the necessary sources for his study of Calvin, he could not locate the works of à Lasco in any Dutch library. The forces of the Counter-Reformation had destroyed the large majority of à Lasco's publications. Kuyper recounted that he searched in the libraries of The Hague, Utrecht, and Groningen and then expanded his inquiries to Paris, St. Petersburg, and London, finding no collection holding more than four publications.²¹ Discouraged, he consulted an academic advisor,

¹⁹ Carr (2015).

²⁰ Carr (2015), 838.

²¹ Kuyper (1873), 37.

Matthias de Vries (1820–1892), who suggested that he begin scouring the private libraries of the Netherlands, starting with his father’s pastoral library in Haarlem. Kuyper agreed, less from conviction than from obligation, and contacted the old pastor. The pastor told Kuyper that he did not believe that he had any à Lasco volumes among his collection of church history but that he would check and that he could visit in a week. When Kuyper showed up, the pastor ushered him in to see a table full of rare books by à Lasco. Kuyper considered this discovery a miraculous sign.

To find this treasure – for me, the »to be or not to be« of the contest – with a man to whom I had been referred by a good friend, who had no idea that it was to be found, indeed, who just a week earlier barely remembered the name of à Lasco and could not say whether there was anything among his precious books written by the Polish reformer [...] is to encounter a miracle of God on life’s journey.²²

What Kuyper regarded as wondrous is now commonplace for anyone with an Internet connection. I can search *WorldCat* for libraries that hold original editions of à Lasco and at least some digital facsimiles of his work at the *Internet Archive* and the *HathiTrust*, including Kuyper’s own two volume edition of the à Lasco *oeuvre*. The collaboration among academic libraries that makes it possible to search and retrieve this information alone is incredible, but that’s a miracle of a different order, namely, a testimony to the spectacular gains of information science and software engineering during recent decades.

Will undermining the myth of serendipitous discovery lead to a »de-mythologization,« so to speak, of intellectual genealogy in favor of bibliometry and related statistical approaches to literary influence? Or will serendipity reappear in new forms? As Tim Hutchings notes, reading the Bible on Facebook »shifts experience away from the voluntaristic act of setting aside time for concentrated reading toward serendipitous encounters with unexpected words inserted in the flow of everyday communication.«²³ The breaking down of the boundaries between the Book, books, and the »flow of everyday life« may produce new forms of serendipity, but also provoke novel kinds of consternation.

²² Kuyper (1873), 50.

²³ Hutchings (2015), 288.

The claim that we can »read« a library without studying or skimming any of its books has, predictably, raised the hackles of literary critics. Stanley Fish argued in a blog of *The New York Times* from 2012 that the ambitions of digital humanists to view literature as an open, participatory, and non-linear »collective« tacitly presupposes a theological perspective.

The vision is theological because it promises to liberate us from the confines of the linear, temporal medium in the context of which knowledge is discrete, partial and situated — knowledge at this time and this place experienced by this limited being — and deliver us into a spatial universe where knowledge is everywhere available in a full and immediate presence to which everyone has access as a node or relay in the meaning-producing system. In many theologies that is a description of the condition (to be achieved only when human life ends) in which the self exchanges its limited, fallen perspective for the perspective (not a perspective at all) of union with deity, where there is no distance between the would-be knower and the object of his cognitive apprehension because, in Milton's words, everyone and everything is »all in all.«²⁴

Fish contends, in other words, that digital humanists take a God's eye perspective on textual corpora. As Boethius wrote in *The Consolation of Philosophy*, "For it is one thing to be drawn out through a life without bounds, which is what Plato attributes to the world, but it is a different thing to have embraced at once the whole presence of boundless life, which it is clear is the property of the divine mind."²⁵ If we set out to read an entire corpus, we could finish given an adequate duration.²⁶ Given enough time, a finite being could read an entire library, but would inevitably forget what had been read at the beginning before reaching the end. By contrast, God, according to Boethius, sees all moments at once, viewing them simultaneously like a scroll unfolded infinitely in space. While we may quibble about the nature of eternity and the potential for human beings at the eschaton to overcome the limits of finitude, Fish's detection of an underlying messianism in the digital humanities is not misplaced. To hold a whole literary corpus in view simultaneously would be an eschatological experience.

²⁴ Fish (2012).

²⁵ Boethius (1973), 425.

²⁶ Describing one's experience while reading a corpus has become a genre of its own, e.g. reading the entire *Encyclopedia Britannica* (Jacobs (2004)) or the 51-volume *Harvard Classics* (Beha (2010)). Such books mix personal anecdote with factual content, resulting in idiosyncratic narratives of the experience of reading.

The scatter plots and regression lines that typically emerge from »distant readings« will disappoint anyone who thinks that the digital humanities might evoke apocalyptic visions, however. While, as we shall see, text mining and stylometry provide new ways of looking at texts, they sacrifice the richness of close reading for abstractions. Like reading with a flashlight in a library at night, we can illumine a page or scan across the shelves; the digital humanities shines a beam of light in new directions, but does not switch on the overhead lights of omniscience.

3. Text Mining

Concerns about implicit theologies of close and distant reading obscure the down-to-earth aspirations of digital humanists, namely, to produce better readings of texts. Let's consider some practical examples, first of text-mining and then of stylometry.

In *The Distant Reading of Religious Texts: A »Big Data« Approach to Mind-Body Concepts in Early China*, for instance, the authors seek to shed light on a scholarly debate about how *xin*, meaning »heart« or »mind,« relates to the body in classical Chinese texts.²⁷ Does *xin* exhibit a distinctive relation to terms for body in those texts or does it share the same relationship as other bodily parts to the whole? The authors apply multiple computational approaches to the *Chinese Text Project*, which they describe as »a massive textual dataset composed of 96 texts totalling 5.7 million characters.«²⁸ Their digital soundings confirm one another, supporting their argument against any strong form of mind-body holism in classical Chinese texts.²⁹

Researchers in information science have likewise applied analogous statistical techniques to read and classify corpora in religious and theological studies, though without drawing on the terminology of the digital humanities. For instance, a group of Korean researchers published an analysis in 2013 of nine Korean theological journals to determine co-occurrences of terms and to map them out as a so-called »pathfinder network.«³⁰ Again, while explaining the technical details is not possible here, the researchers used this technique to classify the journals' primary topic areas and to group journals together. While the three clusters they identified are not

²⁷ Slingerland u. a. (2017).

²⁸ Slingerland u. a. (2017), 4.

²⁹ Slingerland u. a. (2017), 24f.

³⁰ Yoo, Lee und Choi (2013).

unexpected, namely, »Reformed theology, general theology and evangelism,« the pathfinding networks illustrate divergent areas of interest and also bridging terms.³¹ In related fashion, Christopher Scott Bailey and Eric Rochester have applied topic modeling to a theological debate about Karl Barth's *Church Dogmatics*. In a paper at DH2016 titled »Testing the Doctrine of Election: A Computational Approach to Karl Barth's Church Dogmatics,« Bailey and Rochester shared their work-in-progress to use topic models to identify thematic development and, potentially, conceptual disjuncture in Karl Barth's *magnum opus*.³²

Another example of text mining comes from a digital humanities graduate seminar that Dave Michelson and I led in spring 2014.³³ The seminar taught students to encode texts using TEI and to analyze their contents with XQuery. R. Aaron Doenges, a member of the seminar, presented a final project that visualized scriptural references to Job within Christian hymns.³⁴ The project illustrated the minority of verses that have captured Christian hymnologists' attention against the background of the majority that have not.

On a larger scale, Lincoln Mullen, assistant professor in the Department of History and Art History at George Mason University, has analyzed approximately 10.7 million American newspaper pages from the 1840s to the 1920s for his *America's Public Bible Project*.³⁵ The interactive visualizations at his site document the popular (and, by implication, neglected) verses across these decades of mid-nineteenth and early twentieth century. »By looking at uses of the Bible in newspapers,« he writes, »we can see which parts of the Bible were in common currency among Americans, as well as the range of interpretations that were given to those verses.«³⁶ Mullen's project opens windows into the cultural life of the Bible in America, moving away from the sublime of theological texts into the mundane of newspaper journalism.

³¹ Yoo, Lee und Choi (2013), 315.

³² Bailey und Rochester (2016).

³³ See <http://paralipomena.com/details/> (last seen: 30.08.2018).

³⁴ See Aaron Doenges, »Scriptural Focal Points in Hymns that Reference the Book of Job,« <https://prezi.com/g40ov0vzyksr/scriptural-focal-points-in-hymns-that-reference-the-book-of/> (last seen: 30.08.2018) for his presentation of the project.

³⁵ See Mullen (2016).

³⁶ See Mullen (2016).

The question of whether there is (or should be) a canon within the canon of scripture continues to prompt theological debate.³⁷ The application of text mining to the literature of theology would not resolve these debates, but it brings empirical clarity to them by exposing functional canons as Doenges and Mullen have sought in different ways to do. If we had the data, we might also be able to classify and distinguish schools of theology (as distinct from denominations) by illustrating the functional canons at work in corpora of sermons, Sunday School materials, and catechetical publications.

Text mining might become essential to the execution of theological research programs. Take the methodological proposal of the young Karl Barth, for instance. In his so-called *Göttingen Dogmatics*, a posthumously published cycle of theology lectures from 1924–1925, Barth proposed to begin with preaching when studying theology. In a chapter titled *Preaching as the Starting Point and Goal of Dogmatics*, Barth argued that Christian proclamation is the *Rohstoff* («raw material») of dogmatics.³⁸ Theologians should begin with what Christians speak in the name of God, analyze those expressions, and critically test them against dogmatic formulations.

To my knowledge, Barth carried out this procedure in a single publication, *The Theology of Schleiermacher*, which he delivered in Göttingen during the Winter Semester of 1923/1924.³⁹ Barth carried out his critical analysis by analyzing three series of Schleiermacher's sermons: The sermons he gave during his final year of life, a selection of christological sermons he preached on church holidays throughout his pastoral career; and nine sermons on family life (*Hausstandspredigten*) he delivered in 1818. Barth was effectively sampling Schleiermacher's proclamation, choosing to analyze sermons synchronically, diachronically, and topically. The samplings provided insight into how Schleiermacher applied his theology in practice and served as the point of departure for the critical investigation of his dogmatic writings.

While Barth argued in principle for this methodological approach, he did not apply it as narrowly in later theological studies. While the small-print sections of the *Church Dogmatics* contain citations from sermons from various eras of church history, he did not conduct any empirical analysis of con-

³⁷ See Miles (2006).

³⁸ Barth (1991), 24.

³⁹ Barth (1982).

temporary proclamation. As Kevin Hector points out, the lack of empirical data makes it problematic to assign theology the critical task of evaluating the proclamation of the Word of God in light of its object. »If a theologian means to hold proclamation accountable to the word of God,« argues Hector, »it would appear that he or she had better find ways of discerning what is actually going on with such proclamation.«⁴⁰ Hector contends that »proclamation-centered theology [...] would require theologians to engage in some kind of ethnographic work.«⁴¹ While agreeing with Hector that »a proclamation-centered theology« demands more than theological intuitions about proclamation, might the curation and text mining of a corpora of sermons provide a scalable and reproducible alternative to adducing such empirical evidence through ethnography?

4. Stylometry

Another powerful set of computational techniques falls under the name »stylometry.« Briefly put, stylometry is the statistical analysis of authors' writing patterns. Stylometry takes an inverse approach to data-mining projects. Whereas data-mining seeks correlations among significant terms, dropping stop words and other minor terms as extraneous noise, stylometric analysis begins at the other end, searching in those superficialities for authors' unwitting digital signatures.

Stylometry is not an invention of the digital humanities. Wincenty Lutosławski (1863–1954), a Polish philosopher, coined the term in the late nineteenth century. In a summary of a paper he presented on his »new science« to the Oxford Philological Society in May 1897, he used statistical analysis to group the Platonic dialogues in temporal order. His leading principle was what he termed »law of stylistical affinity,« namely, that »Of two samples of text of the same author and of the same size, that is nearer in time to a third which shares with it the greater number of units of affinity.«⁴² From a contemporary perspective, the most remarkable aspect of Lutosławski's study is his marshaling of the data: He reports that he analyzed 500 stylistic markers across 58,000 observations by hand.⁴³ We may

⁴⁰ Hector (2015), 97.

⁴¹ Hector (2015), 97f.

⁴² Lutosławski (1897).

⁴³ Lutosławski (1897), 284f.

both celebrate and regret that the advent of modern computing renders this form of scholarly heroism obsolete.

Stylometric analysis finds natural application in biblical studies. In a brief review of stylometry in New Testament studies at the opening of his own textbook on the topic, Anthony Kenny notes that proposals to authenticate biblical authors using tokens of literary style go back as far as 1851.⁴⁴ David Mealand, Honorary Fellow in the School of Divinity at the University of Edinburgh, maintains a website with links to stylometric research in New Testament studies.⁴⁵ In an article titled *The Extent of the Pauline Corpus: A Multivariate Approach*, for instance, Mealand attempts to discriminate the Pauline from the Deutro-Pauline epistles as well as to show the relation of the Pauline corpus to other New Testament letters; he employs sophisticated statistical techniques in combination with the software package SAS.⁴⁶ While pitfalls abound, including accounting for variant manuscripts⁴⁷ and the potential contributions of amanuenses, the growing sophistication of software packages for stylometric analysis in the digital humanities promises to provide a lift to this sub-discipline of biblical studies.

Stylometry has theological applications apart from biblical studies. Matthew L. Jockers has published two authorship studies on the *Book of Mormon*: the first, co-authored article examined stylistic evidence for its multiple (modern) authorship⁴⁸ and the second, single-authored work defended the decision to exclude Joseph Smith from the analysis on the basis of the paucity of authenticated personal writings.⁴⁹ Given the availability of digital editions and open source packages, stylometry may shed light on other controversial authorship questions. For instance, Suzanne Selinger notes that »there is a persistent rumor (which lives on as part of U.S. seminary lore) that she [Charlotte von Kirschbaum, Karl Barth's longtime secretary] wrote the notes—the lengthy, small-print discussions of sources and interpretations that run throughout [the *Church Dogmatics*].«⁵⁰ While acknowledging some basis for these rumors, Selinger contends that the quantitative question cannot (and should not) be the basis of appraising

⁴⁴ Kenny (1986), 1.

⁴⁵ See <https://www.wiki.ed.ac.uk/display/DLM/Home> (last seen: 30.08.2018).

⁴⁶ Mealand (1995).

⁴⁷ Kilpatrick (1988).

⁴⁸ Jockers, Witten und Criddle (2008).

⁴⁹ Jockers (2013).

⁵⁰ Selinger (1998), 20.

von Kirschbaum's contribution to the *Church Dogmatics*.⁵¹ In fact, she contends that »a reader can read published small-print sections of *CD* and published writings of von Kirschbaum and recognize immediately« the difference in authorship.⁵² Would stylometric analysis to discriminate authors in the small-print sections of the *Church Dogmatics* confirm this intuition?

The advent of computational stylometry makes tackling such questions easier, but not necessarily more definitive. Depending on the approach, text mining and stylometric analysis may involve statistics, machine learning, and complex data transpositions. The experts in these fields publish papers full of mathematical symbols to account for their models. The average digital humanist may read those papers, glossing over the mathematical notation while picking up the gist of the techniques. If they want to try them out without much cost, they may turn to a web service like Voyant⁵³ or experiment with open source languages like Python or R, a statistical computing language widely used for data science. Packages exist for stylometry⁵⁴ and text mining⁵⁵ in both languages as well as numerous others. These packages encapsulate the mathematics, letting practitioners focus on the application. The programming skills required to interact fruitfully with these languages and libraries are attainable; learning the basics takes days and weeks rather than months and years. Grasping the statistical methods that these packages use is the more difficult exercise.

5. Writing Theology Digitally

As is frequently observed, the popular history of digital humanities traces its origins back to a theological scholar, Roberto Busa (1913–2011), who worked on a distinctly theological text, the *Corpus Thomisticum*. As Ashley Reed notes, »his role as a Jesuit priest and professor of theology places the early years of the digital humanities squarely in the field of religious studies.«⁵⁶ Busa completed a dissertation in 1949 titled *La terminologia*

⁵¹ Selinger (1998), 20.

⁵² Selinger (1998), 77.

⁵³ <https://voyant-tools.org/> (last seen: 30.08.2018).

⁵⁴ See <https://github.com/jpotts18/stylometry> and <https://github.com/computationalstylistics/stylo> (last seen: 30.08.2018).

⁵⁵ See <https://cran.r-project.org/web/packages/tm/vignettes/tm.pdf> and <http://www.nltk.org/> (last seen: 30.08.2018).

⁵⁶ Reed (2016) 308.

tomistica dell'interiorità: saggi di metodo per un'interpretazione della metafisica della presenza (The Thomistic Terminology of Interiority: An Effort at a Method for an Interpretation of the Metaphysics of Presence). His scholarly research involved detailed literary analysis, eventuating in the production of an index of 10,000 note cards indicating the location in the corpus of his key terms.⁵⁷ He dreamed of making this kind of literary study less painstaking for future scholars by creating a complete concordance of Thomas Aquinas's writings. Specifically, he aimed to produce a *lemmatized* version of the *Corpus Thomisticum*, that is, an index that lists variants of Latin words under the root form from which they derive.

Busa's plan for the concordance was not novel, but the scope of the corpus put the project out of the realm of possibility for an individual scholar. Taking advantage of the international reach of the Roman Catholic Church, Busa arranged a meeting with Thomas J. Watson (1874–1956), C.E.O. of International Business Machines (IBM). The brief meeting between Busa and Watson has become »the founding myth« in the history of digital humanities.⁵⁸ The partnership proved successful, though the project took much longer than Busa and Watson (or his executives at IBM) anticipated. Tim Hutchings points out that numerous projects followed in the path Busa blazed, leading to biblical concordances and databases of primary sources.⁵⁹ We may say expansively that, while Busa did not develop the concepts of »distant reading,« text mining, and stylometry, these diverse techniques share in common his interest in bringing latent information in texts to the surface.

We owe a lot to Busa's pioneering work, but not everything in digital humanities proceeds from his example. A panel at the Digital Humanities 2017 conference in Montréal contested the notion that digital humanities has any single founding story. Titled *Alternate Histories of the Digital Humanities*, the panelists explored different vectors of scholarship that gave rise to the digital humanities, including community-engaged digital activism, feminist filmmaking, steampunk, and others.⁶⁰ In a similarly inclusive spirit, we need to credit the OuLiPo or *Ouvroir de littérature potentielle* (Workshop of Potential Literature) as a progenitor of the digital

⁵⁷ Hindley (2013).

⁵⁸ Jones (2016), 32.

⁵⁹ Hutchings (2015) 287.

⁶⁰ See Whitson u. a. (2017).

humanities.⁶¹ Roughly speaking, the OuLiPo aspired not to represent, but to *remix* texts. While the relevance of Roberto Busa's efforts is evident to theologians, I believe the perspectives of the OuLiPo may become more significant to the future of digital humanities in theology.

What is the OuLiPo? The movement began in 1960 as secret literary society in Paris, bringing together avant-garde writers like Raymond Queneau (1903–1976), contemporary artists like Marcel Duchamp (1887–1968), and scientists like François Le Lionnais (1901–1984). The confluence of artistic, literary, and scientific interests led the OuLiPo to explore the concept of algorithmic literature, that is, the production of literary works through »computational« schemes and transformations. The relation between words and numbers, rhyme and reason,⁶² literature and mathematics goes back a long way, to the origins of writing itself. Forms of Hebrew poetry, for instance, follow logical sequences, most demonstrably in acrostic poems like Psalm 119 but also extending to complex forms of chiasm in both the poetry and prose of the Hebrew Bible.⁶³ Similarly inspired by mathematics, the OuLiPo created rules for literary production, developing literary methods that may be classified as algorithmic according to Stephen Ramsay.⁶⁴

From the beginning, the OuLiPo questioned whether computers could advance their agenda. Mark Wolff, Associate Professor of French and Modern Languages at Hartwick College in Oneonta, New York, relates »when the Oulipo formed in 1960, one of the first things they discussed was using computers to read and write literature.«⁶⁵ A »top secret« addendum to a report from December 22, 1960 reads: »Two of our most devoted members have given themselves the task of interesting the firms IBM and BULL [Bull Information Systems, a French computing company] in our work. Their goal is to attempt to use electronic machines for different works of literary analysis in the context of the activities of the OuLiPo.«⁶⁶ As Wolff notes, the proposal subsequently raised methodological questions. The OuLiPo did not want to cede literary production to the computer, as the Surrealists had yielded to the unconscious in their concept of »automatic

⁶¹ See Ramsay (2011), 24–30.

⁶² Borrowing from that mid-twentieth century classic of the proto-digital humanities, Juster (1961).

⁶³ Ceresko (1976).

⁶⁴ See Ramsay (2011), Chapter Two.

⁶⁵ Wolff (2007).

⁶⁶ Bens (2005), 32.

writing.«⁶⁷ The OuLiPo denied wanting to automate literary production, aiming instead to create structures for literary forms.⁶⁸ According to Wolff, members of the OuLiPo demanded insight into algorithms, worrying that »If the computational system becomes too complex or too unpredictable, the act of interpretation will depend on opaque sequences of data processing of which the user must remain unconscious.«⁶⁹ The task of comprehending continues to bedevil digital humanists as software becomes more complex and modular. As contemporary programmers increasingly rely on »libraries« or »packages« others have composed to carry out sophisticated tasks, fewer of them grasp the algorithms at play. While digital humanists also depend on third-party code in their work, they attend more explicitly to the implicit biases and assumptions inscribed in software.⁷⁰ In 1981, a group of computationally-oriented writers spun off the *Atelier de littérature assistée par la mathématique et les ordinateurs* (ALAMO) to pursue these questions more directly.⁷¹

What if we seek not to understand a corpus but to explore its potential? In a brief survey of emerging forms of »data-driven literature,« Chris Rodley and Andrew Burrell remark that »a sense of playfulness often pervades« such experiments.⁷² Might the generative exercises of the OuLiPo and the ALAMO provide us with a model, if not a roadmap, for such playful engagement with theological texts? Could we consider our algorithms as collaborators in the act of reinterpretation or re-production of new literature from old corpora?

Tyler Cowen, Professor of Economics at George Mason University, argues in *Average Is Over* that so-called freestyle chess offers a glimpse into a possible future of human-computer collaboration.⁷³ The concept of freestyle chess (a form of »advanced chess«) is the competition of teams of humans aided by chess software.⁷⁴ The teams seek the optimal mix of computer analysis and human judgment to give them a winning edge. Freestyle teams can beat grandmasters in chess as well as the best chess software operating in isolation. As Cowen notes, analogies to this cooperation of

⁶⁷ Wolff (2007), 10.

⁶⁸ Bens (2005), 185.

⁶⁹ Wolff (2007), 10.

⁷⁰ See, e.g., Noble (2018).

⁷¹ See <http://www.alamo.free.fr/pmwiki.php> (last seen: 30.08.2018).

⁷² Rodley und Burrell (2014).

⁷³ Cowen (2013), Chapter Five.

⁷⁴ Advanced chess or »centaur chess« allows combinations of a single human and computer program.

humans and machines will »revolutionize much of our economy.«⁷⁵ Is a similar phenomenon taking place in higher education? Certainly, the booming field of educational technology aspires, for good or for ill, to compliment and, as some fear, to supplant human instructors.

The dream of a creative machine goes back a long way, of course. In *Natural Histories* (1966), Primo Levi published a one-act play titled »The Versifier« about a machine that generates poetry. Facing an imminent deadline, a harried composer of commercial verses rings up Simpson, a sales representative, for a trial of the machine. Simpson explains how the machine works.

Here's the keyboard: it's similar to the ones found on organs and Linotype machines. Up here (*click*) you put in the subject—from three to five words are enough. These black keys are the selectors: they determine the tone, the style, and the »literary genre,« as we used to say. These other keys define the metrical form.⁷⁶

Apart from a blown fuse, the machine tackles the poet's assignments with panache—and Simpson makes his sale. Primo Levi concludes the short story with the poetical narrator addressing the audience directly, admitting that the »text you have just heard [...] was composed by the Versifier,«⁷⁷ leaving them to wonder recursively where the human stops and the algorithm begins.

In 2005, three students at MIT created a software program called SCIgen.⁷⁸ The software generates fake scientific papers designed to fool organizers of low-quality commercial conferences. The tool relies on a mixture of scientific clichés and word lists for its output – like a digital form of the »Mad Libs« word game. The tool has proven too successful, not only deceiving fake conference organizers but also passing through peer review and publication processes. In *Duplicate and Fake Publications in the Scientific Literature: How Many SCIgen Papers in Computer Science?*, Cyril Labbé and Dominique Labbé developed methods to identify SCIgen papers and tested them against papers in the proceedings of ACM, IEEE, and other reputable conference organizers. Among their findings is that »24 different confer-

⁷⁵ Cowen (2013), 87.

⁷⁶ Levi (2015), 474.

⁷⁷ Levi (2015), 488.

⁷⁸ <https://pdos.csail.mit.edu/archive/scigen/> (last seen: 30.08.2018).

ences have been ›infected‹ between 2008 and 2011‹ with fake papers.⁷⁹ From the data, it appears that SCIgen, while developed to shame fraudulent conference organizers, may actually be meeting a need for professors feeling the pressure to publish. If so, market demand may lead to more sophisticated, less-easily detectable algorithmic paper generators designed to help faculty facing ›publish or perish‹ deadlines.⁸⁰

Will similar software emerge for pastors who have procrastinated until Saturday night to draft their sermons? The spirit of OuLiPo has already arrived in American evangelicalism. The satirical website Babylon Bee offers a tool that generates sermons.⁸¹ From appearances, the site operates like Raymond Queneau's *Cent Mille Millions de Poèmes* (1961), a combinatorial poetry generator that contains potentially 100,000,000,000,000 poems.⁸² Babylon Bee's ›Sermon Generator‹ provides ›basically an infinite number of combinations‹ of sermon outlines with titles and three points. To my knowledge, a SCIgen (or SERgen?) for sermons does not yet exist. Given the practical reliance on cliché in prayers and sermons, the emergence of a SERgen seems predictable and, indeed, might improve the quality of sermons overall.

In the short term, though, it is more likely that pastors will come to rely on computational tools to analyze and improve their sermons than to generate them from scratch. In analogy to freestyle chess, these tools will help pastors to avoid mistakes and blunders in their preaching while also drawing on existing homiletic corpora to guide their rhetorical moves.

Indeed, researchers are already envisioning these computational digital writing tools. In a remarkable thesis titled *Narrative Composition in the Context of Digital Reading*, Cyril Antoine Michel Bornet introduces the concept of ›distant editing.‹⁸³ Bornet notes that we already rely to a significant extent on automation when we write, ›with spelling and grammar tools, but also statistics, auto-completion and stylistic suggestions.‹⁸⁴ Digital humanities teaches us to pay attention to these ›affordances‹ and how they shape our literary production.⁸⁵

⁷⁹ Labbé und Labbé (2013).

⁸⁰ See Labbé und Labbé (2013), 391.

⁸¹ See <http://babylonbee.com/sermon-generator/> (last seen: 30.08.2018).

⁸² Queneau (1961), 25f.

⁸³ Bornet (2017).

⁸⁴ Bornet (2017), 59.

⁸⁵ See Kirschenbaum (2016).

Distant editing, as Bornet envisions it, works at a different level, shaping our perspective on how we organize ideas in literary form. As with »distant reading,« tools for distant editing are designed to push writers to a higher level of abstraction so that they can focus on the organization of their ideas rather than how they express them. »Considering texts from a distance was indeed one of the core ideas that kept coming on and on in most aspects of our work,« writes Bornet of his collaboration with a novelist. »Given an admittedly more external reading, this artificial distance imposed by visualization tools might also exhibit features that are closer to a reader's perception, and thus help mitigate between the idea a writer has of his text, and the actual message it conveys.«⁸⁶ How would the writing of theology benefit from such distant editing? Would tools for creating that distance help to build bridges between academic theology and popular theology by giving professional theologians greater insight into how everyday Christians read and digest their ideas?

6. Where to Go from Here?

The future course of digital humanities in religious and theological studies is still uncharted. While digital media have become pervasive in the lives of students, faculty, and administrators at seminaries and divinity schools, appreciation of their scholarly potential remains nascent. Also undervalued is the challenge of digital humanities to scholarly communications in theology and religious studies. As I wrap up these soundings, let us briefly look at how digital humanities reshapes the scholarly means of production.

The American Academy of Religion, the primary guild for scholars of religion and theology, has moved to increase the acceptance of digital scholarship by proposing *AAR Guidelines for Evaluating Digital Scholarship*⁸⁷. The guidelines include genres that would have fallen outside the scope of faculty research and publication in the past, including building archives, developing digital tools, creating digital games, and fostering access to data sets and APIs. The guidelines note that the outputs of these activities require explicit plans for digital preservation. The authors also observe that digital scholarship is frequently more collaborative than traditional modes of scholarly work. »Digital scholarship tends to be collaborative in that it

⁸⁶ Bornet (2017), 110.

⁸⁷ See <http://rsn.aarweb.org/articles/draft-aar-guidelines-evaluating-digital-scholarship> (last seen: 30.08.2018); still in draft at the time of writing.

not only can involve several scholars at multiple institutions but can also incorporate a variety of professions such as computer programmers, librarians, and even students.«⁸⁸ The rise of »alt-ac« scholar tracks the upswing of the digital humanities, but whether the relationship is causal or correlative is not clear.⁸⁹ As the field of digital humanities becomes more prominent, it impels the development of laboratory models, bringing together contributors with different sets of skills and, crucially, different locations and status in the academy. Combined with the dismal job market in the humanities (and, in particular, religious studies),⁹⁰ organizing and operating these digital humanities labs, whether formally or informally organized, creates questions about equity, status, and inclusion.

7. Conclusion

Does digital humanities have potential to reveal anything that we don't already know about theology? A perennial criticism of computational approaches in the humanities is that, while producing flashy visualizations, they do not deliver novel findings. The validity of this criticism depends, I think, on what we expect computers to help us find.

John Updike anticipated this line of criticism in his novel *Roger's Version* (1986). In that novel, Dale Kohler, a brash graduate student in computer science, seeks a grant from the divinity school at his university to model the universe computationally with the hope of finding traces of its Creator. Roger Lambert, a professor of theology, sponsors his grant application for a variety of motives, but partly to show its theological audacity and fruitlessness. Updike compares Dale's quest to building a Tower of Babel during a pivotal, feverish scene: »Dale still hopes – he is greedy, spiritually greedy; he is climbing his Tower of Babel – for a graphic confrontation, a face whose gaze could be frozen and printed.«⁹¹ Lambert, meanwhile, struggling with his faith and envious of Dale's conviction, turns to a passage for solace that he faintly recalled from Karl Barth's *The Problem of Ethics Today*: »There is no way from us to God – not even a *via negativa* – not even a *via dialectica* nor *paradoxa*. The god who stood at the end of

⁸⁸ <http://rsn.aarweb.org/articles/draft-aar-guidelines-evaluating-digital-scholarship> (last seen: 30.08.2018).

⁸⁹ The term »alt-ac« stands for »alternative academic careers«; see Bethany Nowviskie's post about the term: <http://nowviskie.org/2010/alt-ac/> (last seen: 30.08.2018).

⁹⁰ Jaschik (2017).

⁹¹ Updike (1986), 265.

some human way – even of this way – would not be God.«⁹² While software expands our horizons, computer science does not deliver us from the human condition. Following William James, we may affirm that »the trail of the human serpent is [...] over everything,« including algorithms.⁹³

To speak in theological terms, digital humanities does not promise a new »natural theology.« Digital humanists aspire to understand their disciplines better, not to evaluate their consonance or contradiction with some scientific view of the world. This sets digital humanities in theology apart from the so-called »religion and science« dialogue. A motivating factor for that dialogue is to discover points of contact between science and religion in a common quest for truth. As I noted at the outset, digital humanities is a humbler affair. While borrowing methods from mathematics and computer science, digital humanists do not seek interpretative keys for the humanities in the sciences. With Updike (and Barth!), we should not expect theologians who take up digital humanities to capture the divine presence in 1s and 0s. But the light that computational tools shed on theological texts should help us become more critical readers, as well as more creative writers, of theology.

Bibliography

Anderson, Clifford B., Christopher P. Benda und Eileen Crawford. 2015. Doing Digital Humanities in Theological Libraries. *American Theological Library Association Summary of Proceedings* 69: 189–197.

Augustine. 2016. *Confessions*. Übers. von Carolyn Hammond. Bd. 2. 27. Cambridge: Harvard University Press.

Bailey, Christopher Scott und Eric Rochester. 2016. Testing the Doctrine of Election: A Computational Approach to Karl Barth's Church Dogmatics. Kraków. <http://dh2016.adho.org/abstracts/411> (zugegriffen: 4. Juli 2018).

Barth, Karl. 1979. *Evangelical Theology: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.

⁹² Updike (1986), 42.

⁹³ James (1907).

- . 1982. *The Theology of Schleiermacher: Lectures at Göttingen, Winter Semester of 1923/24*. Hg. von Dietrich Ritschl. Übers. von Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1991. *The Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion*. Hg. von Hannelotte Reiffen. Übers. von Geoffrey William Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1997. Gespräch mit Wuppertaler Studenten (1.7.1968). In: *Gespräche 1964-1968*, IV: Karl Barth Gesamtausgabe 28. Zürich: Theologischer Verlag.
- Beha, Christopher. 2010. *The Whole Five Feet: What the Great Books Taught Me About Life, Death, and Pretty Much Everthing Else*. New York: Grove Press.
- Bens, Jacques. 2005. *Genèse de l'Oulipo: 1960-1963*. Bordeaux: Le Castor Astral.
- Boethius. 1973. *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Übers. von H. F. Stewart, E. K. Rand, und S. J. Tester. Cambridge: Harvard University Press.
- Bornet, Cyril Antoine Michel. 2017. Narrative Recomposition in the Context of Digital Reading. Lausanne: École Polytechnique Fédérale de Lausanne. <https://infoscience.epfl.ch/record/227323> (zugegriffen: 19. September 2017).
- Carr, Patrick. 2015. Serendipity in the Stacks: Libraries, Information Architecture, and the Problems of Accidental Discovery. *College & Research Libraries* 76, Nr. 6: 831–842.
- Ceresko, Anthony R. 1976. The Chiastic Word Pattern in Hebrew. *The Catholic Biblical Quarterly* 38, Nr. 3: 303–311.
- Clivaz, Claire, Emily S. Clark, Katherine M. Faull, Paul Dilley, Rachel McBride-Lindsey und Peter Phillips. 2017. Digital Religion – Digital Theology. Montreal. <https://dh2017.adho.org/abstracts/021/021.pdf> (zugegriffen: 4. Juli 2018).
- Cowen, Tyler. 2013. *Average Is Over: Powering America Beyond the Age of the Great Stagnation*. New York: Plume.
- Fish, Stanley. 2012. The Digital Humanities and the Transcending of Mortality. *The New York Times* (Januar). <https://opinionator.blogs>.

nytimes.com/2012/01/09/the-digital-humanities-and-the-transcending-of-mortality/ (zugegriffen: 22. August 2017).

Gillespie, Thomas W. 1996. Growing in the Knowledge of God. *The Princeton Seminary Bulletin* 17, Nr. 1: 1–8.

Hector, Kevin W. 2015. Theology as an Academic Discipline: Reconciling Evangelical Theology and Theological Encyclopedia. In: *Karl Barth and the Making of Evangelical Theology: A Fifty-Year Perspective*, hg. von Clifford B. Anderson und Bruce L. McCormack, 91–118. Grand Rapids: Eerdmans.

Heppler, Jason. 2015. Code repository for whatisdigitalhumanities.com. <https://github.com/hepplerj/whatisdigitalhumanities> (zugegriffen: 4. Juli 2018).

Hindley, Meredith. 2013. The Rise of the Machines. *Humanities: The Magazine of the National Endowment of the Humanities* 34, Nr. 4. <https://www.neh.gov/humanities/2013/julyaugust/feature/the-rise-the-machines> (zugegriffen: 30. Juli 2017).

Hutchings, Tim. 2015. Digital Humanities and the Study of Religion. In: *Between Humanities and the Digital*, hg. von Patrik Svensson und David Theo Goldberg, 283–294. Cambridge: The MIT Press.

Jacobs, A. J. 2004. *The Know-It-All: One Man's Humble Quest to Become the Smartest Person in the World*. New York: Simon & Schuster.

James, William. 1907. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green.

Jaschik, Scott. 2017. As More Humanities Ph.d.s Are Awarded, Job Openings Are Disappearing. *Inside Higher Ed*. <https://www.insidehighered.com/news/2017/08/28/more-humanities-phds-are-awarded-job-openings-are-disappearing> (zugegriffen: 9. Juli 2018).

Jockers, Matthew L. 2013. Testing Authorship in the Personal Writings of Joseph Smith Using NSC Classification. *Literary and Linguistic Computing* 28, Nr. 3: 371–381. doi:10.1093/lc/fqs041, (zugegriffen: 21. September 2017).

Jockers, Matthew L., Daniela M. Witten und Craig S. Criddle. 2008. Re-assessing Authorship of the Book of Mormon Using Delta and Nearest Shrunken Centroid Classification. *Literary and Linguistic Computing* 23, Nr. 4: 465–491.

- Jones, Steven E. 2016. *Roberto Busa, S. J., and the Emergence of Humanities Computing: The Priest and the Punched Cards*. New York: Routledge.
- Juster, Norton. 1961. *The Phantom Tollbooth*. New York: Yearling.
- Kenny, Anthony. 1986. *A Stylometric Study of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press.
- Kilpatrick, G. D. 1988. Review of 'A Stylometric Study of the New Testament'. *Novum Testamentum* 30, Nr. 4: 373–375.
- Kirschenbaum, Matthew G. 2016. *Track Changes: A Literary History of Word Processing*. Cambridge: Belknap Press.
- Kuyper, A. 1873. *Confidentie: Schrijven aan Den Weled. Heer J. H. Van Der Linden*. Amsterdam: Höveker.
- Kuyper, Abraham. 1998. Confidentially. In: *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, übers. von James D. Bratt, 45–61. Grand Rapids: Eerdmans.
- Labbé, Cyril und Dominique Labbé. 2013. Duplicate and Fake Publications in the Scientific Literature: How Many SCIfgen Papers in Computer Science? *Scientometrics* 94, Nr. 1: 379–396.
- Levi, Primo. 2015. Natural Histories. In: *The Complete Works of Primo Levi. Bd. 1*, hg. von Ann Goldstein, übers. von Stuart Woolf, 399–572. New York: Liveright.
- Lutoslawski, Wincenty. 1897. On Stylometry. *The Classical Review* 11, Nr. 6: 284–286.
- Mealand, David L. 1995. The Extent of the Pauline Corpus: A Multivariate Approach. *Journal for the Study of the New Testament* 59: 61–92.
- Miles, Carol Antablin. 2006. A Canon Within the Canon?: No: Proclaim the Whole Counsel of God. *Word & World* 26, Nr. 4: 437.
- Moretti, Franco. 2013. *Distant Reading*. London: Verso Books.
- Mullen, Lincoln. 2016. America's Public Bible: Biblical Quotations in U.S. Newspapers, website, code, and datasets. <http://americaspublicbible.org> (zugegriffen: 11. Juli 2018).
- Murphy, Benjamin P. 2012. The Qumran Visualization Project: Prospects for Digital Humanities in Theological Libraries. *Theological Librarianship: An Online Journal of the American Theological Library Association* 5, Nr. 2: 29–38.

- Noble, Saifya Umoja. 2018. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: NYU Press.
- Pyke, Steve. 1993. *Philosophers*. Manchester: Cornerhouse.
- Queneau, Raymond. 1961. *Cent Mille Millions de Poèmes*. Paris: Gallimard.
- Ramsay, Stephen. 2011. *Reading Machines: Toward an Algorithmic Criticism*. Urbana: University of Illinois Press.
- Reed, Ashley. 2016. Digital Humanities and the Study and Teaching of North American Religions. *Religion Compass* 10, Nr. 12 (Dezember): 307–316. doi:10.1111/rec3.12226,.
- Rodley, Chris und Andrew Burrell. 2014. On the Art of Writing with Data. In: *The Future of Writing*, hg. von John Potts, 77–89. London: Palgrave Macmillan.
- Rorty, Richard. 2009. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Schleiermacher, Friedrich. 2011. *Brief Outline of Theology as a Field of Study*. Hg. von Terrence N. Tice. 3. Aufl. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Schroeder, Caroline T. 2016. The Digital Humanities as Cultural Capital: Implications for Biblical and Religious Studies. *The Journal of Religion, Media and Digital Culture* 5, Nr. 1: 21–49.
- Selinger, Suzanne. 1998. *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth: A Study in Biography and the History of Theology*. University Park: Penn State University Press.
- Slingerland, Edward, Ryan Nichols, Kristoffer Neilbo und Carson Logan. 2017. The Distant Reading of Religious Texts: A »Big Data« Approach to Mind-Body Concepts in Early China. *Journal of the American Academy of Religion* 85, Nr. 4: 985–1016.
- Smiley, Bobby. 2016. Theological Librarianship in the Age of Digital Humanities. *American Theological Library Association Summary of Proceedings* 70: 20–32.
- Tillich, Paul. 1981. *The System of the Sciences According to Objects and Methods*. Übers. von Paul Wiebe. Lewisburg: Bucknell University Press.

- Tracy, David. 1998. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Updike, John. 1986. *Roger's Version: A Novel*. New York: Random House.
- Whitson, Roger, Amy Earhart, Steven Jones, Tara McPherson und Padmini Ray Murray. 2017. Alternate Histories of the Digital Humanities. <https://dh2017.adho.org/abstracts/115/115.pdf> (zugegriffen: 30. August 2017).
- Wolff, Mark. 2007. Reading Potential: The Oulipo and the Meaning of Algorithms. *Digital Humanities Quarterly* 1, Nr. 1. <http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/1/1/000005/000005.html> (zugegriffen: 30. August 2017).
- Yonge, Charlotte Mary. 1895. *The Heir of Redclyffe*. London: Macmillan.
- Yoo, Yeong Jun, Jae Yun Lee und Sanghee Choi. 2013. Intellectual Structure of Korean Theology 2000–2008: Presbyterian Theological Journals. *Journal of Information Science* 39, Nr. 3: 307–318.





Neues Leben In einfacher Sprache

MARTIN HAILER

Pädagogische Hochschule Heidelberg

hailer@ph-heidelberg.de

In der Reihe Theologie in einfacher Sprache werden theologische Grundbegriffe sehr einfach, prägnant und kurz dargestellt. Martin Hailer von der Pädagogischen Hochschule Heidelberg erklärt den Begriff »Neues Leben«.

Der christliche Glaube behauptet: Menschen können und dürfen sich ändern. Und es ist gut, dass sie sich ändern können und dürfen. Warum das so ist und wie es geht? Das wird an Worten von Jesus deutlich und an dem, was ihm geschehen ist. Man kann zwei Schritte auseinanderhalten:

Der erste meint das neue Leben im Kleinen. Hierfür ist wichtig, dass Jesus öfters zu Menschen gesagt hat: »Folge mir nach!« Manche Menschen haben das gehört und daraufhin ihr Leben geändert. So hat etwa ein ungerechter Zolleinnehmer sein Leben geändert und hat seinen Mitmenschen geholfen. Mit einem anderen war es so: Erst hat er die Christen verfolgt und wollte sie töten lassen. Dann aber begegnete er Jesus und änderte sein Leben. Er wurde zu einem derer, die den christlichen Glauben weitersagten. Sein Name war Paulus. Neues Leben kann es auch für uns heute geben: Es kann da sein, wenn Menschen ihr Leben an den Worten von Jesus ausrichten. Das kann ganz verschieden aussehen. Aber wichtig ist: Auch im

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGIE

CZETH_1 (2019) S. 105–106

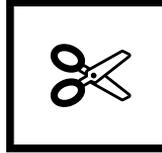
DOI: <https://doi.org/10.17885/heiup.czeth.2019.1.24001>

Zuvor veröffentlicht auf PubPub: <https://doi.org/10.21428/c7ff8751>

Open-Access-Lizenz CC BY-SA 4.0

Kleinen können und dürfen Menschen sich ändern. Sie sind dann Nachfolgerinnen und Nachfolger von Jesus.

Der zweite Schritt meint das neue Leben im Großen. Dafür ist wichtig: Jesus wurde gekreuzigt und ist gestorben. Die Freundinnen und Freunde von Jesus waren traurig und meinten: Jetzt ist alles aus. Aber der Tod hatte keine Macht über Jesus. Gott wollte es so. Der christliche Glaube sagt: Jesus ist von den Toten auferstanden. Und das ist die Hoffnung auf das neue Leben im Großen: Es gibt ein neues Leben für alle Menschen bei Gott. Niemand kann es sich jetzt so richtig vorstellen, aber es wird gewiss kommen. Einer der Schreiber des Neuen Testaments hat es so gesagt: Wenn das neue Leben für alle da ist, muss niemand mehr Angst oder Schmerzen haben. Niemand muss mehr weinen. Und sogar der Tod wird keine Macht mehr haben. Dann ist der Himmel tatsächlich auf die Erde gekommen und alles Leid ist vorbei. Wann und wie es genau geschieht, das wissen wir nicht. Aber der christliche Glaube ist sicher: So wird es kommen, weil Gott sich an seine Versprechen hält.



Theologie

Chance und Herausforderung eines Theorie-Praxis-Schismas

JULIA ENXING

Institut für Katholische Theologie der TU Dresden
julia@juliaenxing.de

Es ist an der Zeit für eine wechselseitige Öffnung. Theologie und Kirche müssen sich herausfordern lassen von den Junkies und den höflich Distanzierten, diese müssen Einzug halten in die akademische Welt und müssen ihren Auftritt fordern, mitten im gepflegten Kirche-Sein.

Szene 1

Es war an einem Donnerstagabend im April 2017. Um 18:30 beginnt der Werktagsgottesdienst in einer großen katholischen Kirche in einer mittelgroßen Stadt Norddeutschlands mit einer nur noch sehr kleinen Anzahl Katholik_innen. Ich bin neu hier. Die Kirche ist mitten in der Stadt, ein Sammelsurium an Bau-, Kunst- und Liturgiestilen – man merkt ihr die Stürme der Reformation und Besetzung durch die Katholik_innen förmlich an. Ich bin spät dran, laufe schnell Richtung Altarraum, in dem sich

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGIE
CZETH_1 (2019) S. 107–113

DOI: <https://doi.org/10.17885/heiup.czeth.2019.1.24002>

Zuvor veröffentlicht auf PubPub: <https://doi.org/10.21428/942410b9>

Open-Access-Lizenz CC BY-SA 4.0

die kleine Werktagsgemeinde im Kreis um den Altar versammelt. Es hat etwas für sich, Katholikin in der Diaspora zu sein. Priester und Laien agieren auf Augenhöhe, haben längst das Divenhafte abgelegt, das man bei vielen Südstadtkatholik_innen noch bemerkt. Kurz bevor ich die drei Stufen zum Altarraum hochlaufe, schwenkt mein Blick nach rechts auf den hellbeigen Teppich vor der Pietà. Auf dem Teppich liegt eine blutverschmierte Spritze. Nach dem Gottesdienst spreche ich das Pastoralteam auf die Spritze an und bekomme sehr unaufgeregt erläutert, dass sie die wohl heute übersehen hätten. Wie in jeder Stadt habe man hier das »Problem« mit den Junkies in den Kirchen, man würde die Spritze gleich einsammeln.

Ich habe viele Jahre in Städten gelebt und katholische Kirchen dort kennengelernt. Ich kenne Kirchen, die jetzt Turnhallen sind; Kirchen, in denen Kindergruppen ihre Schlafsäcke ausrollen; Kirchen, die als Ausstellungsräume für Vernissagen dienen – diese Art der Kirchennutzung war mir nicht bekannt.

Der Raum vor der Pietà eine Fixerstube? Die Wahl des Ortes ergibt Sinn: Diese katholische Kirche ist tagsüber immer geöffnet und doch ist selten jemand dort. Sie ist in der Nähe des Bahnhofs und eines Parks. In ihr ist man ungestört, egal, ob zum Gebet oder zum Ausruhen und Verweilen oder um seine Nöte, Ängste und Sorgen anders zu stillen. Das Kirchenschiff ist lang und vom hinteren Eingang bis zum Altarraum, der noch dazu mit Säulen »verbaut« ist, ist der Weg weit; dort vorne ist man relativ geschützt. Und der Teppich ist einigermaßen warm. Ist das der Funke Geborgenheit, den »Kirche« noch geben kann? Es ist ein Platz im Schatten, ohne dass das eigene Leiden in den Schatten des Leidens Jesu gestellt wird. Vielmehr ist es die Nähe zum scheinbar ausweglos Leidenden und die nicht zu zähmende Hoffnung, doch einst erlöst und erweckt zu werden. Der Teppich lädt ein, sich zu den beiden zu setzen, die Arme Mariens gedanklich zu verlängern. Dann halten sie nicht nur Jesus in dieser scheinbar ausweglosen Situation, diesem *dead end*, sondern auch den- oder diejenige, die sich zu ihnen gesellt. Die Stellung der Augen Mariens erlaubt es sogar, sich angesehen zu fühlen. Maria schaut nicht nur das Leid des in ihren Armen toten Mannes an – zerkratzt, zerfurcht, blutverschmiert, schwitzig und kraftlos, sondern auch den Menschen auf dem Teppich. Sie schaut hin! Genauer gesagt geht ihr Blick auf faszinierende Weise geradeaus und dabei dennoch leicht schräg nach unten. Sie blickt nicht ehrfurchtsvoll oder demütig nach oben, zu denen, die es geschafft haben, zu denen man aufschauen muss, die man sich wohlgesonnen machen sollte, auf deren Hilfe man angewiesen ist. Ih-

ren würdevollen Blick richtet sie auf diejenigen, denen der aufrechte Gang genommen wurde, die sich nicht mehr strecken können oder wollen, auf die man zu oft herabgeschaut hat und die dadurch immer kleiner geworden sind. Marias Schauen ist kein verächtliches, es ist ein aufmerksames, interessiertes – ein anerkennendes. So wird sie zu einer Lehrmeisterin für eine Theologie und Kirche des 21. Jahrhunderts!

Szene 2

Firmgottesdienst in einer lebendigen Gemeinde in einer traditionell katholischen Stadt, einem gut situierten Akademiker_innenviertel, beinahe 30 Firmlinge. Die Kirche ist gefüllt bis an den letzten Rand: Weihnachten mitten im Jahr. Die Firmlinge haben den Gottesdienst maßgeblich mitgestaltet, haben die Lieder ausgewählt, Fürbitten vorbereitet, Erinnerungen und Wünsche formuliert. Wäre man auf einem westfälischen Schützenfest, würde man sagen: »Hier laufen Schlager«. Neue Geistliche Lieder, die bereits seit Jahren immer wieder auf den Hitlisten von Hochzeiten, Schulgottesdiensten, Weltjugendtagen und Ökumenischen Kirchentagen stehen. Und doch singen die, die immer singen.

Hier wird ausnahmsweise nicht die leere, sondern die gefüllte Kirche zum Lernort. Wie gehen wir, die in der Kirche Beheimateten, mit »unserer« Tradition um, unserer einstudierten Formelsprache, die uns vielleicht noch trägt, plausibel erscheint, den anderen aber nicht? »Die anderen« werden immer mehr und es liegt längst nicht mehr an den Singenden, zu beurteilen, ob ein Lied bekannt ist. Liturgie erschließt sich nicht von selbst und die gemeindetheologische Intensivgruppen-Romantik: »Wenn ihr nur laut und fröhlich genug singt und erlöst genug dreinschaut, wollen die anderen unbedingt zu euch gehören und eure Lieder singen«, wirkt nur noch bizarr. Seit langem beobachtet man – gerade bei besonderen gottesdienstlichen Feiern – dass Mitfeiernde sich beim Händereichen zum Friedensgruß mit Vor- und Nachname vorstellen. Während dann die eine »Der Friede sei mit Dir« nuschelt, antwortet der andere »Freut mich. Max Mustermann«. Oder wenn beim Kommunionempfang die Hostie nicht mit »Amen« entgegengenommen und sofort verzehrt, sondern mit »Oh, vielen Dank« gegriffen und dann mit ihr in der Hand zurück in die Bank gegangen wird – wo sie vermutlich in so mancher Handtasche oder Brillenhülle verschwindet. Was soll man damit? Was isst man da? Warum Amen?

Szene 3

Eine munteres akademisch-intellektuelles Gezanke in einer theologischen Fachzeitschrift: Ein Autor erhebt die Stimme der analytischen Philosophie, die sich offensichtlich in ihrer tragenden Rolle für den wissenschaftlich-theologischen Diskurs nicht genügend anerkannt sieht. Unter dem Schleier der wissenschaftlichen Neutralität und vor allem Nüchternheit tummelt es hier nur so von Emotionalität. Die Aufgabe der Katholische Theologie versteht der Autor als »zum einen durch homiletische Tiefengrammatik geprägte[n] Dienst für die Gemeinschaft der Gläubigen, zum anderen nach außen Rechenschaftsgabe auf dem Forum der öffentlichen Vernunft.«¹

Hier geht es um eine Schulstreitigkeit innerhalb der Theologie, genauer der katholischen Theologie. Göcke wirft »der katholischen Theologie Deutschlands« vor, dass sie ein Problem mit der analytischen Philosophie habe.² Und vermutlich hat er Recht. Denn selbst wenn die Vertreter_innen der analytischen Philosophie mit allem richtig liegen, Wahrheit für sie kein diskursives Feld mehr ist, hat sie ein Vermittlungsproblem (womit sie sich in guter Gesellschaft der universitären Theologie insgesamt befindet). Wer die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes in einer modallogischen Formelsprache ausdrückt, hat zwar entsprechend seines eigenen methodischen Anspruchs »begriffliche Klarheit und argumentative Transparenz« geleistet und ist der »Explikation der zur Anwendung kommenden Rechtfertigungsstrukturen und deren Voraussetzungen im methodischen Vordergrund«³ gerecht geworden, muss sich dann aber auch die Frage gefallen lassen, wie die Gottesformel denn erlebt werden kann. Worauf soll der Denksport hinauslaufen und was ist mit den Unsportlichen? Bleiben sie am Rand sitzen und bewundern die Leistungssportler_innen auf dem Feld, oder lässt man sie teilhaben, mitspielen? Spielt man ihnen den Ball zu? Und wenn sie ihn nicht fangen? Sind sie dann einfach nur zu ungeschickt, oder haben wir ihn rücksichtslos geworfen? Zu weit? Zu nah? Zu fest? Zu sachte?

¹ Göcke (2017).

² Vgl. Göcke (2017), 35.

³ Ebd.

Es ist die alte Frage: Wozu Theologie?

Wann immer ich mich dem analytischen Boot Camp hingebe und seitenlange Diskurse studiere, schwebt folgende Frage wie ein Damoklesschwert durch meinen Kopf: Wie ist dieser garstige Graben zwischen Philosophie und all ihren Auswüchsen und hilfreichen Durchwirkung der Systematischen Theologie hin zur Praktischen Theologie zu überwinden? Welche universitäre Person ist eigentlich dafür zuständig, den Modallogik-Gott den zukünftigen Religionslehrenden nahe zu bringen, zu vermitteln? Welcher Kindergärtner bringt die Frohe Botschaft des Modallogik-Gottes 3-Jährigen bei? Welche Pfarrerin predigt den immer älter werdenden Kirchgänger_innen den Modallogik-Gott? Welcher Weihbischof ermutigt beim Weltjugendtag mit einer Katechese über den Modallogik-Gott? Welche_r Wissenschaftler_in schafft den Spagat, den intellektuell aufbereiteten Modallogik-Gott in ihrer eigenen schweren Lebenskrise im Gebet zu spüren?

Und dabei geht es nicht nur um die analytische Religionsphilosophie; vielmehr hat die universitäre Theologie an sich ein Vermittlungsproblem – auch die Idealistinnen, Hermeneuten, Hegelianer etc. erheben jeweils hegemoniale Ansprüche. Insofern ist Magnus Striet in seiner Replik und Antwort auf Benedikt Göckes Beitrag⁴ zuzustimmen »Wunderbar, man streitet sich« – so der Titel. Allerdings schließt sich die Frage an, um was hier gestritten wird? Geht es hier wirklich um »die Sache«?

Fachkräfteüberschuss?

Der Diskurs muss ein Plausibilisierungsdiskurs sein und zwar auf ganzer Linie. Die Unterschiedlichkeit dieser drei Szenarien soll verdeutlichen, wie fern universitätswissenschaftliche und oft auch akademische Theologie von kirchlichem Leben und dieses wiederum vom gesellschaftlichen Alltag entfernt ist. Die Zeiten sind vorbei, in denen Theologieprofessoren selbstverständlich auch Pfarrer waren, zumindest im gemeindlichen Alltag irgendwie verankert waren oder dort mal gewesen, seelsorgerliche Luft geschnuppert haben. Mittlerweile herrscht in der akademischen Theologie alles andere als ein Fachkräftemangel. Hochgebildete und hochspezifizierte Intellektuelle geben immer mehr Antworten auf Fragen, die sich so kaum jemand der Gottessuchenden stellt. Selbst binnentheologisch hapert

⁴ Vgl. Striet (2017).

es an der gegenseitigen Vermittlung der eigenen Anliegen und Ansätze. Die Diskussion darüber, welche Teildisziplin nun wahrhaft die Wichtigste ist, welcher metaphysische Begründungsanspruch nun wirklich das allerallerletzte Wort hat, ist eine Elfenbeinturmdiskussion, der man »Touch ground – please« zurufen möchte. Es hat etwas Elitäres, wenn Systematische Theolog_innen meinen, sie seien der Nabel der Theologie und es dann auch bei der eigenen Nabelschau belassen. Nicht nur, dass damit den anderen theologischen Disziplinen jegliches begründende Element abgesprochen wird, sie werden bestenfalls zu »Vermittlungswissenschaften« degradiert, die dann selbst schauen können, wie sie das von der Systematischen Theologie generierte »Know-How« an den Mann/die Frau bringen. Eine Theologie, die zu einer reinen intellektuellen Gymnastikübung avanciert, ist keine Theologie mehr. Sie redet mehr von sich selbst als von Gott. Sie vergisst, dass man nicht von Gott reden kann, ohne von Menschen zu reden.

Das Neuland, das es meines Erachtens zu entdecken gibt, ist die Lebenswelt der Suchenden und Zweifelnden. Auch der Verzweifelten und derjenigen, die das Suchen aufgegeben haben. Papst Franziskus mahnt seine Kirche, sich ihres eigentlichen Ortes wieder bewusst zu werden: den Rändern. Zugegeben, es ist etwas ironisch, wenn das Zentrum sagt, wo die Ränder seien, denn indem es dies tut, ist es nicht dort.

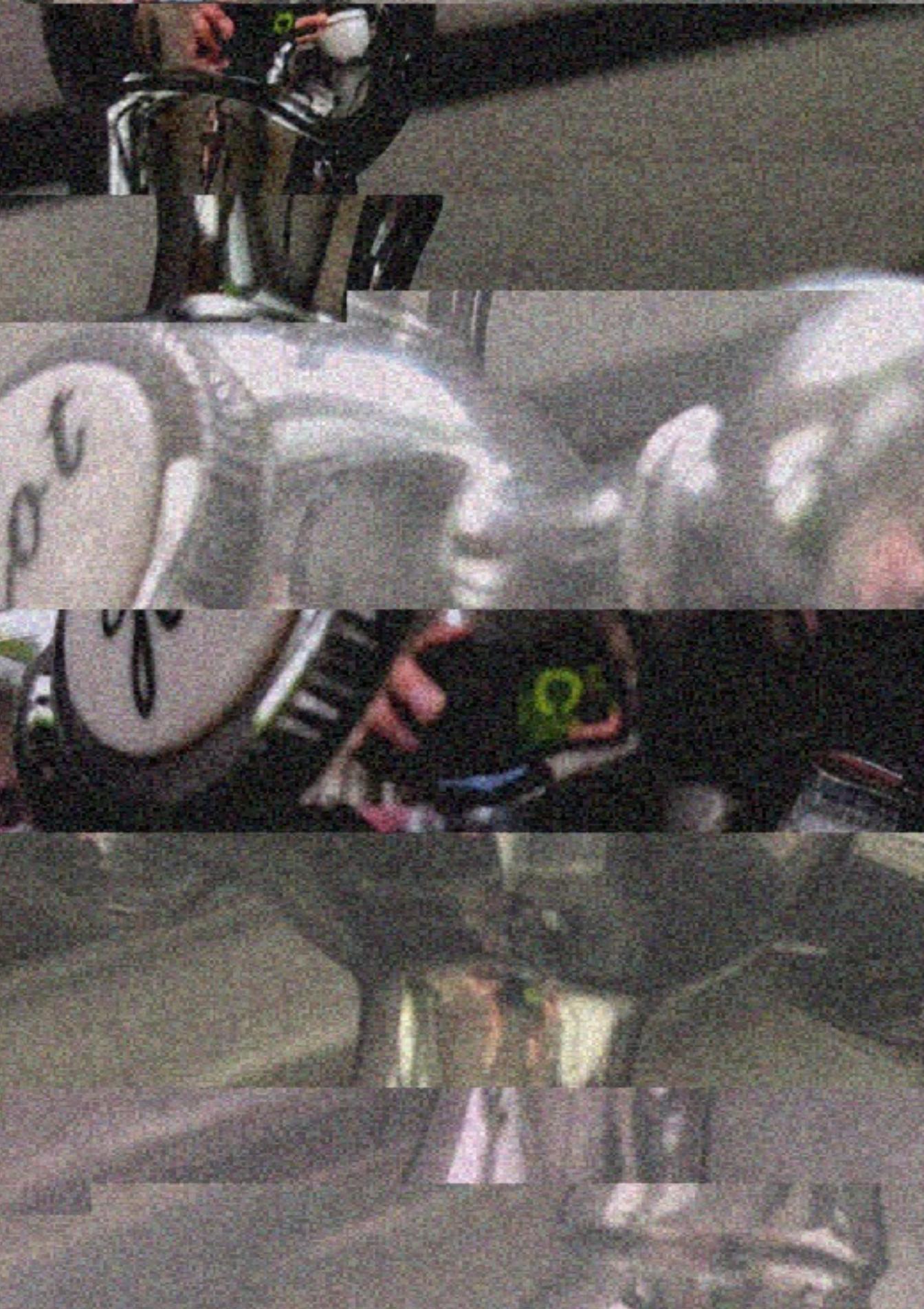
Es ist an der Zeit einer wechselseitigen Öffnung und eines mutigen Schrittes: Theologie und Kirche müssen sich berühren und herausfordern lassen von den Junkies und den höflich Distanzierten, sie müssen Einzug halten in die akademische Welt und ihren Auftritt fordern, mitten im gepflegten Kirche-Sein. So lange die Sprache von Gott eine Fremdsprache bleibt und das Dolmetschen einigen engagierten Praktischen Theolog_innen überlassen wird, degradiert man die Mehrheit zur Minderheit und erhebt sich über sie. Damit aber stellt sich die akademische Theologie selbst ein Bein: Vor lauter Rechtfertigung ihrer Wissenschaftlichkeit und Standortsicherung an den deutschen Universitäten, errichtet sie sich selbst ein Denkmal und verliert damit jegliche Berechtigung ihres Seins. Denn Theologie ist eine zutiefst menschen- und lebensweltbezogene Angelegenheit. Das Neuland, zu dem Theologie aufbrechen sollte, ist so alt, wie sie selbst: der Mensch gewordene Gott. Ohne Landkarte und ohne Kompass möge sie sich auf die ungewisse Reise begeben, um nicht nur über und von den Menschen zu sprechen, sondern in erster Linie mit ihnen. In der Begegnung mit Welt wird so manche Frage an Virulenz verlieren, andere werden erst

gehört werden. Das Neuland ist die Empirie – sie soll Impetus für Forschungsfragen sein und sie soll Forschung in Auftrag geben.

Bibliographie

Göcke, Benedikt Paul. 2017. Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel. *Herder Korrespondenz 1*: 33–36.

Striet, Magnus. 2017. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne: Wunderbar, man streitet sich. *Herder Korrespondenz 2*: 13–16.





Provokative Diskrepanzen

EMILIA HANDKE

Kirche im Dialog – Werk der Evangelisch-Lutherischen Kirche in
Norddeutschland

emilia.handke@kirche-im-dialog.nordkirche.de

Wenn ich die kirchliche Praxis der Gegenwart beobachte, dann vermute ich, dass sie in Zukunft entschlossen experimenteller und projektorientierter werden muss. Wie lange wird man sich z.B. noch regelmäßige Sonntagsgottesdienste mit fünf Besucher_innen »leisten« können?

Es sind drei einfache Alltagssequenzen, die den Ausgangspunkt meiner Überlegungen zur Zukunft von Theologie und Kirche bilden sollen. Die erste spielt bei der professionellen Zahnreinigung in Halle an der Saale. Was ich beruflich mache, werde ich von der jungen Frau um die 30 gefragt. »Ich arbeite bei der Kirche«, entgegne ich. »Und für welche Religion?« »Für die Evangelische Kirche, die christliche Religion, die Kirche von Martin Luther«, antworte ich – so umfassend es nur irgend geht. Ein paar Sekunden Stille, danach murmelt sie: »Sachen gibt's, die gibt's gar nicht!«

Die zweite Sequenz spielt im mecklenburgischen Neubrandenburg, einer Stadt mit 63.000 Einwohnern. Dorthin ist eine Freundin von mir gerade in den pastoralen Probedienst entsandt worden. Sie hat bisher keine Konfirmand_innen – daher besucht sie alle 30 Jugendlichen im Alter von 12 bis 14 Jahren in ihrem Gemeindegebiet, die selbst oder bei denen zumindest ein Elternteil getauft ist. Von denen, die sie angetroffen hat und die

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGIE
CZETH_1 (2019) S. 115–120

DOI: <https://doi.org/10.17885/heiup.czeth.2019.1.24003>

Zuvor veröffentlicht auf PubPub: <https://doi.org/10.21428/23240860>

Open-Access-Lizenz CC BY-SA 4.0

nicht bereits nach ihrer Selbstvorstellung den Hörer der Freisprechanlage aufgelegt haben, könnten sich zwei Jugendliche das theoretisch vorstellen.

Die dritte Sequenz stammt aus meiner Gemeindeseelsorgephase im Vikariat in Hamburg. Mehrmals bin ich dabei auf Menschen getroffen, die sich von der Kraft der Engel haben helfen lassen – durch Menschen, die selbst noch von Ferne über die eigene religiöse Sozialisation mit der Kirche verbunden sind. Ebenso begegneten mir Frauen, die von sich selbst sagen, dass sie Kontakt zu Toten aufnehmen können. Ich war oft fasziniert und verunsichert, wenn ich davon gehört habe – bin ich selbst ausreichend in Kontakt mit dem, was zwischen Himmel und Erde möglich zu sein scheint? In meiner Supervisionsgruppe wurden diese Erlebnisse schnell an die Psychotherapie delegiert – wenn jemand mit Toten sprechen kann und diese als anwesend erlebt, dann begäben wir angehenden Geistlichen uns auf heikles Terrain.

Entfremdung von der Religion innerhalb der Kirche ist vielleicht der bekannteste Nenner, auf den sich alle drei Sequenzen bringen lassen. Für diejenigen, die von dieser Entfremdung betroffen sind, gehen damit nicht selten Vergeblichkeitserfahrungen einher. Der frühere sächsische Landesbischof Jochen Bohl reflektiert dies zum Ende seiner Amtszeit so:

[... W]ie mag es jemandem ergehen, der sich mit allen seinen Kräften und Begabungen dafür einsetzt, dass Menschen dem Evangelium begegnen und doch erleben muss, dass die Gemeinde und die Kirche kleiner werden? Darüber kann sich ein Schatten auf die Seele legen, zumal es ja unmöglich ist, diese Prozesse zu ignorieren oder sich von ihrer Wirkmächtigkeit ›abzukoppeln‹. Man kann einfach nicht übersehen, dass der Gottesdienst ›früher‹ besser besucht war, dass es mehr Konfirmanden und Christenlehrekinder gegeben hat, Traugottesdienste und Taufen häufiger zu halten waren ... Der Eindruck, das eigene Bemühen sei vergeblich, ist für nicht wenige unter uns stark und belastend. Hinzu kommt, dass niemand den Reaktionen der Kirchenleitung auf diese Prozesse ausweichen kann. [...] Ein Ende dieses steinigen Weges, den unsere Landeskirche geht, ist nicht in Sicht; und insofern ist es von höchster Bedeutung, dass wir uns nicht nur mit Strukturfragen beschäftigen, sondern darüber reden, wie wir geistlich mit der Situation umgehen.¹

¹ Bohl (2014), B 37.

Die Frage, was es eigentlich wirklich *bedeutet*, in diesen Regionen in einem geistlichen Beruf zu stehen, spielt sowohl in der Universität als auch in der praktischen Ausbildung im Predigerseminar, wie sie mir begegnet, eine eher untergeordnete Rolle. Die Qualifikationsarbeiten und Aufsätze, die geschrieben werden, untermauern in der Regel eher eine selbstreferentielle Gegenwart. Wie viele Arbeiten existieren, die wirklich Substantielles für die drängenden religiösen und kirchlichen Fragen der Gegenwart austragen und den der Theologie inhärenten Kirchenbezug² insofern realisieren?

Das Theologiestudium ist für mich selbst zu einem kaum auszuschöpfenden Bildungserlebnis geworden. Auch die Alten Sprachen, die exegetischen Methoden und dogmatischen Entwürfe habe ich mir mit Eifer zu erschließen versucht. Wie jedoch individuelles und gemeinschaftliches religiöses Leben entfacht, eigenes Leben bestanden und das Feuer in der Einöde brennend gehalten werden kann, steht auf einem anderen Blatt. Auch ob eine Predigt einen Menschen ins Herz zu treffen vermag, hängt eher von der Einfühlungsgabe und Magie der Prediger_in ab als von deren exegetischer oder dogmatischer Brillanz. *Im besten Fall* kommt es zu der anzustrebenden Synthese zwischen theologischer Bildung und persönlicher Wirkungskraft.

Wenn ich die kirchliche Praxis der Gegenwart beobachte, dann vermute ich, dass sie in Zukunft entschlossen experimenteller und projektorientierter werden muss. Wie lange wird man sich z.B. noch regelmäßige Sonntagsgottesdienste mit fünf Besucher_innen »leisten« können? Es wird darum gehen müssen, bestimmte Gruppen und interessierte Einzelne zu rituellen Anlässen mit gezielter Vorbereitung einzuladen und im Geiste Jesu auch unabhängig von einer Taufe und der eigenen religiösen Sozialisation christlich zu vergemeinschaften – mittels des eigenen Charismas und der Vernetzung der Gemeinde am Ort. Liturgien werden sich weiter individualisieren, so wie sich auch die Kasualanlässe weiter auffächern werden – um als Kirche in Verbindung zu bleiben mit den Transformationen der sozialen Lebenswelten. Auch das Verständnis der Abendmahlspraxis wird wohl freier und experimenteller werden: von einer kirchlich-sakramentalen Feier im Sonntagsgottesdienst hin zu gemeinsamen Mahlzeiten im Geiste Jesu – wie es sich längst in diakonischen Initiativen an-

² Schleiermacher (2002), 3 (§§ 5 und 6) sowie Tillich (1956), 9: »Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche, sie muß den Erfordernissen der Kirche entsprechen«.

deutet.³ In einer Zeit, die früher oder später auf den Zusammenfall des bisherigen Systems der Großkirchen, den Plausibilitätsverlust einer konfessionellen Zugehörigkeit und wenigstens auf die Ergänzung der Kirchensteuer⁴ hinausläuft, kommt es darauf an, den kirchlichen Nachwuchs im Fundraising als einer »besonderen Form der Beziehungspflege und Partizipation«⁵ professionell auszubilden. Ich vermute, dass die Verbeamtung zunächst in ein Anstellungsverhältnis und später dann in eine freie Anstellung in personal gebildeten und örtlich nur noch grob orientierten Gemeinden umgewandelt werden muss. Das Fundraising für die eigene Stelle und die Projekte der eigenen Gemeinde wird dann wohl auch nicht mehr allein auf der Zugehörigkeit durch Taufe und Wohnsitz aufbauen, sondern auf eine personale Identifikation mit den entsprechenden Projekten setzen müssen.

Die praktische Ausbildung im Predigerseminar ist in Zukunft wohl stärker zu regionalisieren, da die religiöse Landschaft insgesamt zu heterogen geworden ist. Ob Konfirmand_innen noch anmeldebereit sind oder es bisher noch bzw. schon gar keine mehr gibt, ist ein so eklatanter Unterschied für die kirchliche Jugendarbeit, dass allgemeine Richtlinien hierfür oft ins Leere zu laufen drohen.

Im Zuge dieser Transformationsprozesse und des Hineingeworfenseins ins Offene wird auch das Lernen an geistlichen Vorbildern immer entscheidender – gerade, wenn es nach dem Studium und Vikariat in die Wüste im Sinne einer religiösen Wildnis und Einsamkeit geht: Wie hast Du Dein Leben geistlich bestanden? Welche Ideen hast Du geboren und welche Ideen hast Du warum verworfen? Dieses Lernen an geistlichen Vorbildern müsste sich wohl von den Dozent_innen innerhalb der Universität und im Predigerseminar hin zu den Mentor_innen im Gemeindevikariat erstrecken. Einzelne Initiativen einer geistlichen Begleitung im Studium gibt es ja bereits. Ich betone diese Wichtigkeit aber nicht nur, weil der geistliche Beruf selbst geistlich genährt werden muss, sondern auch weil ich glaube, dass Menschen in oder außerhalb der Kirche heute in allererster Linie lebendige Gotteserfahrungen suchen. Die heutige religiöse Frage lautet m.E.: Wo finde ich Gott in dieser Welt und wie finde ich Gott in mei-

³ Vgl. Grethlein (2015); in ähnlicher Stoßrichtung jüngst auch Thomas Hirsch-Hüffell unter <https://unglaeubigesstaunen.wordpress.com/2017/06/03/abendmahl-und-gemeinde-wie-laesst-sich-das-kuenftig-sinnig-gestalten> (zuletzt abgerufen: August 2017).

⁴ Vgl. Grethlein (2016), 188–195.

⁵ A.a.O., 195.

nem Inneren? Wie werden Welt, Körper, Geist und Seele für ihn transparent? Religiöse Resonanzlebnisse scheinen mir die Gnade zu sein, nach der von allen Menschen auf eigene Art gesucht wird. Daraufhin gilt es die Tradition des Christentums zu erforschen und darzustellen. Rainer Maria Rilke hat diesen Gedanken 1899 unübertroffen in seinem Stunden-Buch in Worte verdichtet:

Gott spricht zu jedem nur, eh er ihn macht,
dann geht er schweigend mit ihm aus der Nacht.
Aber die Worte, eh jeder beginnt, diese wolkigen Worte, sind:

Von deinen Sinnen hinausgesandt,
geh bis an deiner Sehnsucht Rand;
gib mir Gewand.

Hinter den Dingen wachse als Brand,
dass ihre Schatten, ausgespannt,
immer mich ganz bedecken.

Lass dir Alles geschehn: Schönheit und Schrecken.
Man muss nur gehn: Kein Gefühl ist das fernste.
Lass dich von mir nicht trennen.
Nah ist das Land,
das sie das Leben nennen.

Du wirst es erkennen
an seinem Ernste.

Gib mir die Hand.⁶

Mit diesen rudimentären und durchaus etwas kühnen Andeutungen wäre als Ziel der sehr langen Ausbildung in Universität und Predigerseminar m.E. gesetzt, eine eigene exemplarische religiöse Subjektivität auszubilden und damit einhergehend eine tiefe geistliche Praxis zu finden, welche die eigene Persönlichkeit in den Erfahrungen der Wüstenei ausreichend nährt und andere sehnsüchtige Persönlichkeiten ebenso zu nähren vermag. Alle Ausbildung müsste sich noch viel stärker auf an theologischen Traditionen geschulte Elementarisierungsbewegungen (und im zweiten Schritt auch auf deren Darstellungsformate) konzentrieren: Was bedeutet Dir der Tod und das Ewige Leben? Wo erlebst Du das Reich Gottes? Was ist Dein Evangelium? Es geht im geistlichen Beruf m.E. um nicht mehr und nicht weniger als um Selbstentäußerung. An der eigenen geistlichen Subjektivität

⁶ Rilke (1899).

tät agieren andere religiöse Subjekte stellvertretend ihre eigenen Fragen, Resonanzen und Anfechtungen aus. Dafür aber muss man innerlich ausgerüstet sein, um in der Wüstenei mutig, kreativ und beseelt geistlich tätig zu sein.

Bibliographie

Bohl, Jochen. 2014. Lutherische Spiritualität als Hilfe im Umgang mit den Erfahrungen der Vergeblichkeit. *Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens* 24.

Grethlein, Christian. 2015. *Abendmahl feiern in geschichte, gegenwart und zukunft*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

—. 2016. Kirchensteuer im Transformationsprozess heutiger evangelischer Landeskirchen in Deutschland. *Kirche und Recht*, Nr. 22: 188–195.

Rilke, Rainer-Maria. 1899. Das Buch vom mönchischen Leben. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/das-stunden-buch-5564/2>. (zugegriffen: 13. April 2019).

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. 2002. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums, zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen (1830)*. Hg. von Dirk Schmid. Berlin/New York: de Gruyter.

Tillich, Paul. 1956. *Systematische Theologie*. Bd. I. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.



Kirche in Transformation

TOBIAS KÜNKLER

Forschungsinstitut empirica für Jugendkultur und Religion der
CVJM-Hochschule Kassel

kuenkler@cvjm-hochschule.de

Vor nun mehr als 30 Jahren prägte Jürgen Habermas die Chiffre von der »neuen Unübersichtlichkeit«. Aus heutiger Sicht scheint die damalige Situation recht übersichtlich und geordnet, die heutige Situation dafür unübersichtlich in einer neuen Qualität.

Vor kurzem besuchte ich die »Weltausstellung Reformation« in Wittenberg. Auf einem Rekordtief von zwölf Interessierten hielt ich einen Vortrag, anschließend ließ ich mich von einem Roboter segnen und »musste« vor einer Andacht als Teilnehmer die Kirchenglocke selbst läuten. Ich fragte mich halb ironisch, halb ernsthaft: Ist das die Zukunft der Kirche?

Wie ist die Situation von Kirche *heute*? Unstrittig ist wohl: Kirche steht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen und selbst vor großen Transformationsprozessen. Gesellschaft ist selbstverständlich immer im Wandel, aber es gibt genügend Indizien dafür, dass sich sozialer Wandel erstens immer schneller vollzieht, dieser zweitens häufig einen disruptiven Charakter aufweist und drittens Pluralisierungs- und Ausdifferenzierungsprozesse sich noch am ehesten als übergeordnetes Muster dieses Wandels erkennen lassen.¹

¹ Die Beschleunigung des sozialen Wandels wird m.E. am gründlichsten und konsistentesten dargestellt und erklärt in: Rosa (2005). Zum genauen Charakter des sozialen Wandels gibt es selbstverständ-

Vor nun mehr als 30 Jahren prägte Jürgen Habermas die Chiffre von der »neuen Unübersichtlichkeit«.² Aus heutiger Sicht scheint die damalige Situation recht übersichtlich und geordnet, die heutige Situation dafür unübersichtlich in einer neuen Qualität. Noch klammern sich nicht wenige Zeitgenossen an die letzten Residuen der großen modernen Erzählungen, auch wenn sie zunehmend Gewissheit darüber erlangen, dass es ungewiss ist, ob diese noch gültig sind. Verblieben sind Reste der Erzählung vom beständigen wirtschaftlichen Wachstum und wachsendem Wohlstand. Doch selbst auf der Wohlfahrtsinsel Deutschland werden diese brüchig, zum einen weil es nur eine Frage der Zeit ist, bis die nächsten Finanzblasen platzen, zum anderen, weil selbst hier die Situation von zunehmend sozial ungleichen Lebensverhältnissen, steigender Armut und der Prekarisierung von Arbeits- und Lebensbedingungen gekennzeichnet ist. Verblieben sind auch Reste der Erzählung von der beständigen, globalen Ausbreitung moderner, liberaler Demokratien und postmaterieller, demokratischer Werte. Angesichts des Bedeutungswachstums der neuen Rechten in all ihren Erscheinungsformen, der Bedrohung durch (islami-schen) Fundamentalismus und nicht zuletzt eines Donald Trump an der Spitze der (?)ehemaligen Hegemonial- und Ordnungsmacht USA steigt auch hier das Kontingenzbewusstsein, dass bei aller gefühlten Alternativlosigkeit alles auch ganz anders sein bzw. werden könnte. Ein drittes Residuum besteht in der Säkularisierungserzählung, die das Fortschreiten der Modernisierung untrennbar an den Bedeutungsverlust von Religion koppelt. Auch diese hat sich angesichts eines genauen Blicks auf die globale, multireligiöse Situation mit ihren sehr unterschiedlichen Gesichtern empirisch eigentlich längst erledigt,³ ist aber so zentraler Bestandteil der modernen europäischen Identität, dass sie angesichts des Traditionsabbruchs und Bedeutungsverlusts des christlichen Glaubens weiter in den Köpfen vieler westeuropäischer Menschen lebendig ist.⁴ Entscheidend ist: Die Menschen klammern sich wohl deshalb so sehr an diese Auslegware auf der Resterampe moderner Narrationen, weil es kaum allgemeingültige

lich eine Unmenge an gesellschaftsdiagnostischen – und theoretischen soziologischen Entwürfen, die sich oftmals in vielem nicht widersprechen, sondern in vielem überschneiden, aber jeweils unterschiedliche Aspekte des Wandels fokussieren. Sowohl der disruptive Charakter als auch die übergeordnete Tendenz zu Ausdifferenzierungs- und Pluralisierungsprozessen wird von den allermeisten Deutungen geteilt. Für einen Überblick über die Debatte siehe: Schimank und Volkmann (2007).

² Vgl. Habermas (1985).

³ Vgl. Berger (2005).

⁴ Vgl. Casanova (2007).

Alternativerzählungen gibt und keine positiven, gesellschaftlichen Visionen.

Kirche befindet sich im Strudel dieser Wandlungsprozesse. Sie befindet sich größtenteils in Schrumpfungsprozessen, mit dem Wissen, dass die größten Veränderungsprozesse wahrscheinlich noch bevorstehen. Gleichzeitig sind die Beharrungskräfte, ob unbewusst oder in einem bewusst-trotzigen »Weiter so«, enorm. Zugleich verliert der christliche Glaube für viele Menschen zunehmend an Bedeutung, auch wenn sich sowohl in Einstellungen als auch (etwas weniger) in Praktiken bei erstaunlich vielen erstaunlich viele Restbestände des christlichen Glaubens religionssoziologisch nachweisen lassen. Die Menschen werden auch nicht atheistischer, sondern eher diffus spirituell.

Die Situation ist auch hier eher gekennzeichnet von einem Mix aus Multireligiösität, diffuser Hybridität und einer vagen spirituellen Offenheit.⁵ Kirche als Institution wird aber für immer mehr Menschen irrelevanter, was sich nicht zuletzt in der sinkenden Zahl der Kirchenmitglieder in den evangelischen und der römisch-katholischen Kirche niederschlägt.⁶ Dies zwingt viele evangelische Kirchen zwar zu teils enormen Sparmaßnahmen, die wesentlichen institutionellen Strukturen der Evangelischen Kirche bleiben jedoch bislang recht stabil. Angesichts von sich abzeichnenden Trends wie weiterer Schrumpfungsprozesse und Herausforderungen wie der prognostizierte Pfarrermangel werden der kirchliche Strukturkonservatismus, die volkswirtschaftlichen Strukturen und deren parochiales System, das aus einem einst innovativen Mix aus staats- und vereinsanalogen Elementen besteht, zunehmend unter Druck geraten.⁷ Wahrscheinlich werden hier noch viele »heilige Kühe« geschlachtet werden müssen, jedoch darf man die Beharrungskräfte nicht unterschätzen, die nicht nur durch den Habitus der Beteiligten verursacht ist, sondern vor allem durch den großen institutionellen Überbau und damit ein System, das aufgrund seiner systemischen Eigenlogik, zunächst immer auch an seinem Selbsterhalt

⁵ Die Lage der Religion heute – weltweit wie in Deutschland – wird sehr unterschiedlich gedeutet. Je nach Religionsbegriff, gesellschaftstheoretischen Grundannahmen und vor allem methodologischen Überlegungen können auch die vorhandenen empirischen Daten sehr unterschiedlich gedeutet werden. Insbesondere in Deutschland gibt es eine klare Frontstellung zwischen Vertretern der Säkularisierungstheorie einerseits und der Individualisierungstheorie andererseits, wie zuletzt die Debatten um den Religionsmonitor der Bertelsmannstiftung als auch die letzte KMU gezeigt haben. Für einen guten Ein- und Überblick in diese Debatte siehe Wilke (2013). Es mehren sich die Stimmen, die diese Frontstellung problematisieren, siehe beispielsweise: Gärtner (2016).

⁶ Vgl. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (2015).

⁷ Vgl. Grethlein (2016).

arbeiten wird – auch wenn es dabei anteilig immer mehr der vorhandenen Ressourcen verbrauchen sollte.

Herausforderungen gibt es aber auch inhaltlicher Art. Man muss Erik Fluegges Polemik nicht komplett folgen, um Angst davor zu haben, dass die Kirche »an ihrer Sprache verreckt«.⁸ Die letzten Predigten, die ich in kirchlichen Gottesdiensten gehört habe, hätte man als Paradebeispiele nehmen können, um das Vorurteil eines Freikirchlers zu bestätigen, dass »in den Landeskirchen immer substanzloser und nichtssagender gepredigt würde«. Wenn dann auch noch – wie leider selber real erlebt – versucht wird, die verbliebenen Schäfchen bereits vor der Predigt zum Schlafen zu bringen, indem »Seht ihr wieviel Sternlein stehen« gesungen wird...

Natürlich sind diese Erlebnisse nicht einfach verallgemeinerbar, es gibt großartige Pastorinnen und Pastoren mit großer Lehrkompetenz. Und doch scheint den Kirchen insgesamt die Kommunikation des Evangeliums heute schlecht zu gelingen, d.h. den Zeitgenossen verständlich zu machen, worin die konkrete Relevanz des christlichen Glaubens liegt und was eigentlich das Gute an der guten Botschaft ist. Vor dieser Herausforderung stehen auch freikirchliche Akteure, wobei es hier eher Beharrungskräfte bezüglich einer vermeintlichen Orthodoxie gibt, deren Vermittlung zunehmend scheitert, weil der guten Botschaft (»Jesus ist für Dich am Kreuz gestorben und wenn Du Jesus Christus als Deinen persönlichen Retter annimmst, so wirst Du ewiges Leben bekommen«) eine schlechte Botschaft vorgeschaltet ist (»Du bist Sünder und Dich erwartet ewige Verdammnis«). In vielen Freikirchen zeichnen sich ohnehin ähnliche Schrumpfungsprozesse ab wie in den Volkskirchen.

Neben wenigen wachsenden Gemeinden stagnieren oder schrumpfen viele, analog zu den traditionellen und bürgerlichen Milieus, in denen die meisten von ihnen im sozialen Raum verortet sind. Manchmal sind es aber erst die großen Herausforderungen, die neue Chancen bergen. Gerade im freikirchlichen Bereich ist meine Wahrnehmung, dass die Wahrscheinlichkeit, dass eine sehr traditionelle Gemeinde, die das eigene Aussterben vor Augen hat, eher zum Ort von Innovation werden kann, als eine Gemeinde, die sich selbst als »modern« wahrnimmt und übersieht, dass die modernen Milieus schon längst nicht mehr Avantgarde sind und zuneh-

⁸ Vgl. Flügge (2016).

mend von postmodernen Milieus sogar aus der gesellschaftlichen Mitte gedrängt werden.⁹

In den evangelischen Kirchen wird zunehmend das Auseinanderdriften von Kirche und Diakonie wahrgenommen und es kommt verstärkt zu gemeinwesendiakonischen Versuchen einer doppelten Reintegration, der von Diakonie in die Gemeinde und der von Gemeinde in den Sozialraum. Auch nicht wenige Freikirchen haben in den letzten 15 Jahren das sozialdiakonische Engagement sowie ihren Stadtteil/ihr Dorf wiederentdeckt und geben sich Mühe, für ihren Sozialraum »relevant« zu sein. Dieser konkrete Sozialraum vor Ort scheint mir das wichtigste Neuland zu sein, das noch viel stärker entdeckt werden sollte.

Dies geschieht, wenn sich Kirche als *ein* Akteur im Sozialraum versteht, sich aktiv mit anderen Akteuren vernetzt, um *gemeinsam* mit diesen den Sozialraum für die dort lebenden Menschen, und besonders die Unterprivilegierten, attraktiver und lebenswerter zu machen und auf diese Weise durch Wort und Tat das Evangelium zu kommunizieren.¹⁰ Beim Entdecken des Sozialraums wird der »Bildungsmodus«, den viele kirchliche Veranstaltungen jenseits des Sakralen meist aufweisen, oft aufgebrochen und in einen »Abenteuermodus« überführt, bei dem viele Lern- und Umlernprozesse wahrscheinlich gemacht werden. Eine solche Sozialraumorientierung ermöglicht einen dritten Weg sowohl bezüglich der Sozialformen – jenseits von Parochie (Volkskirche) und Sammlung der »Frommen« (Freikirche) als auch bezüglich der konzeptionell-inhaltlichen Ausrichtung – jenseits von Traditionalismus und einer bloßen Politisierung.

Vernetzung, gemeinsames Experimentieren und der Austausch von Ideen, Erfahrungen und Wissen sind auch die wesentlichen Kennzeichen von zahlreichen neuen Allianzen und Netzwerken wie »Emergent Deutsch-

⁹ Diese Aussagen sind auf dem Hintergrund der soziologischen Milieu- und Lebensweltforschung gemacht. Während in den letzten 15–20 Jahren sowohl traditionsverwurzelte Milieus als auch mit Milieus mit einer modernisierten Tradition stetig im Schrumpfen begriffen sind, entstehen und wachsen zusätzlich zu den modernisierten und individualisierten Milieus (zentrale Werte: Status, Selbstverwirklichung, Emanzipation, Authentizität), Milieus mit einer postmodernen Grundorientierung (zentrale Werte: Exploration, Flexibilität, Pragmatismus, Grenzen überwinden und neue Synthesen). Für eine gründliche soziologische und historische Erläuterung und Analyse siehe Vester u. a. (2001). Für aktuelle Daten, Übersichte und Hinweise auf Studien siehe die Arbeit des Sinus-Instituts: <http://www.sinus-institut.de/sinus-loesungen/sinus-milieus-deutschland>.

¹⁰ Zur Theorie und Praxis siehe u.a. die achtbändige Reihe Transformationsstudien: zur Praxis siehe vor allem Faix et al. (2013); zur Theorie sei besonders empfohlen: Sommerfeld (2016).

land«¹¹, »Kirche hochzwei«¹², »Fresh X-Bewegung«¹³, u.v.m. Diese Innovationen und Experimentalfelder an den Rändern werden m.E. von der Mitte oder den Zentren aus noch zu wenig wahrgenommen und gefördert. Hier gibt es jede Menge verstecktes Neuland.

Welche Häresien braucht es angesichts dieser Situation? Zunächst vor allem Häresien der Orthopraxie.

Notwendig sind vor allem Übersetzer_innen und Brückenbauer_innen, die nicht nur zu der in der Öffentlichen Theologie geforderten Zweisprachigkeit in der Lage sind, sondern kulturell mehrsprachig sind, d.h. dazu in der Lage sind, Menschen zu begegnen, die aus einer ganz anderen Lebenswelt stammen als sie selbst, bzw. zwischen unterschiedlichen Lebenswelten zu vermitteln und zu übersetzen. Das ist in erster Linie eine Frage der Haltung bzw. setzt eine ernsthafte Dialogbereitschaft voraus, Feindbilder, Vorurteile und wirkmächtige Images zu überwinden. Dies ist jedoch auch eine Frage danach, wie sehr man sich seiner eigenen Situiertheit im sozialen und kulturellen Raum bewusst ist und sich von dieser auch ein Stück weit distanzieren kann. So wie die freikirchliche Praxis oft eng mit einer kleinbürgerlichen Kultur verwoben ist, so ist die kirchliche Praxis oft ebenso mit einer großbürgerlichen Kultur verwoben, nicht erst dort, wo sie sich explizit an Hochkultur labt.¹⁴

Damit die Kommunikation des Evangeliums in die heute sehr ausdifferenzierten Lebenswelten und Kulturen gelingt, braucht es, wie oben schon angedeutet, radikale Kontextualisierungen der christlichen Botschaft in diese vielfältigen Kulturen und Lebenswelten. Inhaltlich wird hier ebenso stark experimentiert werden müssen wie auf kirchenpraktischer Ebene. Wie Kirche und Gemeinde in einer neuen Kultur funktionieren kann, weiß im Vorhinein niemand. Innovation entsteht vor allem dort, wo man *erstens* ein historisches und kulturelles Bewusstsein hat, denn ohne dieses wiederholt sich Geschichte meist bloß. Zudem ist Innovation soziologisch betrachtet ohnehin das Produkt einer erfolgreichen »Kreuzung bestehender Nachahmungsströme«.¹⁵

Zweitens braucht es dazu eine Lernhaltung, die vor allem zum *Verlernen* bereit ist. Erst, wo Muster und Gewohnheiten des kirchlichen Denkens,

¹¹ Siehe: www.emergent-deutschland.de; zur Einführung: Bachmann, Künkler und Faix (2013).

¹² Siehe: www.kirchehochzwei.de; zur Einführung: Herrmann und Bils (2017).

¹³ Siehe: freshexpressions.de; zur Einführung: Müller (2016).

¹⁴ Vgl. dazu u.a. Wegner (2002).

¹⁵ Vgl. Borch und Stäheli (2009).

Wahrnehmens, Urteilens und Handelns zur Disposition gestellt und ggf. überwunden werden, kann Neues entstehen. Solche Lernprozesse werden oft existentiell als Krise erlebt oder erst durch eine Krise ausgelöst, denn sie verändern immer auch die Identität und sind damit immer schmerzhaft.¹⁶ Allein deshalb sind die Beharrungskräfte meist stärker und es ist eine spannende und noch viel zu wenig beachtete Frage, wie solche Verlernprozesse institutionell gefördert werden können.

Drittens braucht es viele praktische und konkrete Experimente, die einerseits zwar analytisch und wissensbasiert vorgehen (z.B. indem eine Kirchengemeinde Potential- und Kontextanalysen vornimmt, um gezielt zu schauen, was sinnvolle Schritte einer Sozialraumorientierung sein können), andererseits aber zu wirklichem »trial and error« bereit sind. Viele Experimente der letzten fünfzehn Jahre sind bereits gescheitert und viele werden noch scheitern.

Die Frage wird hier sein, wie sehr eine schrumpfende und zum Sparen gezwungene Kirche bereit ist, Ressourcen für solche Projektarbeit und Versuchsräume bereit zu stellen.¹⁷

Bibliographie

Bachmann, Arne, Tobias Künkler und Tobias Faix. 2013. *Emerging Church verstehen: Eine Einladung zum Dialog*. Marburg: Francke.

Berger, Peter L., Hrsg. 2005. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Eerdmans.

Borch, Christian und Urs Stäheli, Hrsg. 2009. Tardes Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. In: Materialien zu Gabriel Tarde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Buenker, Arndt. 2017. Verlernen lernen. Bildung für eine Kirche im Umbruch. *feinschwarz*. <http://www.feinschwarz.net/verlernen-lernen-bildung-fuer-eine-kirche-im-umbruch/> (zugegriffen: 13. April 2019).

¹⁶ Zur Frage des Ver- und Entlernens siehe lerntheoretisch: Haug (2004); Künkler (2011); Simon (1999). Auf die Wichtigkeit des Verlernens als kirchliches Bildungsziel wurde jüngst verwiesen von Buenker (2017).

¹⁷ Ein Beispiel dafür ist die finanzielle und strukturelle Förderung von Erprobungsräumen in der EKM, siehe: <https://www.ekmd.de/aktuell/projekteaktionen/erprobungsraum/>.

Casanova, José. 2007. Die religiöse Lage in Europa. In: *Säkularisierung und die Weltreligionen*, hg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt, 322–357. Frankfurt a.M.: Fischer.

Faix, Tobias, Volker Brecht, Tobias Müller und Stefan Bösner. 2013. *Tat. Ort. Glaube. 21 inspirierende Praxisbeispiele zwischen Gemeinde und Gesellschaft*. Marburg: Francke.

Flügge, Erik. 2016. *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*. München: Kösel.

Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland. 2015. Religionszugehörigkeiten in Deutschland 2015. <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-deutschland-2015>. (zugegriffen: 28. Juli 2017).

Gärtner, Stefan. 2016. Ich sehe was, was du nicht siehst? Ein fremder Blick auf die KMU. *Praktische Theologie* 51, Nr. 3: 147–151.

Grethlein, Christian. 2016. Probleme und Herausforderungen Nachwuchs für den Pfarrberuf. <http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/index.php?a=show&id=4029>. (zugegriffen: 28. Juli 2017).

Habermas, Jürgen. 1985. »Die Neue Unübersichtlichkeit«. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. *Merkur* 431: 1–14.

Haug, Frigga. 2004. *Lernverhältnisse: Selbstbewegungen und Selbstblockierungen*. Hamburg: Argument.

Herrmann, Maria und Sandra Bills, Hrsg. 2017. *Vom Wandern und Wundern. Fremdsein und prophetische Ungeduld in der Kirche*. Würzburg: Echter.

Künkler, Tobias. 2011. *Lernen in Beziehung. Zum Verhältnis von Subjektivität und Relationalität in Lernprozessen*. Bielefeld: transcript.

Müller, Sabrina. 2016. *Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schimank, Uwe und Ute Volkmann, Hrsg. 2007. *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I. Eine Bestandsaufnahme*. Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften.

- Simon, Fritz B. 1999. Ent-Lernen. Einige konstruktivistische Grundlagen der Psychotherapie. In: *Wissen und Wirklichkeit. Beiträge zum Konstruktivismus*, hg. von Gerhard Rusch, 245–260. Heidelberg: Carl Auer.
- Sommerfeld, Harald. 2016. *Mit Gott in der Stadt. Die Schönheit der urbanen Transformation*. Marburg: Francke.
- Vester, Michael, Peter von Oertzen, Heiko Geiling, Thomas Hermann und Dagmar Müller. 2001. *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wegner, Gerhard. 2002. Was dem Einen sein Bach, ist dem Anderen sein Baltruweit. Glaube und kulturelle Formen. Ein praktisch-theologischer Problemaufriss. In: *Soziale Milieus und Kirche*, hg. von Wolfgang Vögele, Helmut Bremer, und Michael Vester, 25–51. Würzburg: Ergon.
- Wilke, Annette. 2013. Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21, Nr. 1: 29–76.





Von einer »Selbst-Verehrlichung« der Kirche?

GERHARD WEGNER

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD Hannover
gerhard.wegner@si-ekd.de

Kirche heute, so scheint es, ist ein Unternehmen zur Selbstverwaltung der Melancholie über die Unmöglichkeit von Kirche. Ist es so? Ist es tatsächlich unmöglich, heute noch authentisch christliche Kirche zu sein? Retrofuturologische Reflexionen von G. Wegner.

Ein Satz aus einem Aufsatz von Peter Sloterdijk geht mir immer wieder nach: »Kirche heute, so scheint es, ist ein Unternehmen zur Selbstverwaltung der Melancholie über die Unmöglichkeit von Kirche.«¹ Ist es so?

Ist es tatsächlich unmöglich, heute noch authentisch christliche Kirche zu sein? Das letzte große Unternehmen in diese Richtung war die »Kirche der Freiheit«, die mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts ausgerufen wurde. Die Abkehr von überholten Strukturen – vor allem denen der Kirchengemeinde – und die entschlossene Hinwendung zu angeblich modernen »Kunden-Beziehungen« mit den Menschen war das Ziel. Das war gewiss keine Melancholie; hat aber so nicht geklappt, wenn auch viele Spuren

¹ Sloterdijk (2017), 285.

hinterlassen. Der Ausgangspunkt war eben diese Einsicht, dass es immer schwieriger wird, das was Kirche inhaltlich bedeutet, plausibel mit Menschen zu kommunizieren die mit christlichem Glauben immer weniger in Berührung kommen. Wenn das so ist dann bedeutet es ganz nüchtern, dass sich der Kreis derjenigen die sich noch interessieren, immer mehr verkleinert und authentische christliche Kommunikation nur mit denen möglich ist die sich in irgendeiner Weise der christlichen Religion überhaupt verbunden wissen – in der Regel sind das dann diejenigen die von Kindheit an mit dem Glauben in Berührung gekommen sind und sich etwas von ihm über vielfältige Übungen angeeignet haben.

Aus diesen Engführungen rauszukommen – dafür stand »Kirche der Freiheit«: Öffnung zu modernen Kommunikationsmitteln und -wegen, Zielsteuerungen, Qualitätskontrollen – »Organisationswerdung der Kirche«, wie es mache nun nannten. Ein »Aggiornamento« der besonderen Art.

Sloterdijk kennt dies alles und gießt darüber seinen Spott aus, indem er das Theorem von Niklas Luhmann von der Ausdifferenzierung der Religion in der Gesellschaft wie folgt interpretiert: »»Ausdifferenzierte« Religion ist kirchliche Religion nach dem Kälteschock der Moderne; sie fährt mit ihrer Selbstklimatisierung fort, indem sie sich darauf konzentriert, in ihren eigenen Räumen die Temperatur konstant zu halten und Zugluft auszuschließen – soweit möglich. Für Besuche von außen wirkt das Ergebnis *prima vista* charmant, auf die Dauer stickig, für längere Aufenthalte wenig geeignet.«² Was dann einzig noch interessant bliebe, wäre das mehr oder minder distanziert-intellektuelle Interesse an der Religion als solcher, die das existenzielle religiöse Eigeninteresse ersetzt. Man redet gerne »über« Religion – aber lebt nicht mehr in ihr. Es blieben dann übrig »Religions-intellektuelle«, die sich mehr oder minder klug über Chancen und Möglichkeiten noch an Gott zu glauben austauschen würden – aber die Vorstellung von Kirche als einer lebendigen Gemeinde, die immer wieder in ihren Gottesdiensten den Glauben an Gott fröhlich feiert und sich für seinen Empfang zu öffnen versucht, sei schon lange obsolet.

Die letzten kleinen Gruppen, die dies noch praktizieren, bemerkt kaum noch jemand – schon gar nicht jemand, der oder die auf der Höhe der Zeit leben will.

Nun ist an dem, was der Philosoph hier sagt, vieles problematisch. Die Kirche hat nach wie vor eine starke Stellung: Noch nie waren z.B. Bundes-

² Sloterdijk (2017), 284.

regierungen so evangelisch wie heute. Ganz so schlimm kann es also nicht sein. Aber einiges ist auch sehr plausibel. Zum einen ist es richtig, dass das Interesse an religiöser Kommunikation in Deutschland in den letzten Jahrzehnten merklich zurückgegangen ist. Die religionssoziologischen Studien der letzten Zeit belegen dies in aller Deutlichkeit³, es sei denn, man bedient sich eines so allgemeinen Begriffes von Religion, dass darunter auch Formen von Kommunikation gefasst werden können, die von den Beteiligten selbst ausdrücklich nicht als Religion begriffen werden – wie z.B. Fußball.

Bisweilen neigen Theologen gerne dazu, weil sie auf diese Weise ihre Zuständigkeit für große Bereiche der Gesellschaft aufrechterhalten können – ohne dass die Gesellschaft dies allerdings noch merken würde. Das Ganze wirkt dann mehr oder minder wie ein Taschenspielertrick.⁴

Zum anderen, und dies scheint mir noch gravierender zu sein, hat sich die Kommunikation in den Kirchen in den letzten Jahren infolge der spürbaren Kommunikationsprobleme der Kirche selbst erheblich gewandelt. Dieser Wandel begann schon vor fünfzig Jahren mit dem epochalen Umbruch theologischen Denkens und kirchlichen Lebens infolge der weltweiten mentalen und kulturellen Veränderungen der 60er und 70er Jahre und kommt heute in vielfacher Hinsicht in Gestalt von Formen einer alles durchgreifenden »Sozialreligion« wieder zum Durchbruch. Dieser Wandel ist dadurch charakterisiert, dass sich das einstmals hierarchisch von oben nach unten geordnete christlich religiöse Weltbild (Gott der Herrscher über alles – die Menschen ihm unterworfen) in ein sozusagen nach vorne progressiv geöffnetes Verständnis verändert hat (Gott verändert – mit uns – die Welt zum Besseren). Immer deutlicher wandelt sich damit dann auch in der kirchlichen Kommunikation der Glaube an einen Gott dem Menschen sich anvertrauen, weil er die unbedingte Wahrheit und Liebe verkörpert, in der allein ein volles Leben zu realisieren sei, zu einer Dynamik in der dieser Gott zum Sponsor von Motivationsenergie für den Kampf um eine bessere Welt mutiert. Vielleicht die einzige Möglichkeit, Gott überhaupt noch zu denken?

³ So zuletzt sehr deutlich die 5. EKD-Studie über Kirchenmitgliedschaft, in der ein halbwegs lebendiges religiöses Interesse gerade noch bei 22% der Kirchenmitglieder (!) konstatiert wird. Vgl. Bedford-Stroh und Jung (2015), z.B. 502, Tabelle. Zum Ganzen: Pollack und Rosta (2015).

⁴ Ähnliches kann auch in Bezug auf Kirche geschehen, wenn man z.B. von einer »verschämten Mitgliedschaft« oder Ähnlichem spricht, was dann bedeutet, dass Kirche zwar eine Bedeutung hätte, man sie aber nicht so richtig zu zeigen wagt. Auch so etwas tröstet die Theologen.

Besonders deutlich ist dieser Prozess in den vielfältigen Diskursen um das Reformationsjubiläum 2017 zum Ausdruck gekommen. Während der große Reformator vor 500 Jahren noch völlig eindeutig davon ausgegangen ist, dass sich die andere, transzendente Welt, aus der heraus letztlich die Christ_innen leben, im Glauben an Gott finden und bewohnen lässt, herrscht nun der Grundgedanke, dass eine andere, weltliche Welt möglich sei, sofern sich nur die Christen aktiv an dem Kampf um Gerechtigkeit und die Rettung der Schöpfung beteiligen. Beim Reformator war dieser Kampf, wenn er ihn überhaupt als solchen gesehen hat, eine Folge des Glaubens – aber eben eine Folge und nicht die Hauptsache. Nicht von der Stärke des Engagements hängt das christliche Leben oder gar die Existenz der Kirche ab, sondern davon, sich Gott zu öffnen, indem ich mich ihm gegenüber als rein empfangendes Subjekt, letztlich in Passivität, erfahre. Wie dieser Prozess auch immer im Einzelnen gedacht oder gestaltet worden ist: er geht auf jeden Fall letztlich mit einem sich Gott völligem Anvertrauen einher, denn eigentlich kann ich selbst gar nichts tun ohne seine Ermächtigung. Zwar gibt es die große christliche Freiheit im Glauben an Gott, die Menschen zu Königen ihrer selbst macht – aber diese Freiheit ist eine, die im Glauben immer wieder neu gewonnen werden muss. In der Welt soll ich meinem Nächsten dienen und das hieße dann: mich ihm oder ihr unterordnen. Oder man macht es wie Obama: »We are the ones, we've been waiting for!«

Natürlich wird alles versucht, diese unterschiedlichen existenziellen Bewegungen – die völlige Passivität gegenüber Gott und die totale Aktivität zur Umwandlung der Welt – miteinander zu versöhnen. Aber es ist dann doch bei vielen Äußerungen unserer Kirche sehr deutlich, dass die Aufforderung zur sozialen Aktivität deutlich im Vordergrund steht. Den Skandal, den es bedeutet, Menschen dazu zu helfen, sich Gott wirklich auszuliefern, sich von ihm ergreifen zu lassen und sich seiner Führung anzuvertrauen, insofern nicht mehr primär auf die eigene Aktivität zu setzen, vermeiden wir möglichst. So etwas klingt ja auch – das lässt nicht leugnen – in der Konsequenz wie ein Abdanken von Selbstlenkung und selber zu denken – oder gar in der Konsequenz wie Bin Laden und der IS. Anders gesagt: Einen Gott, der sich nicht selbst den Menschenrechten unterwirft, können wir nicht mehr denken. Aber macht das noch Sinn? Braucht es Gott dann noch? Dass Glaube an Gott eine trianguläre existenzielle Haltung bedeutet: in jeder Situation bin immer ich, der oder die andere und eben auch immer Gott präsent, ist kaum mehr rekonstruierbar.

Oder aber man reduziert das, was Gott tut, dann auf reine Liebe, Bejahung und Zustimmung zu dem, was Menschen ohnehin selbst tun, und verkürzt damit Gottes Gericht über unser Tun in einer radikalen Weise. Dass Gott uns etwas nicht verzeihen könnte, ist selbst nach den ungeheuren Gräueln des 20. Jahrhunderts eigentlich nicht vorstellbar. Mit Gott wird am Ende alles gut – und wenn es noch nicht gut ist, dann ist es noch nicht das Ende. Alles Böse, das jetzt in der Welt geschieht, wird dann konsequent dem Handeln der Menschen zugerechnet und hat mit Gott selbst nichts mehr zu tun – nicht einmal mehr in Form eines unerklärlichen Geschehens dessen Sinn wir nicht verstehen können. »Der moderne Mensch will die höhere Gewalt nicht erleiden, sondern sein.«⁵

Die Kirche wird nun konsequent zu einer Steigerungsmaschine der gegenseitigen Motivation bzw. der »Überzeugungstüchtigsten«⁶, die den Laden einheizen. Und das hat Erfolg: Von dieser Art der Kommunikation geprägt, kann die Kirche im Wettstreit heutiger Erfolgsstrategien bestens mithalten, denn wer motivational auf der Höhe ist, hat generell bessere Erfolgchancen.⁷ Hauptsache, man lässt sich nicht hängen. Körperspannung und Attraktivität ist in Talkshows entscheidend – und nicht nur dort. Vielleicht geht es tatsächlich nicht anders. Aber geht es wirklich so?

Die Fragen, die sich in dieser Situation notwendigerweise stellen, werden sehr schön in einem kleinen Heft zum Reformationssommer 2017 auf den Punkt gebracht: »Braucht Gott mein Gebet, um etwas zu verändern, mein Lob, meine Klage – oder brauche ich das? Stellen die gelesenen und gehörten Worte der Bibel, der Kirchenväter und -mütter oder eine Predigt mich infrage – oder hinterfrage ich ständig alles? Formen die alten Worte meine Gedanken und mein Bild von Gott – oder bin ich der Erschaffer meines Ichs und meines Gottes? Führt mein Gebet in die ›Selbst-Verehrlichung‹ – oder verharre ich bei vermeintlich richtigen Appellen an andere?« Und die These ist dann: »Spiritualität hat hier ihren Dreh- und Angelpunkt und ist insofern ein Geschenk, ja sogar Gnade, als sie mich – im bergenden Schutz der Formen – mit Gott und mit mir in Berührung bringt.«⁸ So könnte es immerhin sein. Was braucht es dazu? Jedenfalls noch sehr anderes als den Gleichklang der Gemüter, dessen Schatten die Exklusion anderer Menschen ist.

⁵ Sloterdijk (2017), 333.

⁶ Sloterdijk (2017), 354.

⁷ Sloterdijk (2017), 354.

⁸ Vgl. Reformationssommer 2017 e.V. (2017).

Ist die Kirche also doch noch etwas mehr als nur ein Club von Melancholikern, sondern schon auch ein Unternehmen zur »allmählichen Verfestigung des Glaubens beim Experimentieren mit dem Glauben«?⁹ Das wäre zumindest meine Hoffnung. Insofern dann doch noch deutlich mehr als nur ein Verein von sozial Engagierten, wie man sie auch sonst findet. Und auch ein Versammlungsort nicht nur von Menschen, die sich ihre Absichten bestätigen lassen, sondern auch von denen, die wissen, dass man in diesem Leben immer schuldig werden wird, sobald man Verantwortung übernimmt. Und damit dieser Gedanke nicht völlig abstrakt bleibt, ein Beispiel: Ist es heute möglich, dass Menschen in einem kirchlichen Kontext offen ihre Ängste und Sorgen angesichts der Flüchtlingszahlen – und auch ihren Protest – äußern können, ohne in irgendeiner Form als defizitär bezeichnet und »hinausgedrängt« zu werden? So paradox es klingt: Erst dort, wo das möglich ist, übernimmt die Kirche wirklich ihre Verantwortung gegenüber den Flüchtlingen.

Und Sloterdijk? Die von ihm gesehene Melancholie in der Kirche lässt sich nicht durch Aktivität überdecken, und das sollte auch gar nicht versucht werden. Besser ist es, Enttäuschungen – wie die, dass es mit der Organisierung der »Kirche der Freiheit« einfach nicht klappt – auszuhalten.

Denn ent-täuscht zu werden ist immer gut – und vielleicht sogar ein Weg zu Gott.

Bibliographie

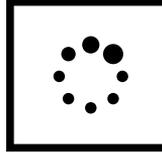
Bedford-Strohm, Heinrich und Volker Jung, Hrsg. 2015. *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Pollack, Detlef und Gergely Rosta. 2015. *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt a. M.: Campus.

Reformationsjubiläum 2017 e.V., Hrsg. 2017. *Spiritual Journey. Gott auf der Spur in der Lutherstadt*. Wittenberg.

Sloterdijk, Peter. 2017. *Nach Gott*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

⁹ Sloterdijk (2017), 289.



Kirche im Umbruch

Ein persönlicher Beitrag zur ekkesiologischen Diskussion

AXEL EBERT

Evangelische Landeskirche in Baden, Abteilung Missionarische Dienste
axel.ebert@ekiba.de

Dass Kirche in die Krise gerät, hätte ich mir in meinen ersten Dienstjahren als Pfarrer kaum in diesem Ausmaß vorstellen können. Nicht nur, dass damals die Finanzmittel auf Zukunft hin abgesichert schienen, auch an Nachwuchs mangelte es nicht. Im Gegenteil.

Umbruch

Kirche ist im Umbruch. Jedenfalls die großen traditionellen Volkskirchen sind es. Das stellt kaum einer mehr in Frage, weil es anhand der Fakten nicht zu leugnen ist. Ich brauche nicht erst die in schöner Regelmäßigkeit erscheinenden Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen zu studieren, um den Umbruch wahrzunehmen. Ein Blick in die Statistik der Kirchenmitgliedschaftsentwicklungen reicht aus. Längst machen evangelische und katholische Kirchenmitglieder nur noch ca 60% der Bevölkerung aus. Tendenz: sinkend. In spätestens dreißig Jahren wird weniger als die Hälfte der Deutschen einer Kirche angehören. Dann hat sich unsere Gesellschaft endgültig säkularisiert. Wir sind auf dem Weg zur Minderheitenkirche. Und

weil in dieser der Altersdurchschnitt deutlich über dem der Gesamtbevölkerung liegen wird, wird die Kirche auch immer älter. Das hat noch eine Folge. Immer weniger der Kirchenmitglieder werden im Erwerbsleben stehen und damit durch ihre Kirchensteuer zur Finanzierung der Kirche beitragen. Kirche wird nicht nur kleiner und älter, sondern auch ärmer werden. Die Antwort darauf: Rückbau. Nicht alles, was heute zur Kirche gehört, wird in Zukunft noch finanzierbar und damit tragbar sein. Der Rückbau hat längst bei den Gebäuden begonnen. Pfarrhäuser werden verkauft, Gemeindehäuser vermietet, Kirchen stehen leer.

Das kann man jetzt schon sehen. Längst ist es schwierig geworden, theologischen Nachwuchs zu finden. Die junge Generation identifiziert sich nicht mehr mit dem traditionellen Pfarrbild. Sie fürchtet die Vermischung von Familie und Beruf und ahnt, dass aufgrund der finanziellen Rückbauprozesse in Zukunft immer weniger Pfarrer_innen immer mehr Gemeinden betreuen müssen. Solange es geht, versucht Kirche ihre parochialen Strukturen zu erhalten und nimmt dabei in Kauf, dass diese Strukturen immer »löchriger« werden und immer stärker »überdehnt«. Kirche ist im Umbruch. Sie tut zwar immer noch so, als ginge alles weiter wie bisher, aber das ist nichts anderes als das Pfeifen im dunklen Wald. Längst haben die Umbau- und Rückbauprozesse begonnen.

Verunsicherung

Dass Kirche in die Krise gerät, hätte ich mir in meinen ersten Dienstjahren als Pfarrer kaum in diesem Ausmaß vorstellen können. Nicht nur, dass damals die Finanzmittel auf Zukunft hin abgesichert schienen, auch an Nachwuchs mangelte es nicht. Im Gegenteil.

Vor allem aber: Das System der Parochiegemeinden schien in Stein gemeißelt für die Ewigkeit. Jeder noch so kleine Ort hatte seine Kirchengemeinde mit Pfarrperson, Kirchengebäude, Pfarrhaus, Gemeindehaus – und einem mehr oder weniger Rundumangebot für alle denkbaren Zielgruppen vom Kindergarten bis zum Seniorenkreis. Dass wir anfangen müssen, Kirche noch mal neu zu denken, das war zumindest für mich damals außerhalb meines Horizontes.

Als dann in den 80er Jahren die charismatische Bewegung und die Idee des Church Plantings und später in den 90er Jahren die Willow-Creek-Bewegung nach Deutschland kamen, da hatte ich große Hoffnung für mei-

ne Kirche. Ich erhoffte mir Impulse zur Erneuerung – nur: von was eigentlich? Wenn ich ehrlich bin: Es ging mir um die Erneuerung der parochialen Gemeinden. Mein Kirchenbild wurde nicht in rage gestellt.

Doch mittlerweile wird es durchaus in Frage gestellt. Wenn ich die Umbruchsprozesse in meiner Kirche richtig beobachte, dann geht es schon lange nicht mehr um die Frage, wie parochiale Ortsgemeinden geistlich sich erneuern können, sondern wie das ganze System von Kirche in Zukunft aussehen kann.

Kirche ist im Umbruch. Wer sagt mir heute, wie Kirche morgen aussehen wird? Längst hat das Nachdenken darüber auch in den Kirchenleitungen eingesetzt. Strategische Ziele werden benannt, Prioritätenlisten erarbeitet, Leitbilder von Kirche werden entwickelt. Es ist an der Zeit darüber nachzudenken, wie Kirche in Zukunft Gestalt gewinnen soll. Doch wer mit diesem Nachdenken über die Kirche der Zukunft beginnt, der findet sich schnell im Nachdenken darüber wieder, was überhaupt Kirche ist. Darüber haben wir – zumindest ich – noch vor zwanzig Jahren nicht nachgedacht.

Wenn wir keine klaren, Energie und Hoffnung freisetzenden Vorstellungen von der Kirche der Zukunft entwickeln können, stehen wir in der Gefahr, den Umbau nur als Rückbau mit Blick auf das Defizitäre anzugehen.

Kirchenbilder

Was ist also »Kirche«? Wer hier eine Antwort wagt, begibt sich in einen schier unüberschaubaren Raum. Was Kirche ist, ist nicht eindeutig beantwortbar. Schon die biblischen Bilder von Kirche sind vielfältig und als Bilder eben keine sauberen Definitionen, sondern jeweils vielfältig interpretierbar. Kirche als »Volk auf der Wanderschaft«, Kirche als »Leib Christi«, Kirche als der »Bau aus lebendigen Steinen«, als »Salz der Erde, Licht der Welt«. Nach dem evangelischen Bekenntnis der Confessio Augustana (CA) ist Kirche überall dort, wo das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden. Demnach ereignet sich Kirche stets neu in Predigt und Sakrament. Um Gebäude herum (Kirche, Gemeindehaus und Pfarrhaus) und unter der Leitung einer Pfarrperson existiert Gemeinde in einem genau beschreibbaren regionalen Raum. Aber ist das Kirche? Eine an geografischen Gegebenheiten orientierte Organisation? Vielleicht ist es darum so schwer, über das Verständnis von Kirche ins Gespräch zu

kommen, weil wir uns jedes Mal erst darüber verständigen müssen, worüber wir eigentlich reden. Und dennoch: Lange Zeit war die Ekklesiologie vor allem etwas für Theologieprofessoren und Studierende, die eine Examensarbeit zu schreiben hatten.

Unbewusste Bilder von Kirche

Wer jedoch Antworten finden will auf die Frage, wie Kirche in Zukunft sein soll, der muss sich diesen unbewussten Kirchenbildern stellen. Und das heißt, sie zunächst bewusst machen.

Eines der wirkmächtigsten Kirchenbilder ist dabei das der »konzentrischen Kreise«. Kirche wird in Kreisen gedacht, die sich nach außen in immer weiterem Radius um ein Zentrum ziehen. Die Entfernung vom Zentrum wird durch Beteiligung bestimmt. Im Zentrum von Kirche befinden sich die hoch Engagierten. In der parochialen Gemeinde sind dies meist die Pfarrperson, die Ältesten bzw. Presbyter_innen und hoch engagierte Mitarbeitende. Nach außen hin wird das Maß der Beteiligung immer schwächer. Es gibt Mitarbeitende, Helfende, Gottesdienstbesucher_innen, Kasualchristen und schließlich, ganz am äußeren Kreisrand, jene, die nur losen Kontakt zur Kirche halten. Ziel aller kirchlicher Arbeit ist es dann, die Menschen immer weiter von der Peripherie zum Zentrum zu bringen. Aus Interessierten sollen Verbundene, aus Verbundenen Hochverbundene und schließlich hoch Engagierte werden. Dabei liegt der Frage, wer denn als engagiert angesehen wird, immer ein bestimmtes kulturell und frömmigkeitsmäßig geprägtes Bild von Engagement zugrunde. Ganz praktisch gefragt: Ist der Älteste, der regelmäßig an Sitzungen teilnimmt, im Gottesdienst Lesungen hält und beim Gemeindefest die Würstchen ausgibt, höher engagiert als jene ältere Dame, die aus Krankheitsgründen kaum mehr das Haus verlassen kann, aber täglich eine Stunde für die Mitarbeitenden der Gemeinde betet?

Ein anderes Kirchenbild, das meist unbewusst wirkt, ist das der Gemeinde als »Familie«. Vor allem die Ortsgemeinde wird oft so gedacht. Alle gehören zusammen, sind wie Brüder und Schwestern, sagen im Idealfall »Du« zueinander, teilen das Alltagsleben, treffen sich in Hauskreisen oder bei sozial-diakonischen Aktivitäten. Das Familientreffen ist dann der Gottesdienst. Das Wohnzimmer der Familie das Gemeindehaus. Und es gibt klare Familienregeln: Wie man glaubt, wie man spricht, wie man betet, welche Lieder man singt – all das schafft und erhält die Familienidentität. Ab-

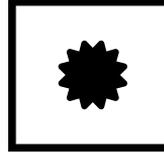
weichler werden liebevoll wieder »auf Linie« gebracht. Wer seinen Glauben in Halbdistanz zur Gemeinde leben will und sich der angeordneten Nähe entzieht, wird leicht verdächtigt, nicht mehr recht zu glauben. Doch auch hier muss gefragt werden: Ist jemand ein schlechterer Christ, wenn er sich der geforderten Nähe entzieht, nicht in hoher Regelmäßigkeit an Gemeindeveranstaltungen teilnimmt und nicht jeden mit »Schwester und Bruder« ansprechen will? Wird Kirche durch eine hohe Beziehungsintensität ihrer Mitglieder untereinander begründet?

Offener Prozess

Wir sind also mittendrin im Nachdenken über Kirche. Ein schneller Konsens ist nicht zu erwarten, und vielleicht auch nicht möglich. Dennoch lohnt sich das Nachdenken und das Ringen um das, was Kirche ist – und darum in Zukunft sein kann. Die Kirchenbilder müssen auf den Tisch. Die theologisch reflektierten genauso wie die unbewusst wirkkräftigen. Wenn schon kein rascher Konsens möglich ist, so gilt es wenigstens einen »Konsensraum« zu erschließen. Dies könnte eine Verständigung darüber sein, was wir unter Kirche verstehen könnten im Wissen, dass keines der Kirchenbilder für sich ausreichend ist. Ich vermute dabei, dass wir in Zukunft Kirche viel weniger in organisatorischen Begriffen oder in theologischen Bildern denken werden, als vielmehr als Ereignis. Kirche *ist* nicht. Kirche ereignet sich stets neu in immer neuen Zusammenhängen. Das deutete schon die CA an. Wo zwei oder drei in Jesu Namen zusammen sind, ist er, der Herr der Kirche, unter ihnen. Viel mehr braucht es vielleicht nicht, um Kirche zu denken als dieses Zusammensein von Menschen in Jesu Namen. Dies kann an verschiedensten Orten, mit oder ohne Gebäude, kulturell unterschiedlich geprägt, in jedem Milieu anders gestaltet sein. In Zukunft werden wir Kirche viel »transparenter«, beweglicher denken müssen. Kirche wird viele Formen und Gestalten haben können, sofern Christus in ihnen das Zentrum ist. Das ist die Chance des Umbruchprozesses von Kirche: Dass wir ganz neu entdecken, wie Kirche auch noch sein kann. Viel überraschender als wir heute denken.

So kommen die Impulse heute viel weniger von außen. Ich liebe weiterhin das, was wir von der charismatischen Bewegung, *Church Planting* oder *WillowCreek* gelernt haben. Doch es ist wohl die Zeit da, dass Kirche sich auf sich selbst besinnt und ihre eigene Identität. Ich habe manchmal den Ver-

dacht: Wir müssen uns als Kirche wieder neu erfinden. Eigentlich nichts Neues. Wie heißt es seit der Reformation? »Ecclesia semper reformanda«.



Newness in theology

How to Tell a Fashion from a Paradigm Shift

IVANA NOBLE, ANNE-MARIE REIJNEN,
KATEŘINA BAUEROVÁ

Karls-Universität Prag
noble@etf.cuni.cz

What is really new in theology? What is the difference between a theological fashion and a genuine paradigm shift?

Perhaps every generation of theologians has to find the most fundamental things about life, about faith and about God as if anew, while interpreting the heritage on which it builds. But there is also that quality of newness which profoundly differentiates one age from another, which brings along a deep transformation of the whole order of beliefs, values and practices by which communities of people hold together. This profound newness is described by Thomas Kuhn as a paradigm change.¹ It is different from a change in fashions which does not cut to the roots of thought and belief systems, which does not irreversibly shift how people act, but comes and goes and may return back, like miniskirts, flared trousers or Edith Piaf

¹ See Kuhn (1996).

haircuts. A good theology does not live only here and now, it has always had to negotiate between openness towards the future and memory of the past. On its pilgrimage through ages and cultures, good theology has managed to guard its memory, without letting memory be the final judge of new directions, and within the new directions it has to discern not only between good and bad but also between the temporary winds of fashion and the profound paradigmatic shifts, while the good and bad cuts through and mixes in both of them. As we engage in a conversation about newness in theology, we need to enter into this process.

IN: How does newness manifest itself in theology, Anne Marie?

AMR: The desire to find new information, novel ways of framing questions, of expanding our horizons, of connecting more and more, comes from a universal given in the make-up of »homo sapiens sapiens«. Today's novelty is transformed into tomorrow's habits of thought and tradition, leaving the mind hungry for the next novelty or revolution.² But novelty can also be illusory, as the fascination of the worldwide web of connectiveness and the lure of Big Data, the meta-encyclopaedia, illustrates. For ethical and theological reasons we should resist this novelty and insist on singular theologians rather than generic theology.³ We can learn about how newness manifests itself in theology when we observe thinkers who have renewed the ways in which we looked at the world. For me this would be the pioneering works of Delores Williams, Sarah Coakley, Rebecca Chopp, Catherine Keller or Sally McFague.

IN: Not every newness or novelty would be comparable then. How would you differentiate between helpfully new and unhelpfully new theology?

AMR: Theology is like and unlike other »Geisteswissenschaften«. Unlike, because in philology or history you do not hear, as we do, the command and the promise »Why do you seek the living among the dead?«

KB: For me, theology simply as a pure academic discourse without any spirituality behind sounds ridiculous; it is closed, descriptive and repetitive. A good theology when it speaks about God speaks also about people. Ridiculous theology speaks about God as if not only the resurrection but also the incarnation did not happen. Here Vladimir Solovyov inspired me with his term Godmanhood that expresses the connection between God and God's

² See for the neurological aspects Goldberg (2002).

³ See Schaffer, Tresch und Gagliardi (2017).

creation. If the new in theology breaks at least a desire for wholeness, if it divides and isolates the divine and the human spheres, it has far-reaching negative consequences for the lives of believers.

AMR: I am reminded of Luther: paradoxically, since he was viewed by people hostile to his ideas to be unduly novel, revolutionary, he himself had great disdain for novelty seekers. If we consider the history of theology over the last two centuries it is fair to say that that history is replete with successive »turns«: the turn to history; the linguistic turn; a certain turn to liturgy (Protestants), a turn to Biblical study (Roman Catholics); a turn to the body, the politics of the body and politics in feminism; a turn to economical analysis in Black and liberation theology. What is next? I would venture that the horizon for theology must come from a turn to the cosmos, to the cosmic dimension of our life on this planet. But is such a turn (to the cosmos) not a betrayal of the unfinished struggles: feminism, the struggle against racism; the protest against homophobia etc.? That is a serious question to myself. I would be grateful for your views on it. Another way to look at newness is to consider theology as the remedy to the wounds it has itself inflicted. Then the turn to the cosmos is the theological answer to the injury of a-cosmism, which has dominated the Western tradition. Here, a discussion with the world of Orthodox theology would be most helpful.

IN: I like your idea of expanding the horizons, and yes, we are never finished with one task when another one emerges as urgent, but taking on board new needs and new interests does not mean abandoning the old ones. Perhaps the new will shed a new light on the old. This is what we can see e.g. in Leonardo Boff's turn from Liberation Theology to Eco-Theology, and then integrating both. The new in theology as a remedy to what has gone wrong in the past, is one very important feature according to which a good theology can be recognised retrospectively. Yes, as you say, Kateřina, a good theology should not break the desire for wholeness initiated by the divine-human communion. What would be other discernible features?

KB: For me the attractive newness is connected both to the past, to the roots where it grows from and to the present time, as it grows from the contemporary historical and cultural context together with a personal ability to create. In my view newness is deeply connected with people's possibility to create something new. Since people were made in God's im-

age they display a similar creative spirit and desire to cultivate and transform the surrounding world, which is manifested also in the theological work. This is what excites me in modern Orthodox theology, for example in books by Olivier Clément.⁴

IN: Why would that be?

KB: In my view there are at least three reasons: (i) His books connect the past, the present and the future. Clément draws from the older Church tradition with its depth but he works with it creatively in his context using views of other sciences and of arts, as for example psychoanalysis or fiction. At the same time his books provide a positive theological anthropology that gives his readers hope and meaning to their lives in the bodily existence here and also to their lives after death. His books bring a profound eschatological perspective. (ii) He elaborates current existing themes, such as the relationship of Christianity to new age spirituality or Buddhism, the human possibility to commit suicide or perform an abortion, etc. However, Clément does not provide the strict moralistic answers as he always works also with the mystical Orthodox tradition of apophatic theology. (iii) He writes with passion, which is also manifested in his style of writing. He moves in between the academic scientific discourse and poetic texts, which is very attractive.

AMR: I have been very stimulated by a session at AAR (2016, San Antonio) about the project called Theology Without Walls. It's fundamentally about leaving behind comparative theology in order to work with the question of what religions hold in common. I thought about this when the other day I started working on Raimon Panikkar's magnum opus, *The Rhythm of Being*.⁵ It is a fantastically rich book drawing on several major universal religious traditions (Christianity and Hinduism). I had read only shorter work by Panikkar before. I think that Panikkar's book has a comparable importance for me as Olivier Clément's book for Katerina.

IN: It is interesting that speaking about examples of newness and seeking to express criteria for helpful newness in theology you both turn to a kind of classic – well, new classics, works which were first published more than 20 years ago. It makes me think that newness does not have to do with the time when the ideas are expressed, and perhaps not even with the time

⁴ See e.g. my favourite book, Clément (1995).

⁵ These were the Gifford lectures of 1989, published only months before Panikkar's death in 2010. See Panikkar (2010).

when we read them, but with the freshness. For me, there are two very current examples of that. One is a book by Jonathan Sacks, *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*.⁶ Reading the book, I really liked the way he emphasized that sometimes the religious texts which on the first plane speak about killing the enemies, purging the elect, in a deeper level aim at making the communities which would read them again and again, sick of such practices, and by doing so, they subvert the violence they speak about. Last winter I was struck by Christian Wiman's poems,⁷ to which I was introduced by my friend. Of my age, ill with cancer, he writes with beautiful simplicity which shakes you inside: »Madden me back to an afternoon I carry in me, not like a wound, but like a will against a wound. Give me again enough man to be a child...« Perhaps, it is also the child-like quality of theology, not the naivety, but the need to be always young, exploring new possibilities, creating new possibilities, that makes theology not be imprisoned in the past, living now, open for the future.

KB: In this sense theology is comparable to art. But the new discovery, the new creativity and also the new responsibility to what emerges as a new life is also comparable to motherhood. Anne-Marie, how did the experience of motherhood influence your sensitivity towards the new in theology?

AMR: While there are wrong tracks in playing the card of mother against men or against other women who are not biological mothers, in my own experience there are insights connected with theological themes. There is the experience of »quickening«, or of »being quickened«. In terms of grammar, a third mode would be required somewhere between the active and the passive. It is active in the sense that quickening is felt in one's own body. However, it is not the usual personal agency. I certainly recall the moment with utmost precision (when so much in my recollection is fuzzy and unreliable); I remember the ceiling, the bed in which I was lying, because there and then I had this incomparable, novel experience of something stirring in me which was coming from my innards but which was not an immanent process like my heart beat or the workings of my digestive system. It felt like a butterfly struggling to get out, or a tadpole knocking very softly. It is I think a way to talk about an »embodied creation«. Maybe it is a proper way (or a not altogether improper way) of understanding the world »present« in God. Like a quickening, a flutter of life independent and yet utterly dependent on God. Also this helps to

⁶ Sacks (2015).

⁷ Wiman (2010).

understand that there is only one way forward: the creature has to go out, to leave the mother's womb. But the womb, the motherly feelings, will never forget the first-born. That is the meaning of God's mercy, literally the »*rahamim*«.

IN: Motherhood is, in this sense a very good example of a kind of a paradigm change at a personal level. The gift of the new life which you are given and give touches all the other aspects of your life and opens up new ones. Kateřina, how would you link mercy or grace and embodiment? And how would you see the active-passive mode working there?

KB: Yes, motherhood on the physical or metaphorical level means both to be active and passive at the same time. This is something very similar to Merleau-Ponty's attempt to overcome the dichotomy between subject and object, knowledge and one who comes to know. In his view we always experience and come to knowledge as embodied beings. In the theological context it reminds me of the Orthodox nun Mother Maria Skobstova (1891–1945) and her interpretation of Godmotherhood. She herself, after the birth of her first child, realized that on one hand she had taken part in the mystery of creation, that a gift had been given, and at the same time this mystery took part in the human, bodily, and earthly condition. Without corporality, which involves for her not just the mother's embodied presence but also the body of Mother Earth, the mystery would not be mediated; without human cooperation it would not happen. Carrying her own child, she became part of the grace given but as a child of creation herself, she was also called to co-create. Mother Maria goes even further in her understanding of her active role. Through the experience of God's gift and mystery that she received through bearing a child, she tried to apply this transfiguring love not just to her own children but to others who were in need. As a result of such a broad understanding of motherhood she saved the lives of many Russian refugees in exile after the 1917 revolution and later of many Jews during the war.

IN: Theology, I think, can mirror and support such processes, as you describe with Mother Maria. It can give them a voice, include them into the symbolic language of tradition. But, when they happen, when the very new arrives, and opens under the feet of the one who walks it a journey that has not been trodden before, such processes are not yet capable of being reflected on. That can be done only in retrospect, I think. But the active-passive mode, the paradox of trying to be fully receptive (both to

God and to the traditional mediations of God that have worked, that have made sense) and fully active (and in this sense also innovative) is something that precedes the inclusion into a reflective language. But when we reflect, there is already a difference between now and then. We reflect on the »then«, even regarding the futures that we used to envisage. They include the shapes of the things we expected, regarding society, theology, the world. In this sense we can talk about retro-futurology, the type of introspection examining the imagined futures in the past and their relationship to the actual coming life. This I think, is also a necessary part of the theological memory and of the wisdom which makes discernment between paradigm changes and fashion changes viable.

AMR: Two things come to mind, for me personally: one is the convergence of this topic with the discovery of the »retroverse«: the insight that when we gaze into deep space we really »see« the past of the observable universe. The retroverse is not static but dynamic. Observations yield different pictures of the retroverse at a distance of a decade or a century. In a similar fashion, on the subjective level my perceptions of the past are shifting as I move into the future. In the 1980s, expectations were high for the generation of young theologians committed to fight apartheid, to participate in black theology and other political theologies, to become more holistic in our practice and theory, along the lines of the Age of Aquarius. In that sense the present looks bleak because of the backlash against feminism, the regression of the public sphere into a tolerance of homophobia and racism. It is sobering to realize that there is no end to the need to demonstrate and to work in soup-kitchens. On a more hopeful note I would like to mention that I received »inklings« of ecumenism during my formative years which have come into fruition through later felicitous circumstances: collaborating with Orthodox colleagues, and the privilege of being a Protestant in a Catholic theological school.

IN: Looking back, 20 years ago and thinking about how I imagined the future of the church or the future of theology, the biggest difference between then and now, I think, would be precisely the emphasis on embodiment, on what you call the active-passive mode. With getting a bit older, the active-passive mode teaches me to see new life even when it is less easily visible, not obviously delivering answers and solutions to complicated problems, yet still bringing healing, beauty and joy to our uncertain and often limited conditions.

KB: What role in that change was played by art? How does your own artistic work influence your theological works and vice versa?

IN: My first theological insights came through art, when I was teaching deaf children, and later started to study art with a desire to develop its therapeutic potential. I remember an eight-year-old girl, who had severe problems, mental and physical. She was ill almost every month at least for a week. And then she discovered that she could paint beautiful abstract motifs, with very gentle colours. It was the first and probably also the only thing her classmates saw in her as worthwhile, and perhaps she saw even it in herself. She was not ill that year any more. This is what art can do, to the one who is inside it, but also to those who see it. The artistic experience and spiritual experience coincide here, even if each may use slightly different language for expressing itself. The active-passive mode is vital for both. You can learn a craft and do it well, in art as well as in theology, but you cannot really learn art. You can learn to be open to inspiration, to follow its path, but you cannot know where it will lead you. Sitting in front of a sheet of a paper, preparing for drawing or for writing a poem, most often I do not know what will emerge on the paper when I make the first step and the next. It is both exciting and frustrating, sometimes it can be very painful. There is nothing more I can do, and sometimes the result is marked only by that nothing. I can train my hands, my eyes, my language, but such exercise is something different than art, even if the two meet and sometimes dance together. The new life is born out of that dance. Theology has taught me to value both the memory of tradition and the mystery that transcends tradition, sometimes with the help of tradition, other times despite its being in the way. But there are times I am tired of academic theology, perhaps the same way I would be of an academic study of art if my life had taken a different direction. It is not the need for precision, for adequacy of method, which tires me there, but the emptiness or worse, what covers the emptiness and wants to sound clever or too quickly useful. The parable about the mustard seed keeps me company in these moments of desire for both theology and art to have the courage for embracing the smallness and uncertainty of germinating faith.

KB: That may be the reason why we still keep doing theology, and what, despite the growing administrative burdens and competition imposed on academic life, helps us not to give up. It is precisely that life that comes and is shared, continues in new themes, shared with students, in creative writing, and in the church, outside the church, and in our own spiritual

ascent. Therefore, I still believe in the future of theology. As I see it, theology flourishes when it concerns not just God, but humanity and whole creation. This leads me back to the Chalcedonian dogma and its interpretation by Vladimir Lossky in his *Dogmatic Theology*,⁸ where he emphasizes the fact that the truth about God is at the same time the truth about the human being. As in Jesus Christ, the mystery of unity between God and humans is neither in their separation nor in the absorption of one into the other. When I finished my PhD, I saw this holistic approach in the work of the French Jesuit Pierre Teilhard de Chardin and today I still find very similar holistic approach, for example in the work of the contemporary French theologian Louis-Marie Chauvet or in the work of the Protestant theologian Jürgen Moltmann. I have also tracked similar non-dualist features in the Western and Eastern mystics and I think it is one of the reasons why there is still unflagging interest in mystical theology, in which I see the future of theology as well, as it opens the possibilities for holiness and wholeness on all levels of reality.

Bibliography

Clément, Olivier, Hrsg. 1995. *Corps de mort et Corps de gloire: petite introduction à une théopoétique du corps*. Paris: Desclée de Brouwer.

Goldberg, Elkhonon. 2002. *The Executive Brain: Frontal Lobes and the Civilized Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Kuhn, Thomas S. 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Lossky, Vladimir, Hrsg. 2012. *Théologie dogmatique*. Paris: Cerf.

Panikkar, Raimon. 2010. *The Rhythm of Being: The Unbroken Trinity. The Gifford Lectures*. Maryknoll: Orbis Books.

Sacks, Jonathan. 2015. *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*. London: Hodder.

Schaffer, Simon, John Tresch und Pasquale Gagliardi, Hrsg. 2017. *Aesthetics of Universal Knowledge*. Cham: Palgrave Macmillan.

Wiman, Christian. 2010. *Every Riven Thing: Poems*. New York: Farrar, Straus; Giroux.

⁸ Lossky (2012).





Digitale theologische Öffentlichkeiten

Perspektiven aus Theorie und Praxis

THOMAS RENKERT, FREDERIKE VAN OORSCHOT

Diakoniewissenschaftliches Institut der Ruprecht-Karls Universität
Heidelberg

thomas.renkert@dwi.uni-heidelberg.de

Als Mitherausgeber_innen von Cursor_ blicken Thomas Renkert und Frederike van Oorschot auf digitale Öffentlichkeiten und welche ersten Erkenntnisse das erste Jahr des Zeitschriftenprojekts Cursor_ über digitale Kommunikations- und Informationsmedien der Gegenwart liefert. Es handelt sich um ein Vortragsmanuskript. Einige weitere Illustrationen sind auf der PubPub-Seite von Cursor_ zu finden.

1. Einführung

Wir beginnen mit einer Problematisierung des Phänomens der »Bubbles«: Die Digitalisierung unserer Gesellschaften geht in ihrer gegenwärtigen Phase mit einer fundamentalen Fragmentarisierung gesellschaftlicher Öffentlichkeiten einher. Dies führt zur Bildung kompartmentalisierter Weltansichten, die jedoch in den seltensten Fällen als solche von den User_innen

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGIE
CZETH_1 (2019) S. 153–165

DOI: <https://doi.org/10.17885/heiup.czeth.2019.1.23987>

Zuvor veröffentlicht auf PubPub: <https://doi.org/10.21428/3249ee62>

Open-Access-Lizenz CC BY-SA 4.0

als Problem oder Belastung wahrgenommen werden. Im Gegenteil. Beispiele aus der jüngsten Mediengeschichte zeigen, dass *In-Group*-Effekte der Bestätigung von Vorurteilen – auch wenn sie als faktisch falsch »geusst« werden – in Feedbackschleifen münden, die das Sprachspiel von Tatsachenkommunikation nur noch simulieren, aber dennoch bzw. darin psychische Belohnung produzieren.

Es wäre ein Missverständnis, die damit einhergehende Identitätsbildung in und durch digitale Öffentlichkeiten als Selbstzweck zu lesen. Der ökonomische Vorteil einer Landschaft fragmentarisierter Bubbles liegt in ihrer Steuerbarkeit aufgrund der hohen Vorhersagbarkeit ihrer Dynamiken und ihrer informationellen Geschlossenheit. Die genannte Fragmentarisierung wird auch als »Balkanisierung« des Internets bzw. als »Splinternet« bezeichnet, in welchem Konzerne Isolation profitabel machen. Wir befinden uns somit in einem Prozess der umgreifenden Reterritorialisierung des Netzes und seiner Öffentlichkeiten, die der Monopolbildung Vorschub leistet und damit qua Nebenwirkung eine gefilterte Weltsicht mitliefert, die an irgendeinem Punkt der langen Wertungskette zwischen Plattform und Endnutzer Profit abwirft.

So weit, so bekannt?! Ein (weiteres?) Lamento zur Digitalisierung von Seiten der Theologie? Darum geht es uns heute nicht. Uns interessiert die Frage, wie Theologie auf diese Entwicklungen reagieren kann. Im Hintergrund steht ein von uns mitverantwortetes Projekt: Das theologische Open Access Journal »Cursor_ Zeitschrift für explorative Theologie«, das sich selbst als Reaktion auf die eingangs skizzierten Entwicklungen versteht. Theologie steckt mitten drin in diesen Entwicklungen, bewusst oder unbewusst, reaktiv oder gestaltend.

Denn erstens braucht jede Theologie einen öffentlichen Kommunikationsraum und ist durch diesen bestimmt. Theologie ist ein kommunikatives Geschehen – sie ist auf ein gegenwärtiges oder vergangenes, textliches oder personales Gegenüber und daher immer auf eine (oder mehrere) Öffentlichkeiten bezogen.

Theologie verhält sich reflexiv und ändert dabei die Art ihrer Reflexion selbst. Die Digitalisierung schafft neue Öffentlichkeiten, neue Kommunikations- und Lebensräume mit einer spezifischen Struktur. Diese sind theologisch relevant. Zum einen als Gegenstand theologischer Reflexion, da sie neue Lebens- und Kommunikationsräume eröffnet: Zum anderen verändern digitale Lebensräume die Art und den Ort theologischen

Reflektierens durch ihre spezifische codebasierte und algorithmisch strukturierte Architektur. In diesem Sinne muss Theologie sich um eine Hermeneutik der Digitalität bemühen.

Unsere Überlegungen und Erfahrung dazu möchten wir Ihnen in den kommenden 25 Minuten vorstellen. Bevor wir Ihnen unser Projekt Cursor_ vorstellen, skizzieren wir im ersten Teil auf die Spezifika digitaler Kommunikationsräume. Im zweiten Teil zeigen wir, wie das Projekt Cursor_ digitale theologische Öffentlichkeiten imaginiert und anbietet, und wie diese bislang faktisch genutzt werden. Auf dieser Grundlage reflektieren wir abschließend auf die Spezifika theologischer Kommunikation in digitalen Öffentlichkeiten.

II. Spezifika digitaler Kommunikationsräume

A) Strukturen digitaler Kommunikationsräume

Digitale Kommunikationsräume kennzeichnen sich durch verschiedene Spezifika, davon sind drei für die Reflexion auf Cursor_ von Interesse.

Hinweisen möchten wir erstens auf den Zusammenhang von Selbstdarstellung und Information. »Ich bin, was ich like« – das digitale Selbst konstituiert sich aus seinen sichtbar gemachten Vernetzungen. Interaktionen sind daher in einem hohen Maß von privaten Inhalten geprägt und zugleich Teil einer öffentlichen Meinungsbildung und Debatte. Information kommt vor allem aus der Perspektive des eigenen Ichs in den Blick und ist immer auch Medium der Selbstdarstellung. Nicht nur im digitalen Raum, aber hier besonders sichtbar, ist Information immer auch Ausdruck von Sozialität und sozialer Verortung. Je nach Plattform ist dabei inhaltliche Exaktheit den Zielen »authentischer« Identitätsbildung und sozialem Erfolg (in Form von möglichst vielen Klicks) oft untergeordnet.

Ein zweites Spezifikum der Kommunikation, insb. in sozialen Netzwerken, ist für unsere Analyse ebenfalls relevant: Denn diese sind durch die Struktur der Plattformen auf emotive Kommunikation, also auf zügige und impulsive Reaktionen, ausgerichtet. Soziale Medien können daher als »reaktionsschnelle Emotionsmedien« beschrieben werden. Emotional aufgeladene Beiträge provozieren nachweislich mehr Reaktionen als nicht emotionale. Der rationale Diskurs, sorgfältiges Abwägen oder umfassendes Argumentieren wiederum erzielen wenig »Gewinn« und verschwinden entsprechend zügig von der digitalen Bildfläche.

Der emotive Gewinn wird zum eigentlichen Grund der Interaktion und daher von Anbieterseite aus gefördert und kann zu einer habitualisierten Verfestigung auf Nutzerseite führen. Viele digitale Produkte implementieren Mechanismen von »gamification«, also der spielerischen Zusatzgratifikation. Die kann Formen inhalts- und sinnentleerter Exzesse annehmen – Mark Fisher spricht von »Click orgies« – wie sie auch z.B. in Beschreibungen wie dem Lacan'schen »enjoyment« oder Nolan Gertz' Analyse des »age of nihilism« zum Ausdruck kommen.

Ein dritter Aspekt berührt den Wissensbegriff. Die Versprechen eines egalitären Zugangs zu Wissen durch digitale Medien – etwa open access, open data oder als citizen science – sind bisher kaum eingelöst. Dafür zeigen sich zwei gravierende Veränderungen im Wissensbegriff selbst.

Erstens macht die Verbreitung von Fake-News deutlich, dass für eine emotiv motivierte identitätskonstruierende Diskussion inhaltliche Exaktheit nicht unbedingt ein Kriterium bzw. sogar kontraproduktiv ist. Im Zuge der oben beschrieben emotiven und reaktionsschnellen Kommunikation haben sich die Marker erfolgreicher Kommunikation entsprechend verschoben. Dies verstärkt sich dadurch, dass überdurchschnittlich viele Artikel geliked oder verlinkt werden, von denen nur die Überschriften gelesen wurden. Durch die algorithmengesteuerte Priorisierung erscheinen in Folge insbesondere jene Artikel als wissenschaftlich und diskursrelevant, die oft geteilt und mit hoher statistischer Wahrscheinlichkeit nicht gelesen werden. Es kommt zu einem Zusammenspiel von meinungsprägenden Influencern und algorithmisierter Aufmerksamkeitszuschreibung.

Zweitens führt die personale Strukturierung sozialer Medien zu einer neuen Perspektive auf das vorhandene Wissen: »Nicht mehr eine objektive Wissensmenge [...], sondern die eigene Stellung innerhalb des umgebenden Netzwerkes stellt die Basis dar, von dem aus die Welt erschlossen werden soll.« Dieser Prozess kann als Reperspektivierung des Wissens bezeichnet werden. Dazu kommt es zum psychologischen Phänomen der sog. Bestätigungsverzerrung: Wissenslücken werden bevorzugt mit Informationen ausgefüllt, die zu bestehenden Überzeugungen passen. Der strukturell angelegte Trichtereffekt wird somit aus psychologischen Gründen weiter verstärkt.

B) Fragmentarisierung, Aufmerksamkeitsökonomie und Autonomie

Diese drei strukturellen Spezifika digitaler Kommunikationsräume befördern die eingangs skizzierte Fragmentarisierung der Kommunikations- und Lebenswelten. So entstehen tendenziell abgeschlossene Kommunikationsräume – die im Tagungsthema benannten »bubbles«. Obwohl die sozialwissenschaftlichen Analysen zu dieser Frage nicht eindeutig sind, kann eine tendenzielle Engführung der angebotenen Informationen und Kommunikationswege kaum bestritten werden.

Wir schlagen daher vor, im Blick auf das Phänomen von einem Trichtereffekt zu sprechen: Die algorithmisch strukturierte Interaktion führt zu einer fortschreitenden Engführung fragmentierter Kommunikations- und Resonanzräume, ohne dass diese in sich abgeschlossen sind. Die Folgen dieser Entwicklung sind bekannt: Es kommt zu Tendenzverstärkungen und selbstreferentiellen Kommunikationsprozessen. Da die Codes zu meist auf duale Reaktionen zielen (Like/Dislike) wirken sie differenzverstärkend und laufen konstruktiven oder kompromissorientierten Kommunikationslogiken entgegen. Dies führt zu teilweise massiven Effekten von kommunikativer Benachteiligung und epistemischer Ungerechtigkeit – und damit in der Folge zu Phänomenen sozialer Disruption, bei denen ganze Bevölkerungsgruppen den Eindruck haben, »in einer anderen Welt« als andere Gruppen zu leben.

Relevant ist an dieser Stelle nicht nur nicht nur diese strukturelle Entwicklung, sondern v.a. das Zusammenspiel von algorithmenbasierten Prozessen und menschlicher Nutzung und Auswertung derselben. Diese werfen massive Anfragen im Blick auf individuelle und soziale Autonomie auf. Die im Hintergrund stehenden wirtschaftlichen Interessen wurden eingangs bereits angesprochen. Der Motor dieser Produktionskreisläufe – bzw. systemtheoretisch gesprochen, die Leitdifferenz – ist jedoch nicht einfach nur der monetäre Gewinn an sich. Es ist die Monetarisierung der Ressource »Aufmerksamkeit«, individuell und kollektiv. Zunehmend auch, indem sie konstruiert, worauf ein Nutzer überhaupt erst seine Aufmerksamkeit lenken kann.

Denn mittlerweile liegt das ökonomische Interesse gar nicht unbedingt auf den persönlichen Daten, die das Individuum als solches »verwertbar« machen. Viel lohnenswerter scheint die Auswertung persönlicher Daten zur Erstellung granularer, personalisierter Merkmalcluster, die in Persön-

lichkeitstypologien oder Mikromilieus münden. Dies eröffnet die Möglichkeit, individuell zugeschnittene und konstruierte »Aufmerksamkeitskorridore« zu erstellen und so das Selbstempfinden und Nutzerverhalten zu lenken.

Der Einsatz solcher Korridore und ihr potentieller politischer Einfluss ist spätestens seit dem letzten US-Wahlkampf und dem Brexit-Referendum weithin bekannt. Nicht nur ihre Aufmerksamkeit, sondern auch ihre Identitätsfindungsressourcen und schließlich ihre Anerkennungs- und Gratifikationssysteme werden so miteinander gekoppelt. Sie erzeugen eine Art *Wissensraum*, dessen Leitdifferenz nicht mehr in wahr/falsch besteht, sondern nur noch in gamifizierter Weise als bestätigt mich/bestätigt mich nicht. Menschen, deren Denk- und Handlungsoptionen künstlich auf einige wenige konsistente Folgerungen reduziert wurden, benötigen am Ende nur noch indirekte Impulse, um sich als persönlich aufgefordert zu verstehen. Die Formulierung »stochastischer Terrorismus« ist nur das neueste und perfideste Beispiel für diese Mechanismen.

Das dahinterliegende und grundlegendere Problem ist das Phänomen, dass unsere Filterblasen nicht emergent als unser individuelles, selektives Fenster zur Wirklichkeit entstehen, sondern dass sie zunehmend intentional konstruiert werden – quasi als »Schuhkarton-Wirklichkeit«, die vor unser Fenster geklebt wird. Die vorhin genannten Trichter können also durchaus individuell maßgeschneidert sein, als Kombination aus algorithmisch-automatisierten und intentional-fabrizierten Effekten.

Aspekte wie Religion, Spiritualität, religiöse Sozialkontexte, Werte, Traditionen, theologische Überzeugungen usw. spielen bei der Erstellung solcher Typologien und der Steuerung von Verhalten eine zentrale Rolle: Gerade, weil sie besonders affin sind für emotive Kommunikationsprozesse.

Es ist also nicht nur die Frage nach persönlicher und sozialer Autonomie, die durch diese Prozesse in Frage gestellt wird, sondern auch die Bedeutung und ggf. Instrumentalisierung von Religion, die theologisch in den Blick genommen werden muss. Zwar drehen sich die Diskurse im Kontext von Digitalisierung seit jeher stark um Fragen von Datenschutz, Privatsphäre und Persönlichkeitsrechten. Es ist aber zunehmend denkbar, dass die spezifisch ethischen Perspektiven auf die Digitalisierung ihren Fokus auf andere Aspekte richten sollten, die sich im Bereich von post- bzw. pre-privacy befinden. Die theoretische und praktische Arbeit an Grundlagen

für eine nachhaltige, faktenorientierte, nichtbinäre und fehlanreizarme Debattenkultur könnte so ein möglicher ethischer Schwerpunkt werden.

II. Cursor – ein Versuch in Theorie und Praxis

Die Tatsache der oben beschriebenen Negativentwicklungen hat ihrerseits bereits Folgen verursacht.

Noch stehen uns keine bewährten Lösungen zur Verfügung, aber gerade diese Situation macht es notwendig, sich über die aktuellen und potenziellen Rollen und Verantwortlichkeiten religiöser oder religionsbezogener Diskurse in unterschiedlichen Öffentlichkeiten bzw. über Bubblegrenzen hinweg Gedanken zu machen. Digitale theologische Öffentlichkeiten müssen mit und innerhalb der Ambivalenzen der verschiedenen technischen und kulturellen Bedingungen nicht nur imaginiert und implementiert, sondern vor allem selbstreflexiv konzipiert werden.

Vor diesem Problemhorizont ergeben sich folgende praktische und technische Fragen, die sich in ähnlicher Weise für ähnliche Projekte (z.B. für Feinschwarz) stellen.

1. Wie generiert man Sichtbarkeit aufmerksamkeitsökonomisch nachhaltig und »fair«, d.h. möglichst nicht-manipulativ?
2. Wie verwaltet man als potenziell kollaboratives und demokratisches Medium Funktionen von Anerkennung ethisch, so dass Fehlreize wie Selbstdarstellungsschleifen minimiert werden?
3. Wie stellt man diskursive und partizipative Kontinuität her und wie kann man zugleich Autonomie garantieren? D.h. wie setzt man Anreize, die einerseits commitment ermöglichen, andererseits aber negativen (Selbst-)Konditionierungen des Publikums entgegenwirken? Dies gilt ebenfalls insbesondere im Hinblick auf die vorhin angesprochenen Mechanismen von öffentlicher Selbstreproduktion und Habitualisierungen.
4. Wie können verschiedene audiences miteinander in respektvollen, produktiven und nicht-binären Kontakt treten, d.h. wie kann man Trichtereffekten und Bestätigungsverzerrungen entgegensteuern und stattdessen Kompromisse, Konsense und Synthesen honorieren?
5. Wie man unter den gegenwärtigen technischen sowie kulturellen Bedingungen Kommunikation anstoßen, die ihre Relevanz über die

Grenzen von Zielgruppen hinweg behält und welche Marker für ihren Erfolg ließen sich benennen?

6. Was sind mögliche und tatsächliche Verantwortlichkeiten von Theologie und Kirche gegenüber pluralisitischer strukturierten gesellschaftlichen Öffentlichkeiten?

A) Die Vision von Cursor_

Konkret stellten sich unsere Ausgangspunkte für Cursor_ daher wie folgt dar:

Wenn die Praxis theologischer Diskurse trotz aller Säkularisierungsphänomene – so unsere These – von zentraler gesellschaftlicher Bedeutung ist, und wenn diese Bedeutung durch gesteuerte Fragmentarisierungen paradoxerweise im Kontext der Digitalisierung wieder ansteigt, dann können wir über die etablierten Themen wie Privatsphäre und Informationsethik hinaus weitere Rollen für Theologie und religiöse Kommunikationsformen in digitalen Öffentlichkeiten identifizieren.

Diese Prozesse befinden sich noch in ihren allerersten Anfangsphasen, weshalb regelmäßige Selbstreflexionen aus theologischer Sicht unabdingbar und verstärkt in den Alltag praktizierter Religion eingebracht werden müssen. Die Entwicklung des Konzeptes für unsere Zeitschrift Cursor_ verläuft daher in rekursiven Schleifen, bei denen wir versuchen, kontinuierlich Feedback zu generieren, um anpassungsfähig zu bleiben. Wenn wir nun etwas ins Detail gehen, so geht es genau darum, dass für uns Ihre Eindrücke und Rückmeldungen wichtig sind.

Cursor_ ist eine Zeitschrift, die experimentierfreudig versucht, fachwissenschaftliche und praxisbezogene Diskussionen, partizipative und egalitäre Textformate und verschiedene digitale sowie analoge Öffentlichkeiten zusammenbringen. Explorative Theologie verstehen wir als offenen Prozess gemeinsamen Nachdenkens über Diskursgrenzen hinweg und als theologische Zeitdiagnose im Bezug auf aktuelle Entwicklungen.

Wir versuchen dabei, Dynamik, Unmittelbarkeit und Partizipationsmöglichkeiten von Onlinemedien mit der Materialität analoger Publikationen zu verbinden und gleichzeitig zu verbessern und zu erweitern. Wir haben bislang Beiträge für unsere ersten beiden Ausgaben online veröffentlicht und werden Ausgabe 1 vor Weihnachten auch auf Papier gedruckt publizieren.

Um sowohl im digitalen als auch analogen Feld nicht nur unsere inhaltlichen Themen zu platzieren, sondern auch sicht- und wiedererkennbar zu werden, haben wir Cursor_ nach den Prinzipien von Glitch-Art und digitalem Brutalismus gestaltet, wo Disruption und eine Fehlerästhetik immer auf die Präsenz des Mediums hinweisen.

Wir haben darum im Vorfeld nach einer technischen Lösung gesucht, die unseren Vorstellungen von Offenheit, Zugänglichkeit, Diskursivität, akademischen Anspruch usw. möglichst nahe kommt. Neben den bekannten Kandidaten für akademische Online Zeitschriften wie »Open Journal Systems« oder einem Blogformat ist PubPub eine vom *MIT Media Lab* als *Open-Source-Software* entwickelte und inzwischen von der *non-profit Knowledge Futures Group* getragene Plattform, die offene Kollaboration, *Reviewing-Prozesse* und Diskussionen unter dem Stichwort »*community publishing*« nicht nur unterstützt, sondern fördern will – z.B. indem Kommentare eigene DOIs erhalten können und somit Diskussionen zitierfähig werden.

Dies könnte ein erster Ansatz sein, um Selbstdarstellungseffekte abzumildern und authentische inhaltliche Diskussionen zu begünstigen. Desweiteren versucht die *Knowledge Futures Group* mit anderen Projekten die gegenwärtig noch nicht eingelösten Versprechen von freiem Zugang zu objektivem, weitgehend fake-news-resistentem Wissen mit dem sogenannten *Underlay-Projekt* umzusetzen. Zwar bleibt abzuwarten, was die Zukunft bringt und welche unserer Wetten aufgehen, aber aus unserer Sicht stellt der Ansatz von PubPub als technologische Ausgangsbasis gerade beim Versuch einer Verschiebung kultureller Binnennormen eine qualitative Verbesserung gegenüber bisherigen Lösungen dar.

Neben diesen technischen Aspekten ist eine der Grundfragen, wie wir möglichst rationale über religiöse Themen führen können, in denen Emotion zwar eine Rolle spielen, aber nicht als Leitdifferenz fungieren darf. Diese Diskursform soll verschiedene Bubbles verbinden können, dabei nachhaltig, also kontinuierlich, gleichzeitig aber auch aufmerksamkeitsökonomisch, also mit möglichst wenig zusätzlichen Aufwand für die Leser_innen gestaltet sein.

B) Bisherige Erfahrungen

Gestartet sind wir offiziell vor einem guten Jahr. Innerhalb dieses Zeitraums haben wir einen bislang kleinen, aber weiterhin wachsenden Kern von Stammler_innen aufbauen können.

Die wöchentlichen Zugriffe liegen im Schnitt bei ca. 20–40 mit Zugriffszahlen zwischen 200–300 bei neu publizierten und beworbenen Texten. Dabei folgen auf Intervalle mit hoher Veröffentlichungsfrequenz und entsprechender Bewerbung zwar wieder normalisierte Nutzerzahlenniveaus, die aber im Durchschnitt höher liegen als davor, wie ein Vergleich der Zahlen vor Februar und nach April 2018 nahelegt.

Die durchschnittliche Besuchsdauer der Nutzer auf unsere Seite liegt mittlerweile bei knapp über sechs Minuten.

Wir stellen weiterhin fest, dass das Bewerben unserer Beiträge in den sozialen Medien zwar tatsächlich Spitzen von Klickzahlen produziert, dass aber die so generierte Aufmerksamkeit nicht über einen momentanen Eindruck hinausreicht. Gerade fachwissenschaftliche Beiträge erzeugen paradoxerweise bislang wenig Resonanz und Diskussion – auch bei reizvollen Themen, wie etwa »Theologie der offenen Quellen« oder sogar dort, wo sie transdisziplinär aktuellste Entwicklungen in den Blick nehmen, wie beim Digitalisierungsthema. Dies mag an dem jungen Alter unserer Zeitschrift liegen und sich mit dem Erscheinen der Printausgabe ändern, aber für ein explizit als akademische *Open-Access*-Zeitschrift antretendes Medium ist es dennoch bezeichnend.

Einen der Texte haben wir testweise breiter beworben. Bislang haben 265 User den Text angeklickt, und die Besuchsdauer war mit über 9 Minuten tatsächlich um die Hälfte länger als bei unseren Durchschnittswerten. Allerdings bleibt es bei einer niedrigen Anzahl von Interaktionen. Was das Problem von Diskussionen jedoch generell technisch erschwert, ist die Getrentheit der verschiedenen Diskursplattformen (PubMed, Twitter, Facebook).

Unser unter dem Gesichtspunkt von Nutzerinteraktion bislang beliebtester Beitrag ist ebenfalls einer unserer kürzesten. Wir haben in der Zeitschrift die Kategorie »In einfacher Sprache« eingerichtet, in welcher Forscherinnen und Forscher in kurzen Sätzen und einfacher Sprache komplexe theologische Sachverhalte erklären sollen. Bisher liegt hier der Beitrag von Martin Hailer zum Thema »Neues Leben« vor. Dieser Text, obwohl nur eine dreiviertel Seite lang und nur 54 Klicks, hat die höchsten Werte bei der durchschnittlichen Verweildauer, die im Schnitt bei knapp 19 Minuten liegt, und der Interaktionsrate, also Dinge wie Suche auf der Seite, Export, Zitation, die mit 11 Aktionen weit über dem Durchschnitt liegt.

Diese Attraktivität von kleineren, basaleren und pointierteren Formen, die auf den ersten Blick nicht zur Selbstdarstellung per like oder repost taugen, trifft sich mit den Ergebnissen einer kleinen Umfrage, die wir auf Twitter gestartet hatten. Dort gaben bei einer Stichprobe von n=50 46% der Befragten zu Protokoll, dass sie theologische Diskussionen am liebsten in kürzeren Formaten wie Blogposts oder Podcasts bzw. in Mikroformaten wie einer Twitter-Diskussion konsumieren. Eine Userin lieferte folgende Begründung: »... als Twitter Thread. Weil das lebendig ist und man sich zwangsläufig auf eine Essenz konzentrieren muss. Mehr ›Zeichenfreiheit‹ führt zu mehr Nebenschauplätzen und mehr Hölzchen und Stöckchen. Die Diskussion ist agil und lebendig und damit #MittenimLeben. Und: #Barrierefrei!«¹

Gleichzeitig jedoch plädierten 54% für die traditionelleren Formate von Aufsätzen und Büchern.²

Eine der weiteren Grundfragen sowohl für unsere Vision als auch deren konkrete Umsetzung ist für die absehbare Zukunft, wie wir diese beiden Zugangsweisen unserer Leser_innen zu theologischen Themen miteinander vereinen können, und so möglichst zu einer Synthese von Vorteilen beider Diskurslogiken gelangen. Das Negativresultat wäre dagegen ein »worst of both worlds«-Szenario der Banalitäten digitaler Selbstinszenierung und sinnentleerter Aufmerksamkeitserzeugung auf der einen und ungelesener Wälzer in Bibliotheksregalen auf der anderen Seite enden.

Wir als Herausgeber von Cursor_ denken daher über produktive Formen von »Ososen« zwischen den verschiedenen aktuellen und potenziellen Zielgruppen nach, aber wir fragen uns auch, wo die Grenzlinien zwischen Technologien und Kulturen verlaufen und was wir bzw. was man als experimentelle Publikation grundsätzlich realistischerweise verändern und verbessern kann. Die genannten Eckpunkte werden sich wohl nur mit gemeinsamen und koordinierten Anstrengungen von Medien im Bereich Religion und Theologie, sowie den reflektierenden Austausch über unsere Erfahrungen effektiv adressieren lassen.

¹ <https://mobile.twitter.com/KolpingEssenBBE/status/1052831813775843328>.

² <https://mobile.twitter.com/CursorZeth/status/105267082885345159>.

III. Fazit

Schlagen wir noch einmal den Bogen zum Anfang und zur Frage nach der Rolle von Theologie in digitalen Öffentlichkeiten. Wir glauben, dass gut geführte und möglichst offen zugängliche theologische Diskurse einen gesamtgesellschaftlichen Nutzen haben können, auch außerhalb von kirchlichen Verlautbarungen zu oder universitätstheologischer Behandlung von ethischen Themen. Struktur und Thematik inkludierender theologischer Diskurse könnte einer Fragmentierung in emergente oder intentionale erzeugte Bubbles ein Stück weit entgegenwirken, oder zumindest das »osmotische Potenzial« von Filterblasen erhöhen.

Auch wenn es abgedroschen klingt, der Faktor von wahrgenommener und performierter Authentizität bei niedrigschwelligen Partizipationsangeboten wird hierbei eine wichtige Rolle spielen, als Wille zur öffentlichen Meinung bei gleichzeitiger Offenheit für Gegenstimmen.

Sicher wäre es nach dem zuvor Gesagten mehr als naiv anzunehmen, dass solche Formen (vermeintlich) direkter oder authentischer Kommunikation nicht ebenso artifiziell produziert oder manipuliert werden könnten. Dies geschieht bereits tagtäglich. Aber wichtig ist dennoch die Wahrnehmung, dass die Theologie mit einem Rückzug auf fachliche Binnendiskussionen sich und ihre Diskurse nicht vor solcher Manipulierbarkeit schützt nur anderen »das Feld« überlässt.

Gerade im Bezug auf das Ausloten, Einüben, Anpassen und Etablieren neuer Diskursformen hat die Theologie eine Verantwortung, die weiter reicht, als wir möglicherweise gegenwärtig sehen. Und im Blick auf dieses Ziel wäre es wünschenswert, wenn zumindest die verschiedenen christlichen und theologischen Bubbles miteinander in produktivere und defragmentierende Diskurse träten. Die von uns vorhin skizzierten 6 Fragen dürften für die Mehrzahl von theologischen Medien innerhalb digitaler Öffentlichkeiten gelten. Einige mögliche Lösungsansätze sind sicherlich abhängig von der unterliegenden technologischen Infrastruktur andere von digitalen und analogen, aber auch akademischen und religiösen Praktiken und Gepflogenheiten. Dies sind weiterhin unbeantwortete Fragen, die wir am besten gemeinsam im Verbund angehen sollten.

Vielleicht müssten wir tatsächlich als Theologie insgesamt analog zu den Bürgerwissenschaften intensiver an einem Konzept von »Citizen Theology« innerhalb analog-digitaler Hybridöffentlichkeiten arbeiten. Unsere

Vermutung ist, dass die Idee von Citizen Theology gekoppelt ist an ein Selbstverständnis von Theolog_innen als »public intellectuals«, die sich öffentlich sichtbar und auch angreifbar machen. Dies könnte einen sanften Kulturwandel innerhalb und außerhalb unseres Faches ins Rollen bringen.





Cursor_Who

Clifford Anderson, Professor of Religious Studies, College of Arts & Science, *Vanderbilt University*

Katerina Bauerova, Senior researcher at the Ecumenical Institute, Protestant Theological Faculty, *Carles University Prague*

Axel Ebert, Kirchenrat, Leiter der Abteilung Missionarische Dienste, *Evangelische Landeskirche in Baden*

Julia Enxing, Dr. habil., Theologische Referentin, *Katholische Akademie und Heimvolkshochschule Sankt Jakobushaus Goslar*

Matthias Gockel, Dr. theol., Oberassistent für Systematische Theologie / Dogmatik, Theologische Fakultät, *Universität Basel*

Martin Hailer, Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik, Institut für Philosophie und Theologie, *Pädagogische Hochschule Heidelberg*

Emilia Handke, Dr. theol., Leiterin von Kirche im Dialog. Werk der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland

Tobias Künkler, Professor für Allgemeine Pädagogik und Soziale Arbeit, Institutsleiter Forschungsinstitut empirica für Jugendkultur & Religion, *CVJM-Hochschule Kassel-Bad Wilhelmshöhe*

Ivana Noble, Professor of Ecumenical Theology, Protestant Theological Faculty, *Carles University Prague*

Frederike van Oorschot, Dr. theol., Leiterin des Arbeitsbereichs »Religion, Recht und Kultur« an der *Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft* (FEST), Heidelberg

Anne Marie Reijnen, Kairos Chair of the Institute for Advanced Studies in Ecumenism, *Institut Catholique de Paris*

Thomas Renkert, Dr. theol. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Diakoniewissenschaftlichen Institut, *Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*

Lisanne Teuchert, Dr. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ökumenischen Institut, *Ruhr-Universität Bochum*

Gerhard Wegner, Dr. theol., Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, *Evangelische Kirche in Deutschland*



CURSORS_

ZEITSCHRIFT
FÜR EXPLORATIVE
THEOLOGIE

Neuland

»Neuland!« Unter diesem Ausruf erscheint die erste Ausgabe von *Cursor_ Zeitschrift für Explorative Theologie*.

»Neuland!« verheißt Lust am Erkunden neuer und unkonventioneller Wege, seien sie editorischer, medialer oder zeitdiagnostischer Art.

»Neuland!« ruft die Unsicherheit des Bevorstehenden auf.

Und weil jede Art des Beitrags akademischer Arbeit – ob analytisch oder synthetisch, rekonstruierend oder konstruktiv – immer Entdeckergeist, auch Unsicherheit und jedenfalls Faszination für das Noch-nicht-Gesehene verspricht, ist zuerst deutlich zu machen, inwiefern diese Zeitschrift im Speziellen explorative Theologie zu betreiben versucht. Was liegt daher für die erste Ausgabe einer Zeitschrift für explorative Theologie näher, als diesen Neuaufbruch selbst zum Thema zu machen?

Die Beiträge dieser ersten Ausgabe gehen auf unterschiedliche Weise der Frage nach der theologischen Entdeckung des Neuen nach.

Neuland



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386

ISBN 978-3-947732-82-1



9 783947 732821