

Mirja Kutzer

Zur Kulturalität des Theologischen

Oder: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Theologiegeschichte?

ABSTRACT 

Während in den Kulturwissenschaften der letzten Jahrzehnte eine lebhaftere Methodendiskussion um die historische Forschung geführt wurde, ist diese in der systematischen Theologie weitgehend ausgeblieben. Unbearbeitet sind darin auch die Fragen, welche Bedeutung die Zeugnisse der Theologiegeschichte für die Gegenwart haben können und wie eine Normativität der theologischen Tradition zu argumentieren sei. Beides kann wissenschaftlich redlich nur in Auseinandersetzung mit den Kulturwissenschaften und den dort entwickelten Methoden und Aufmerksamkeiten beantwortet werden. Mit dem kulturwissenschaftlichen Interesse am kulturell Differenten und Pluralen sowie in der Reflexion auf die kulturelle Situiertheit jedweden Wissens kommt Theologiegeschichte als Möglichkeitsraum in den Blick: In der historischen Fremdheit lassen sich Perspektiven gewinnen für die ebenso theologische wie kulturwissenschaftliche Verständigung des Menschen über sich selbst in seiner Frage nach dem guten Leben.

On the culturality of theology. Or: What is history of theology and why does one study it?

Over the last decades, cultural studies have engaged in fervent method discussions on historical research. Yet, systematic theology has not taken up this mantle. Thus, questions as to what impact the legacies of the history of theology have on the present and what constitutes normativity in the theological tradition remain unanswered. In order to investigate both, scientifically and genuinely, theology has to learn from the processes undertaken by cultural studies, draw on the methods they have developed and reflect on the sensibilities they have gained. Their interest in cultural difference and plurality as well

as the awareness of the cultural situatedness of any knowledge opens up new potential for the history of theology: Looking at the historic other can reveal new perspectives on how humanity understands and communicates itself in and through theology and cultural studies in the question of a good life.

| BIOGRAPHY

Mirja Kutzer ist Professorin für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik und Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie an der Universität Kassel. Ihre Forschungsgebiete sind Theologie und Kulturwissenschaft, Theologische Hermeneutik, Theologische Anthropologie, Theologie und Literatur sowie feministische Theologie/Gender Studies.

E-Mail: [mirja.kutzer\(at\)uni-kassel.de](mailto:mirja.kutzer@uni-kassel.de)

| KEY WORDS

Kulturwissenschaften; Theologiegeschichte; Tradition; theologische Erkenntnislehre

Dass die systematische Theologie ihre Wissenschaftlichkeit zunehmend gegenüber den Kulturwissenschaften auszuweisen hat, ist nicht allein der pragmatischen Gegebenheit geschuldet, dass viele der theologischen Institute aktuell an kulturwissenschaftlichen Fachbereichen beheimatet sind. Seinen sachlichen Grund hat es in dem Material, mit dem es die Theologie zu tun hat. Unbestreitbar sind Religionen und mit ihnen das Christentum kulturproduktiv. Ihre Ausdrucksformen – Texte, Rituale, Gebräuche u. ä. – sind Formen der Aneignung von Wirklichkeit und damit Teil von Kultur im Sinne eines weiten Kulturbegriffs, der unter Kultur alles das zusammenfasst, womit Menschen die Wirklichkeit „lesbar“ machen, um in ihr leben und handeln zu können (vgl. Reckwitz 2006, 84–90). Ihre kulturellen Äußerungsformen formulieren wiederum Positionierungen zur jeweils herrschenden Kultur, ohne dabei einen kulturjenseitigen Standpunkt für sich in Anspruch nehmen zu können (vgl. Schupp 1974, 19).

Diese Bindung an die jeweiligen Kulturen schreibt dem Material der biblischen wie nachbiblisch christlichen Überlieferung eine Geschichtlichkeit ein. In dieser Geschichtlichkeit ist es Aufgabe systematischer Theologie, theologische Zeugnisse der Vergangenheit in die jeweilige Gegenwart zu übersetzen. Darin misst sie in ihren traditionellen Disziplinen der Dogmen- und Theologiegeschichte zunächst, sehr allgemein formuliert, diesen Zeugnissen prinzipiell Bedeutung für das Heute zu und unterstellt ihnen darin gleichzeitig eine Form der Normativität.

Kulturgebundenheit der Theologie bei gleichzeitiger Normativität theologischer Zeugnisse

Die Kulturgebundenheit bei gleichzeitiger Zuschreibung der Normativität macht es nun ebenso unausweichlich wie problematisch, die systematische Theologie in ein produktives Verhältnis zu den Kulturwissenschaften zu setzen. Unausweichlich ist dies, weil eben dort Aufmerksamkeiten und Methoden entwickelt und diskutiert werden, die ein Verstehen der Zeugnisse der Vergangenheit ebenso ermöglichen wie kritisch reflektieren. Problematisch dagegen ist, dass mit den Kulturwissenschaften die Wege, in denen systematische Theologie traditionell die Normativität des überlieferten Materials zu sichern sucht, deutlich hinterfragt werden. In der Suche nach dem Unbedingten, das gemäß dem berühmten Diktum Paul Tillichs allein als theologisch zu qualifizieren wäre (vgl. Tillich 2009, 16–17 [19–20]), sucht Theologie – in der Regel – in den Widersprüchlichkeiten der überlieferten Zeugnisse nach einer inneren Einheit bzw. dem theologischen

System, das das Partikulare und das Allgemeine vermittelt. Die Kulturwissenschaften haben gerade umgekehrt ein Interesse an den kulturellen Differenzen entwickelt, die nicht nur diachron Gegenwart und Vergangenheit voneinander trennen. Auch synchron enthüllen sie zu je derselben Zeit ein In-, Neben- und Zueinander vielfältiger und ungleichzeitiger Diskurse und Praktiken. Entsprechend gibt es „Kultur“ nur im Plural und nie als statisch fassbares Gebilde.

Dieses Interesse an den Differenzen folgt einem auch ethisch-emanzipatorischen Impetus, der sich angesichts des immer auch normierenden Charakters des Kulturellen formiert. Es zielt darauf, Ausgeblendetes und Widerständiges gegenüber den hegemonialen Diskursen der Vergangenheit wie auch gegenüber der Aneignung des Vergangenen in der Gegenwart ausfindig zu machen. Darin wird nicht nur kenntlich, dass das jeweilige Wissen ebenso partikular wie machtförmig ist. Das Andere und Differente sichtbar zu machen, ist auch der Versuch, den hinter den kulturellen Zeugnissen stehenden Subjekten wiederzugeben, was ihnen zukommt. Dennoch ist dabei keineswegs ausgemacht, ob es in einer kulturwissenschaftlichen Perspektive tatsächlich möglich ist, mit Normativität zu arbeiten. Denn die kulturwissenschaftlichen Aufmerksamkeiten für das je Differente spielen nicht nur eine Pluralität der (historischen) Äußerungsformen und mit ihr der Inhalte in den Vordergrund, womit auch die Heterogenität der theologischen Tradition deutlich zutage tritt. Sie erschüttern gleichzeitig den Standort des historischen Erkennens und damit der Möglichkeit auch des theologischen Wissens um die eigene Tradition. Die Frage, wie mit dieser Pluralität der Äußerungsformen und damit auch der Inhalte umzugehen und worin genau eine normative Bedeutung für das jeweilige Heute zu suchen wäre, ist ungeklärt.

Damit steht Theologie vor einer doppelten Aufgabe: Einerseits kann jeder Umgang mit dem historischen Material nur ein kulturwissenschaftlich informierter Umgang sein, will Theologie nicht hinter die Standards des wissenschaftlichen Diskurses zurückfallen und darin auch die Eigenarten der eigenen Überlieferung(en) ausblenden. Andererseits muss Theologie ausweisen, wie sie eine Bedeutung der jeweiligen Vergangenheit für die Gegenwart argumentiert, ohne einen kulturjenseitigen Standpunkt zu behaupten, über den sie nicht verfügt. Theologie in ein produktives Verhältnis zu den Kulturwissenschaften zu setzen, verlangt damit nach einer grundsätzlichen Selbstklärung der systematischen Theologie sowohl über ihren epistemologischen Standort sowie ebenso über ihre Ziele und Methoden in der Beschäftigung mit dem Material der Überlieferung.

1 Standortfragen: Theologisches Wissen als kulturell situiertes Wissen

Der Zeitraum, in dem sich jedenfalls die katholische Theologie über ihre Geschichtlichkeit und Kulturabhängigkeit verständigt, ist nicht gerade lang. Während sich in der protestantischen Theologie ein Bewusstsein für die Geschichtlichkeit der Theologie durchgesetzt hat und Formen der Theologiegeschichtsschreibung entwickelt wurden, hatten im katholischen Bereich der Antimodernismus und das Festhalten an der Neuscholastik alle Ansätze historischer Betrachtung unterbunden. Eine Öffnung vollzog erst das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. Nüssel 2004, 203–221). In einer positiven Bindung der Kirche an Kultur hatten die Konzilsväter insbesondere in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* postuliert, dass sich in der Auseinandersetzung mit den „Zeichen der Zeit“ (GS 4) die Wahrheit des Christlichen immer besser und immer tiefer erkennen ließe. Hier wird den Perspektiven der jeweiligen Zeit ausdrücklich theologischer Erkenntniswert zugemessen und damit Kultur zum *locus theologicus* (vgl. Eckholt 2002, 427–486). In der Zeit nach dem Konzil hat sich auch die katholische Theologie ihrer Geschichtlichkeit gestellt und dies als eine Möglichkeit begriffen, eine in den Engführungen des 19. Jahrhunderts zum (lehramtlich garantierten) Monolithen geronnene Theologie zu öffnen. An die Stelle eines Traditionsverständnisses als Weitergabe des Ewig-Gleichen trat eine Aufmerksamkeit für eine in der Geschichte verwirklichte theologische Vielfalt, die dann zulässt, das Überkommene nicht nur hinzunehmen, sondern zu bearbeiten.

Die Öffnung einer zum Monolithen geronnenen Theologie

Diese Öffnung hin auf eine Geschichtlichkeit der Theologie findet ihren Widerhall in dem heilsgeschichtlichen Aufbau der nachkonziliaren Dogmatiken (vgl. Seewald 2018, 43–45). In diesen folgt auf eine bibelwissenschaftlich informierte Vergewisserung über die biblischen Grundlagen eine Darstellung der Herausbildung und Entwicklung von Begriffen, Theoremen und Ideen in der nachbiblischen Zeit als der Zeit der Dogmen- und Theologiegeschichte. Dies geschieht in kritischer Absicht: Wenn beantwortet werden kann, wann und angesichts welcher theologisch-philosophischer und auch historisch-kultureller Gemengelagen theologische Überzeugungen Eingang in das Glaubensgut gefunden haben, dann ist für eine zeitgenössische Dogmatik auch zu entscheiden, was heute noch grundlegend ist für den christlichen Glauben und was getrost über Bord geworfen wer-

den kann. Was kommt, im Rückgriff insbesondere auf die Bibel und zudem auf die nachbiblisch christliche Tradition, an bisher Ungesehenem oder in Vergessenheit geratenen Perspektiven aber auch hinzu? In dieser kritischen Perspektive begleitet die nachkonziliare Dogmen- und Theologiegeschichte eine Sensibilität für Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der christlichen Tradition und darin für eine Kulturgebundenheit von Glaubensüberzeugungen, die die Notwendigkeit der Übersetzung in die jeweilige Zeit hinein einschließt.

Dennoch ist sowohl in den Konzilsdokumenten als auch in der systematischen Theologie die Öffnung hin auf Kultur und Geschichtlichkeit eigen-tümlich inkonsequent geblieben. Denn nur sehr eingeschränkt schließt diese eine Reflexion der Kulturgebundenheit auch des eigenen theologischen Standorts ein. Das Konzil hatte als Aufgabe formuliert,

„unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“
(GS 44)

Festhalten an einer Zentralperspektive

Diese Annahme eines immer tieferen Erfassens integriert die Kulturgebundenheit der Theologie in eine Konzeption des Fortschritts (GS 8). Wie Magnus Lerch herausgestellt hat, greift das Konzil in seinem Traditionsverständnis (siehe auch *Dei verbum*, DV 8) auf das Geschichtsverständnis der Tübinger Schule zurück. Dieses wiederum ist – *grosso modo* – der idealistischen Geschichtsphilosophie verpflichtet. Die berühmte Frage der Antrittsvorlesung Schillers an der Universität Jena, *Was ist und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte* (1789), findet ihre Antwort in einem teleologischen Fortschrittsdenken, das sichtbar zu machen den „philosophischen Köpfen“ anheimgestellt ist. Geschichtlicher Wandel ist dabei gedacht „als kontinuierlicher Fortschritt, organisches Wachstum, sukzessive ‚Entwicklung‘, aber gerade nicht: als kontingente Transformation“ (Lerch 2021, 132). Diesen Fortschrittsgedanken aufnehmend, setzt das Konzil zwar keine absolut kulturjenseitige, aber im Verhältnis zur jeweiligen Zeit dennoch gegebene Zentralperspektive voraus. Von dieser aus erfolgt theologisches Erkennen und kann das Wissen um die im Christusereignis *in nuce* enthaltene christliche Wahrheit kontinuierlich verbessert und angereichert werden.

Dieses Fortschrittsvertrauen begegnet in den nachkonziliaren Dogmatiken in ihrem auch kritischen Blick auf die Überlieferung keineswegs ungeboren. Dennoch ist das Urteil über Wege und Irrwege der Theologiegeschichte weiterhin eingebettet in ein Zutrauen in geistesgeschichtlichen Fortschritt und ebenfalls in die Möglichkeit, eine zentrale Perspektive einnehmen zu können. Dies zeigt sich insbesondere im Umgang einer europäisch-westlich und männlich geprägten Theologie mit theologischen Strömungen, die den eigenen geschichtlich-kulturellen Ort zum methodischen Ausgangspunkt des Denkens gemacht haben. Theologien der Befreiung oder Feministische Theologien als „kontextuelle Theologien“ zu bezeichnen, geschieht – auch wo dies wohlwollend erfolgt – meist unter der Maßgabe, dass es sich dabei um partikulare Theologien handelt. Entsprechend können deren Anregungen, sofern als würdig erachtet, in eine vom überkulturellen Standpunkt aus formulierte Theologie integriert werden (vgl. Kutzer 2010). Sie helfen bei der Schärfung des eigenen theologischen Standpunkts, der weiterhin allgemein formuliert werden kann und von dort – als eher pastoral-praktische denn systematisch-theologische Aufgabe – in die jeweiligen konkreten kulturellen Situationen hinein buchstabierte werden muss.

Ein Wissensideal jenseits emotionaler und körperlicher Verwobenheiten

Ivone Gebara als Vertreterin einer feministisch-befreiungstheologischen Perspektive hat darauf hingewiesen, dass auch die Arbeiten prominenter Vertreter der Theologie der Befreiung noch von dieser Auffassung durchzogen sind. Eine idealisierende Rede von „den Armen“ etwa blendet die pluralen, sich wandelnden Konstellationen von Armut oder die speziellen Situationen etwa von Frauen wiederum aus (vgl. Gebara 1999, 19–65). Gebara verbindet dies mit einer grundsätzlichen Problematisierung eines keineswegs nur theologischen Wissensideals, das für sich überzeitliche Allgemeinheit in Anspruch nimmt. Denn diese Allgemeinheit ist nur dann zu erreichen, wenn „Wissen“ in einer Weise formuliert wird, die von realen Erfahrungen von Menschen, die immer Erfahrungen in konkreten Situationen und geschichtlich-kulturellen Verflechtungen sind, abstrahiert. In dieser Abstraktion wiederum werden ursprünglich qualitative Erfahrungsinhalte aufgeteilt in emotiv-körperliche und kognitive Bestandteile, wobei nur den kognitiven Bestandteilen Erkenntniswert zugesprochen wird (vgl. Honneth 2015, bes. 43). Diese Trennung, die mit den kulturellen Kontexten

auch die emotionalen und körperlichen Verwobenheiten des (erkennenden) Menschen in diese hinter sich lässt, zieht eine Einteilung der Welt in Binaritäten nach sich: Sie teilt (oft auch subkutan) das erkennende Subjekt in Geist und Körper, in Vernunft und Emotion. Sie trennt zwischen Mensch und Natur, Mann und Frau, weißen Menschen und People of Color, „normalen“ Bürgern und Indigenen. Diese Binaritäten produzieren ein Ideal von Erkenntnis, das wir gewohnt sind, als „objektiv“ zu betrachten. Doch klammert es nicht nur wesentliche Dimensionen des Menschseins aus, sondern produziert und untermauert auch Diskriminierungs- und Marginalisierungsprozesse.

Vermeintliche Objektivität als Konstruktion aus einer partikularen Position der Macht

Nicht umsonst kommen die stärksten Infragestellungen dieses auch theologischen Objektivitätsideals heute von Theologien, die – nicht zuletzt in Weiterführung befreiungstheologischer und feministischer Anliegen – postkoloniale Theoriebildungen (zum „Kanon“ gehören u. a. Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak) in das eigene Denken einbeziehen (vgl. Keller u. a. 2004; Nehring/Tielesch 2013; Gruber 2013; Auga u. a. 2014; Nehring/Wiesgickl 2018; Tamayo 2020; Silber 2021). Sie entlarven das Ideal vermeintlicher Objektivität als Konstruktion von Wahrheit aus der historisch-kulturellen Perspektive kolonialer Macht. Dabei verschleiert eine vermeintliche Objektivität nicht nur die partikulare Position, aus der heraus Wissen generiert wird. Sie blendet ebenso die emotiven wie teils vorbewussten Motivationen in den Prozessen des Erkennens aus, in denen gerade Konstruktionen des jeweils Anderen (des „Orients“ im Gegenüber zum „Okzident“, des „Schwarzen“ oder des „Indigenen“ im Gegensatz zum „Weißen“, der „Frau“ im Gegensatz zum „Mann“ etc.) rückbezogen bleiben auf Fragen der eigenen, zu sichernden Identität.

Eine erkenntnistheoretische Reflexion, die der Kulturabhängigkeit auch des vermeintlich Objektiven gerecht wird, hätte sich zum einen der Situiertheit des eigenen Wissens zu stellen. Gebara, deren Position hier *pars pro toto* genannt wird, geht es aber auch um Rückgewinnung von Bestandteilen des Wissens, die durch Abstraktion verloren gehen: von affektiven und körperlichen Dimensionen des Menschseins, von einer Verwobenheit mit anderen Menschen wie mit der nichtmenschlichen Natur, von Zärtlichkeit und Anerkennung auch in den Prozessen des Erkennens, das so eine grundlegend ethische Perspektive erhält (vgl. Gebara 1999, bes. 54–56).

2 Normative Bedeutung? – Tradition

Diese fundamentale Anfrage, die in synchroner Perspektive von der Weltkirche bzw. von der Pluralität der Kulturen in der (Welt-)Gesellschaft ausgeht, ist nun auch eine Anfrage in diachroner Perspektive und betrifft den theologischen Umgang mit dem Material der Überlieferung. Denn zum einen gilt natürlich auch hier, sich die Frage nach der Kulturgebundenheit des eigenen Verstehens des Überlieferten zu stellen. Gleichzeitig würde es bedeuten, die jeweilige kulturelle Situiertheit der Zeugnisse der Vergangenheit deutlich ernster zu nehmen, als dies in den heilsgeschichtlichen Dogmatiken der Fall war. Deren Programmatik benennt Yves Congar in seinen grundlegenden Reflexionen des christlichen Traditionsverständnisses: Demnach sei es Aufgabe der (systematischen) Theologie, die Tradition auf die Einheit eines Systems zurückzuführen, „denn die Theologie deutet und faßt in einem System zusammen, was im Laufe der Jahrhunderte durch das christliche Denken erarbeitet und bewahrt worden ist“ (Congar 1965, 11). Freilich ist gerade diese Programmatik systematischer Theologie nur dann aufrechtzuerhalten, wenn alles das, was sich in der biblischen wie nachbiblischen christlichen Überlieferung gegen die Systematisierung sperrt, ignoriert wird.

Strategien zur Bewahrung der inneren Einheit der Tradition und der Systematik

¹ Dies geschieht etwa in der von Michael Schmaus für das *Handbuch der Dogmengeschichte* propagierten Trennung von Dogmen- und Theologiegeschichte, die das Material der Überlieferung geteilt hatte in einen Bereich der „Entfaltung des Glaubens und der Glaubensverkündigung“ und einen Bereich der „Entfaltung des wissenschaftlichen Glaubens“. Aus der Einsicht heraus, dass beides nicht voneinander zu trennen ist, hatten Carl Andresen und Adolf Martin Ritter im *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* wieder eine Verschränkung von beidem angestrebt. Vgl. Ritter 1999, XVIII.

In der nachkonziliaren Theologie geschieht dies mittels unterschiedlicher Strategien: Eine erste besteht in einer Reduktion des Materials, etwa in der Engführung der theologiegeschichtlichen Überlieferung auf Dogmengeschichte.¹ Verbunden mit einer Konzeption des Fortschritts, begründet diese eine rückwirkende Lektüre, in der die biblischen Schriften und die Überlieferung im Lichte der späteren dogmatischen Fixierung gedeutet werden – was zwangsläufig selektiv bleibt. Eine zweite Strategie besteht in der Abstraktion von der geschichtlich-materialen und kulturellen Bindung von Glaubensreflexionen, so dass Theologiegeschichte die Form der immateriellen Geistes- und Ideengeschichte annimmt. Einher geht dies mit der Annahme, dass bei aller Aufmerksamkeit für Veränderung und Erneuerung den Ideen, Theoremen und Begriffen, wo sie gleich oder ähnlich formuliert sind, in unterschiedlichen kulturellen Gemengelagen dieselbe Bedeutung zukommt. Dies wiederum garantiert, dass ein Verstehen des Vergangenen aus der Perspektive der Gegenwart einigermaßen bruchlos möglich ist.

In den heilsgeschichtlichen Dogmatiken erfolgte diese Suche nach der inneren Einheit der Tradition bzw. der Systematik, die die Pluralität in sich zu versammeln vermag, in enger Anlehnung an die Hermeneutik Hans-Georg Gadamer, die für die katholische Theologie einen mehrfachen Charme hatte (vgl. Gadamer 2007; Starbatty/Hilberath 2002). Zum einen war damit die Überzeugung verbunden, beim Verstehen von Texten aus der Tradition, in der die Texte überliefert sind, nicht einfach aussteigen zu können. Zum anderen suggerieren Theoreme wie das „Verschmelzen der Horizonte“ oder auch die Annahme einer fortdauernden Bedeutung des „Klassischen“ die Möglichkeiten eines Verstehens über die Zeiten hinweg und von Bedeutungskontinuität.

Weiterentwicklungen der Hermeneutik

² Zur Produktivität dieser Theorieansätze für die Kulturtheorie vgl. Moebius 2011; Müller-Funk 2021. Die systematische Theologie macht es sich zu leicht, diese Theoreme in ihren wissens- und subjekttheoretischen Implikationen als nietzscheanisch-nihilistische Angriffe auf die Vernunft und die begriffliche Reflexion abzuwehren. Denn in aller Regel fußen diese auf einer intensiven Auseinandersetzung mit dem kulturell Gegebenen und den Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens. Nicht umsonst haben diese Theoreme in diejenigen Wissenschaften, die sich mit dem kulturellen Material auseinandersetzen – die Philologien, die historischen Wissenschaften und teils auch die Bibelwissenschaften – längst Eingang gefunden, wurden auf ihre Plausibilität im Umgang mit konkretem Material befragt, in Methoden und Analyse kategorien umgesetzt und kritisch weiterentwickelt. Die Früchte solcher kritischen Auseinandersetzungen zeigen sich in Titeln wie Jannidis u. a 2008; Sieder 2004.

Die Frage nach den Brüchen in den Prozessen des Verstehens tritt erst mit den Weiterentwicklungen der Hermeneutik in den Vordergrund, etwa durch die Rezeptionsästhetik (vgl. Kutzer 2006, 185–189), die durch die Hervorhebung des konstruktiven Anteils des Lesers beim Textverstehen die Suche nach der „einen“ Textbedeutung verabschiedet hatte, oder durch die Hermeneutik Ricœurs, der – Impulse der Rezeptionsästhetik aufnehmend – die bleibende hermeneutische Differenz zwischen Text und Rezipierenden hervorhob. In der Theologie haben sowohl Rezeptionsästhetik (vor allem in den Bibelwissenschaften) wie die Hermeneutik Ricœurs (vor allem in der systematischen Theologie) eine verhältnismäßig breite Rezeption erfahren – allerdings ohne dass dies zu einer nachhaltigen Befruchtung der Reflexion über den Umgang mit der theologischen Tradition oder über Theologiegeschichte als Disziplin geführt hätte.

Dabei sind die genannten Weiterentwicklungen der Hermeneutik Teil einer wesentlich breiter, ebenso phänomenologisch-hermeneutisch wie (post-)strukturalistisch-semiotisch geführten Diskussion, die das Verstehen von Texten und mit ihm die Möglichkeit der Historiographie, zu erkennen, „wie es eigentlich gewesen ist“ (Leopold von Ranke), problematisiert hatte. Ohne diese Diskussion hier auch nur in Ansätzen darstellen zu können, sei auf einige wenige Theoreme verwiesen:²

- die prominent von Hayden White vorgetragene Einsicht, dass durch die historische Arbeit die Vergangenheit nie nur verstanden, sondern immer auch konstruiert wird;

- die Negierung einer absoluten Trennung von Diskurs und Metadiskurs (Roland Barthes, Michel Foucault) und mit ihr der Auffassung, dass es einen neutralen, machtfreien Ort des Sprachgebrauchs gibt;
- ein durchgehender Shift von Bedeutung, der die Suche nach dem *einen* Sinn des Textes unmöglich macht (Jacques Derrida);
- die Abkehr vom Autor als einer Instanz, die über die Bedeutung des Textes gebietet (Foucault, Barthes);
- die Aufhebung eines absoluten Unterschieds zwischen poetischen Texten und diskursiven Texten (Kristeva, Barthes);
- ein Hervorheben der Ebene des *discours* als der Art und Weise der Darstellung für die Bedeutung von Texten (Gérard Genette);
- eine grundlegende Kulturalität des Subjekts (Lacan);
- (Geschlechter-)Identität als kultureller Habitus und Performanz (Pierre Bourdieu, Judith Butler);
- schließlich insgesamt eine Aufmerksamkeit für das der Sprache Entzogene, für Formen des nichtsprachlichen oder vorsprachlichen Ausdrucks sowie eine Zeichenfunktion des Körpers (Kristeva, Barthes).

Neben dieser vor allem in Frankreich vermittelt theoretischer Einzelentwürfe geführten Diskussion stehen in den angloamerikanisch geprägten *cultural studies* sowie auch den deutschsprachigen Kulturwissenschaften Neuorientierungen, die stärker an den konkreten Methoden im Umgang mit dem kulturellen Material interessiert sind. Hier wurde zum einen der Gegenstandsbereich der Historiographie geweitet, etwa durch Alltagsgeschichte oder Frauen- und Geschlechtergeschichte. Zum anderen wurden weitgehend getrennte Bereiche miteinander verschränkt, etwa durch die Neuformatierung der Geistesgeschichte als Diskursgeschichte, die die Einbettung von Texten, Gedanken und Theoremen in verschiedene Diskurse, Praktiken und Materialitäten thematisiert und einen Text als Knotenpunkt anderer Texte/Diskurse begreift. Schließlich richten die Kulturwissenschaften

„die Aufmerksamkeit verstärkt auf Materialität, Medialität und Tätigkeitsformen des Kulturellen, um genauer zu erkennen, wie und in welchen Prozessen und kulturspezifischen Ausprägungen Geistiges und Kulturelles in einer jeweiligen Gesellschaft überhaupt produziert werden“ (Bachmann-Medick 2014, 9).

Darin hat sich der grundlegende *cultural turn*, dem die Auffassung zugrunde liegt, dass es kein Wissen abseits kultureller Aneignung gibt, längst ausdifferenziert durch Methoden und Analysekatégorien, die Aufmerksamkeiten auf das Wie der Wissensbildung lenken³ – etwa vermittels Räumlichkeit (*spatial turn*), Bildern (*pictural turn*), durch Praktiken (*performative turn*) und hegemoniale kulturelle Identitäts- und Austauschprozesse (*postcolonial turn*) sowie die Einsicht in die beständige Notwendigkeit von Übersetzung, die gleichwohl nie bruchlos gelingen kann (*translational turn*). Diese Methodendiskussionen haben in den historischen Wissenschaften ebenso wie in den Philologien und der Soziologie zu einer äußerst lebendigen historischen Forschung und Methodenreflexion geführt. In der deutschsprachigen systematischen Theologie wurden Theoreme und Aufmerksamkeiten durchaus aufgenommen (wiederum *pars pro toto* Hoff 2022; Sander 2019; Trawöger 2019; Kreuzer 2017). Eine Debatte um Stellenwert und Methodik von Theologie- und Dogmengeschichte ist allerdings nicht nur weitestgehend ausgeblieben. Theologiegeschichte insgesamt hat einen Bedeutungsverlust erfahren.

Eine Suche nach kulturellen Ressourcen, die ein humanes Zusammenleben befördern können

Dabei kommen Anstöße, sich auch in normativer Absicht mit der biblischen und nachbiblisch christlichen Überlieferung zu befassen, nicht zuletzt von kulturtheoretischer Seite. Formuliert werden sie gerade dort, wo Kulturtheorien sich nicht mit einem schlichten Nebeneinander von Kulturen und dem Drift von Bedeutungen begnügen. Insbesondere wo diese von der Psychoanalyse Freuds beeinflusst sind, verbinden sie sich mit der Auffassung, dass es auch (durch Kulturen vermittelte) Verstellungen des Menschseins gibt, die bearbeitet werden müssen, um ein gutes Leben zu ermöglichen. Mit der Frage nach den Grenzen, die wiederum im Kulturellen zu setzen wären, entsteht dabei auch eine Suche nach kulturellen Ressourcen, die ein humanes Zusammenleben befördern können. Wenig verwunderlich sind dies Kulturtheorien, die mit dem „Tod des Autors“ das Subjekt als Instanz keineswegs verabschiedet sehen. In dieser „Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften“ (Sieder 2004) wird freilich nicht mehr das autonome, seiner selbst gewisse und über Bedeutung gebietende Subjekt beschworen. Vielmehr begegnet es als Kreuzungspunkt von Diskursen, als stabil-instabile Instanz, in die über die Prozesse der Subjektwerdung Kultur immer schon eingeschrieben ist.

³ Die Kartographierung als „Turns“, die Bachmann-Medick nachzeichnet, ist insofern missverständlich, als der Begriff des *turns* die Ablösung des einen durch den anderen nahelegt. Tatsächlich handelt es sich aber um neue Aufmerksamkeiten für Analysekatégorien und deren Verschränkungen.

Für die theologische Perspektive ist nun insbesondere interessant, dass hier nicht nur die religiösen und insbesondere die biblischen und nachbiblisch christlichen Traditionen als Speicher solcher Ressourcen in den Blick kommen. Es begegnen auch Reflexionen, eine Bedeutung von Texten der Vergangenheit für die Gegenwart zu plausibilisieren, was wiederum theologisch anschlussfähig ist.

Die Frage nach dem „Wozu“ von Kultur

Diese Perspektiven bündeln sich in der Frage nach dem „Wozu“ von Kultur, die im Hinblick auf das Subjekt gestellt ist. So postuliert etwa Paul Ricœur, dass das Subjekt nicht über eine Form der Selbsttransparenz verfügt, die zu einem begrifflich abschließbaren Wissen führen würde. Stattdessen treibt die Frage nach dem (eigenen) Selbst eine Geschichte kultureller Selbstverständigungen hervor, über die vermittelt nun wiederum eine Auseinandersetzung mit dem menschlichen Subjekt erfolgen kann. Dies verbindet Ricœur mit einem Interesse insbesondere an der biblischen wie nachbiblisch christlichen Überlieferung und deren Beitrag zu dieser Selbstverständigung, unter anderem in seinen Reflexionen über das Böse (Ricœur 2002) oder das Zueinander von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (Ricœur 1990). Teil dieser Reflexionen ist auch, ein philosophisches Verständnis von Offenbarung zu entwickeln (vgl. Ricœur 2008): Demgemäß kommen Zeugnisse der Kultur auf den Menschen zu als etwas, das er selbst nicht gemacht hat, und eröffnen Möglichkeiten, vermittels Übernahme und Abgrenzung eine (nicht abschließbare) Identität zu finden.

Ähnliche Argumentationen finden sich bei Julia Kristeva, die – in großer Nähe zu Jacques Lacan und gleichzeitiger Absetzung von diesem – Phänomene des Kulturwandels in den Blick nimmt. Diese treten insbesondere dort zutage, wo die hegemonialen Diskurse das subjektive Erleben der Subjekte nicht einzufangen vermögen und sich Neues, Vorbewusstes und Ungedachtes Bahn bricht – insbesondere in Phänomenen der Kunst (vgl. Kristeva 1999). Kultur im Allgemeinen erscheint dabei als beständige Bearbeitung einer Leere, welche die nie abgeschlossenen Prozesse der Subjektwerdung begleitet und das Subjekt beständig bedroht. Aus der Erfahrung der Leere resultiert ein Begehren, das den Menschen nach Ganzheit suchen und darin ebenso kulturproduktiv wie religiös werden lässt (vgl. Kristeva 2014). Dabei vollzieht sich diese Suche als je neue Identifikation und Loslösung mit der (textvermittelten) Perspektive Anderer und einer damit einhergehenden Prozessualisierung des Subjekts.

Von den Texten der christlichen Tradition verspricht sich Kristeva nicht zuletzt Unterstützung darin, Dimensionen des Menschen, die durch eine fortgesetzte Technisierung und Virtualisierung unter Druck geraten sind, neues Gewicht zu geben (vgl. Kristeva 2012). Dazu zählt sie die Körperlichkeit des Menschen und mit ihr seine Bedürftigkeit, seine Bindung an andere, seine Verletzlichkeit und seine Sterblichkeit; die Welt der inneren Erfahrung samt der menschlichen Kreativität, die eine beständige Erneuerung ermöglicht; seine Emotionalität, die den Menschen für andere Sorge tragen lässt, ihn aber auch verführbar macht. Schließlich listet Kristeva ein Bedürfnis zu glauben, das untrennbar mit dem menschlichen Dasein verbunden ist und das mit dem Zusammenbruch des Christentums als großes, integrierendes Narrativ wenigstens in den europäisch geprägten Räumen weitgehend unbearbeitet geblieben ist (vgl. Kristeva 2014, 17–89).

In dieser eklektischen Auswahl ist schließlich Michel de Certeau zu nennen, der nach einer längst breiten Rezeption in den historischen Wissenschaften nun auch in der Theologie zunehmend an Bedeutung gewinnt. Certeau beschreibt die Beschäftigung der Geschichtswissenschaftler:innen mit der Vergangenheit als eine doppelte Attraktion: Ihr Interesse gilt zuerst dem historischen Setting der Texte und somit der Frage, wie sie in der Gesellschaft einer zeitlichen Periode situiert sind und was sie über diese enthüllen. Darin tritt einem im Historischen aber auch eine Fremdheit entgegen, die zurückwirkt auf die Gegenwart, Verstehensmuster erschüttert und die zuvor an das Material gestellten Fragestellungen verschiebt. Die (oft unterdrückte oder verborgene) Motivation der Beschäftigung mit dem Historischen liegt denn auch nach Certeau in einer gegenwartsbezogenen Verständigung des Menschen über sein eigenes Selbst. Historiker:innen ziehen aus, um an der Grenze zum Ungewohnten und Unbekannten sich selbst zu finden, ohne dass dies einen abschließbaren oder linearen Prozess bedeuten würde. Diese Überlegungen finden sich eingangs des posthum veröffentlichten zweiten Bandes der *Mystischen Fabel*, in der Certeau seine Beschäftigung mit der neuzeitlichen Mystik fortsetzt. Darin liefert Certeau zum einen eine auch säkular zugängliche Begründung für eine Bedeutsamkeit des Materials der christlichen Tradition für heute (vgl. Certeau 2013, 19–22). Zum anderen erteilt er in diesem Rückgriff auf die mystische Tradition der Konzipierung von Theologiegeschichte als linearer Geschichte kontinuierlichen Fortschritts eine Absage.

3 Theologiegeschichte als Möglichkeitsraum

Eine solche kulturtheoretisch gewonnene Bedeutung der Beschäftigung mit dem Historischen, gefasst als Beitrag zur Verständigung über das menschliche Selbst und ein humanes Zusammenleben, ist nun auch anschlussfähig für ein Offenbarungsverständnis, wie es die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zeichnet. Richten die genannten Kulturtheorien die Aufmerksamkeit auf Prozesse der Vermittlung und der Identifikation, so tut dies in ganz ähnlicher Weise *Dei verbum*. Die dort vollzogene Abkehr vom extrinsezistischen Offenbarungsverständnis und dem Konzept der Satzwahrheit geschieht bekanntermaßen zugunsten eines personalen Offenbarungsverständnisses, das Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und Form der liebenden Beziehungsaufnahme fasst. Diese Selbstmitteilung zielt darauf, „teilhaftig zu werden der göttlichen Natur“ (DV 2) und findet ihre letzte Erfüllung damit nicht in einem Inhalt, sondern in einer personalen Identifikation, die – mit Kristeva gesprochen – das Subjekt dynamisiert (vgl. Kutzer 2023).

Offenbarung als kulturvermittelte Selbstmitteilung Gottes

Dei verbum lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass diese Offenbarung bei gleichzeitiger Dynamisierung des Subjekts kulturvermittelt geschieht: Sie erfolgt über Worte, die von Menschen als *veri auctores* (DV 11) geschrieben werden, und Werke Gottes, die wiederum als solche nicht zugänglich sind, ohne in kultureller Aneignung gedeutet zu werden (DV 12). Zeugnis dieser Aneignung sind in besonderer Weise Texte der Bibel, die weitervermittelt werden durch die nachbiblische Tradition. So wird diesen Zeugnissen der Überlieferung zugetraut, Akte der Identifikation anzustoßen, in denen ein kulturvermitteltes Anderes, Gott, in das im Prozess befindliche Subjekt eingeht und zum Teil der eigenen, nie abgeschlossenen Identität wird. Dabei erschöpft sich diese Aneignung nicht im Kognitiven. Beschrieben als Identifikation reicht sie tief in die Dimensionen des Affektiven und Körperlichen. Nicht umsonst beschränkt sich im Text Tradition nicht auf die Weitergabe von Inhalten, sondern erstreckt sich in *martyria*, *liturgia* und *diakonia* auf alle kirchlichen Vollzüge und die darin angesprochenen Dimensionen des Menschlichen. Wenigstens als Intuition durchkreuzt das Konzil so eine theologiegeschichtliche Betrachtung, die sich auf Ideen- und Geistesgeschichte zurückzieht. Vielmehr lenkt es die Aufmerksamkeit darauf, dass

die Zeugnisse der Tradition ihre Bedeutung im Zusammenspiel von „Lehre, Leben und Kult“ (DV 8) erhalten.

Um diesen Dimensionen von theologischen Zeugnissen der Vergangenheit gerecht zu werden, bieten die in den Kulturwissenschaften entwickelten Aufmerksamkeiten und Methoden einen wahren Fundus. Einer von den wenigen Punkten, die hier genannt werden können, betrifft die Kanonfrage. Die Liste der Werke, die aktuell als relevant für eine theologische Reflexion angesehen werden, orientiert sich stark am aktuellen theologischen Wissensideal mit seiner Trennung in theologisch-reflexive und spirituelle Schriften, wobei nur Ersteren systematisch-theologischer Wert beigemessen wird. Analog zu der in den Kulturwissenschaften hinterfragten Trennung von diskursiven und poetischen Schriften wäre diese Einteilung zu problematisieren, da sie zum einen für weite Teile der Theologiegeschichte ohnehin nicht anwendbar ist. Zudem verkennt sie die Situierung theologischer Überzeugungen in Fragen der Lebensführung wie der spirituellen Vermittlung und Selbstmodellierung und damit ihre pragmatische Dimension. Dies hat nicht nur dazu geführt, dass man Denker der Vergangenheit – von Hugo von St. Viktor bis Karl Rahner – in einen wissenschaftlich-reflexiven und einen spirituell-praktischen Personenanteil geteilt und dabei das Subjekt stärker fragmentiert hat, als es die postmoderne Theoriebildung je getan hat. Ausgeklammert wird dabei etwa auch die theologische Reflexion von Frauen, denen über weite Teile der Theologiegeschichte nur die Wege des mystischen Schreibens offenstanden.

Ein Fundus von Aufmerksamkeiten und Methoden aus den Kulturwissenschaften

Ein weiterer Punkt ist die Wahrnehmung von Texten im Kontext sowohl der diachronen wie synchronen Diskurse der Textumgebung, wie sie für die Literaturwissenschaften die Theorierichtung des *New Historicism* gefordert hat (vgl. Baßler 2001). Dazu zählen auch die handfesten materialen Bedingungen einer Zeit wie Eigentums- und Machtverhältnisse. Erst die Betrachtung der Texte als Knotenpunkte von Diskursen, die wiederum in soziale Verhältnisse eingebettet sind, lässt Druckpunkte und Bedeutungsverschiebungen sehen, die die Wiederholung von scheinbar Gleichem, etwa in der Verwendung der Begriffe, dann doch zu etwas Verschiedenem machen. Dabei ist beim Verstehen theologischer Texte auch der Ebene des *discours* Aufmerksamkeit zu zollen, also wie vermittels der Art und Weise der Darstellung Bedeutung produziert wird. So lässt sich etwa ein Verständnis des

Menschen nicht nur an den einschlägigen Begriffen und deren Definitionen (etwa entlang der lateinischen Begriffe *anima*, *seipsum*) ablesen. Vielmehr wird dies auch in der Art und Weise erkennbar, wie der mögliche Rezipierendenkreis gefasst und angesprochen wird und wie der Text die Rezeption vorstrukturiert. Auf der Ebene des *discours* kann ebenfalls deutlich werden, welches Verständnis von Wahrheit einem Text zugrunde liegt. Dabei können sich zwischen der Ebene der begrifflichen Reflexion und der Ebene des *discours* auch Brüche auftun. Diese wiederum ermöglichen, blinde Flecken der Argumentation zu erkennen, in denen sich andere, unterdrückte Bedeutungsebenen abschatten können.

Ein thematisch reiches Feld auch in der Theologie erschließt die in den Kulturwissenschaften entwickelte Aufmerksamkeit für Prozesse der Wissensproduktion und Traditionsbildung, der Normierung und der Definitionsmacht, der Medialität und Materialität der Generierung von Wissen. So ist zu fragen, wie darüber entschieden wird, was erinnert und weitergetragen, was aber auch vergessen werden darf, wo Altes das Bestehende erschüttert und wie Prozesse von Übersetzung und Bedeutungsübertragung gestaltet sind. Dieses Forschungsfeld verspricht nicht nur Aufschluss über die eigene Tradition. Gerade hier ergibt sich auch die Möglichkeit des Austauschs mit den Traditionsbildungen in anderen Religionen (vgl. Kutzer u. a. 2023) und die Aufmerksamkeit für interkulturelle und interreligiöse Einflüsse.

In all dem ist zwingend das eigene (kulturell gebundene) Vorverständnis offenzulegen und der ebenso selektierende wie konstruierende Charakter von Analyse kategorien und Kanonkriterien zu reflektieren. Die historische Arbeit schließt die Bereitschaft ein, das Vorverständnis in der Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Vergangenheit aufs Spiel zu setzen. Entsprechend sind klassische systematisch-theologische Begriffe weniger als Ordnungs-, denn als Orientierungskategorien zu behandeln. Sie helfen dabei, das historische Feld zu vermessen. Gleichzeitig müssen sie offengehalten werden, soll das Vorverständnis die historischen Bedeutungen nicht gänzlich überlagern. Die systematisch-theologische Verantwortung in der Beschäftigung mit Zeugnissen der Theologiegeschichte ist dabei zunächst keine andere, als die in der Geschichtsforschung: den Menschen der Vergangenheit mit den zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Methoden zurückzugeben, was ihnen zukommt.

Gleichzeitig ist das Interesse systematischer Theologie gegenüber dem der kulturhistorischen Wissenschaften oder auch der Kirchengeschichte insofern verschieden, als es von vornherein explizit auf Gegenwart bezogen ist (vgl. Wolf 2004, 58–60). Dies bedeutet nun zum einen, dass systemati-

sche Theologie sich in ihrer Beschäftigung mit der Vergangenheit eben auf Theologie bzw. theologisch Wiedererkennbares konzentriert. Dies muss keineswegs deckungsgleich sein mit heutigen Formen, Methoden und Inhalten von Theologie. Es sollte aber damit zumindest in Resonanz gebracht werden können. Auch geht es nicht darum, die primär textlichen Zeugnisse der Theologiegeschichte in ihre Diskursumgebung hinein aufzulösen, so dass der Kontext selbst das eigentliche Ziel der Untersuchung ist. Vielmehr zielen textüberschreitende und textimmanente Verfahrensweisen darauf, sich gerade der Eigenart und Bedeutung der jeweiligen theologischen Reflexionen zu nähern.

Suche nach einer Bedeutung für die Gegenwart

In dieser Suche nach einer Bedeutung für die Gegenwart kann systematische Theologie nun einerseits anknüpfen an die bereits genannten kulturtheoretischen Herangehensweisen, die die Frage nach dem „Wozu“ von Kultur(wissenschaft) verbinden mit der Frage nach dem Subjekt und einem humanen Zusammenleben. Andererseits kann sie auch die Programmatik der heilsgeschichtlichen Dogmatiken aufnehmen und weiterentwickeln. So hat Certeau in einer kulturwissenschaftlichen Perspektive der historischen Analyse eine doppelte Bewegung zugeschrieben, die eine grundsätzliche Dynamik des Erinnerns auf eine wissenschaftliche Ebene hebt:

„Manchmal wählt die Erinnerung aus und transformiert frühere Erfahrungen, um sie brauchbar zu machen für neue Anwendungen – was mit Vergessen einhergeht, um dem Neuen Platz zu machen. Manchmal erlaubt sie in unvorhersehbarer Weise die Rückkehr zu Dingen, von denen man dachte, sie wären vorbei und abgelöst (auch wenn sie vielleicht alterslos sind), und es entsteht der Spalt eines Unbekannten in der laufenden Aktualität“ (Certeau 2013, 20).

Durch die historische Arbeit entsteht so ein Versuchsraum, in dem die Legitimität einer herrschenden Ordnung ebenso bestätigt wie zerstört werden kann. Diese Perspektive auf das geschichtliche Material ist wiederum anschlussfähig für eine systematisch-theologische Herangehensweise, wie sie Walter Kasper wenig nach dem Konzil für die systematisch-theologische Beschäftigung mit der christlichen Tradition formuliert hat. Kasper postuliert eine ähnliche Wechselseitigkeit zwischen dem Verstehen der Vergangenheit und dem der Gegenwart, wie sie bei Certeau begegnet. Er insistiert darauf, Theologiegeschichte nicht lediglich als Bestätigungs-

material für die eigenen Ideen zu nutzen. Stattdessen müsse sie sich vom Ungewohnten und Unbekannten überraschen lassen. Dogmen- und Theologiegeschichte hätte

„nicht nur das in der Tradition schon vielfach Gedachte und Gesicherte nochmals zu wiederholen, sondern könnte auch das noch Ungedachte, Halbgedachte, Offene, ins Stocken Geratene und auf ein Nebengeleise Rangierte aufzuspüren versuchen und auf diese Weise dem gegenwärtigen und zukünftigen Glaubensbewußtsein neue Möglichkeiten erschließen“ (Kasper 1967, 55).

Zwischen der Welt des Textes und der Welt des Lesers

Was bei Kasper noch in eine Fortschrittsdynamik eingebettet ist, lässt sich auch jenseits einer Teleologie formulieren: Wie die Texte der Vergangenheit Aufschluss über andere Zeiten versprechen, so lassen sie, unter Umständen, auch das Eigene mit neuen Augen sehen. Ihnen kommt damit das zu, was sich als poetische Funktion von Texten beschreiben lässt (vgl. Kutzer 2006, 163–174), ohne dabei eine strikte Trennung von poetischen und diskursiven Texten bzw. fiktionaler und historischer Erzählung zugrunde zu legen (vgl. Ricœur 2008; Eckholt 2002, 454): Die Texte, in deren Welten sich die Rezipierenden während der Lektüre begeben, setzen in Distanz zum Eigenen. Sie schaffen Orte, an denen weitgehend unbelastet von pragmatischen Zwängen der alltäglichen Umgebung Perspektiven eingenommen, Möglichkeiten erprobt und in ihren Konsequenzen ausgelotet werden können. Gleichzeitig bleibt der alltägliche Hintergrund aber präsent. So geschieht in der Textlektüre das, was Ricœur nicht mehr als das umstandslose Verschmelzen zweier Horizonte gemäß der Hermeneutik Gadammers, sondern als Kampf zwischen der Welt des Textes und der Welt des Lesers beschrieben hat (vgl. Ricœur 1991, 289). Dem historischen Text lässt sich eine derart verstandene poetische Funktion insofern zuschreiben, als er durch die Fremdheit der Vergangenheit ebenfalls eine solche Distanz schafft und darin die Selbstverständlichkeiten des Alltags, die handlungsleitenden Codes, die geltenden Standards schwächt. Hier entsteht die Möglichkeit für Neues.

Damit ist die von Kasper genannte Suche nach den noch unverwirklichten Möglichkeiten der Theologiegeschichte wiederaufgenommen, begegnet aber im Rahmen eines Settings, das auch die kulturelle Situiertheit des theologischen Erkennens einbezieht und dieses als grundlegend prozessual begreift. Dabei stellt nach Certeau die historische Wissenschaft die-

sen Versuchsraum nur zur Verfügung. Sie entscheidet nicht darüber, was erinnert werden soll, was vergessen werden kann, wo Überkommenes dem Neuen weichen soll und wo der Rückgriff auf Altes die herrschende Ordnung, das Bestehende erschüttert. Systematischer Theologie dagegen kommt die Aufgabe zu, gerade diese Vorgänge der Entscheidung transparent zu machen, zu reflektieren und zu unterstützen. Dabei kann sie sich in ihrer eigenen Kulturgebundenheit nicht auf die Position eines Metadiskurses zurückziehen. Vielmehr hat sie Anteil an den Prozessen der Vermittlung, die sie reflektiert, womit auch ihr selbst eine Poetizität im genannten Sinne zukommt.

4 Normativität?!

Wie lässt sich in dieser auf Kreativität zielenden Aneignung des Historischen die Frage nach der Normativität der Theologiegeschichte bearbeiten? Nimmt man die an den Kulturwissenschaften gewonnenen Einsichten ernst, so kann diese nicht in einer überzeitlichen, kulturenthobenen Gestalt gesucht werden – sei es als autoritative Bewahrung des Immergleichen oder sei es in einer abstrahierenden Rationalisierung, der die Transparenz auf Kultur und Geschichte verloren gegangen ist. Theologie ist vielmehr zu begreifen als ein fortwährender kultureller Übersetzungsprozess mit Kontinuitäten und Diskontinuitäten und in der Offenheit einer Geschichte.

Wie erhält eine transformierende Fortschreibung Legitimität?

In diesem Übersetzungsprozess bleiben theologische Figuren und begriffliche Reflexionen, die naturgemäß die reflektierende Distanz suchen, ihrerseits kulturgebundene Formen des Übergangs. Ihr Sinngehalt wandert auch bei gleichbleibender Gestalt oder identischem Wortlaut und ist gleichzeitig durchzogen von Verdeckungen, die ungesehen bleiben. Darin wandelt sich die Frage nach einer gegebenen Normativität, die in der mehr oder minder linear aufgefassten Theologiegeschichte oder durch vermeintlich kulturenthoben-statische Rationalisierung zu bewahren wäre, um: Sie wird zur Frage danach, wie eine transformierende und zwangsläufig plurale Fortschreibung Legitimität erhält.

Diese Frage nach der Legitimierung, die die kulturwissenschaftliche Perspektive aufwirft, ist theologisch zu beantworten: Tradition und auch Theologie als Teil dieser Tradition gewinnen ihre Aufgabe aus der in *Dei*

verbum genannten Funktion, die in den biblischen Schriften enthaltene Selbstmitteilung Gottes weiter zu tragen und die in Christus ihre höchste Verdichtung findende Begegnung mit Gott zu vermitteln. Dabei zielen weder die Selbstmitteilung Gottes im Allgemeinen noch das Christusereignis im Besonderen letztlich auf einen Inhalt, sondern auf personale Begegnung, die Menschen und kulturelle Wirklichkeit zu verwandeln vermag. Dies bedeutet nun auch, dass die Überlieferung ihre Legitimierung nicht in sich selbst findet, etwa durch Sicherstellung einer immer gleichen Gestalt. Vielmehr erhält sie diese erst dort, wo Menschen mittels des „Objektiven“ der Tradition zu einer subjektiven Aneignung finden und wo diese die Möglichkeit schafft, dass sich eine „Gleichzeitigkeit“ zwischen dem geschichtlichen Christusereignis und der späteren gläubigen Rezeption je neu ereignen kann (vgl. Neri 2023).

Dabei eignet diesem Verständnis von Überlieferung ein kulturkritisches Moment: Dem Nahekommen Gottes in Christus ist der Charakter der Erlösung eingeschrieben. In den konkreten Worten und Handlungen der Reich-Gottes-Botschaft zeigt sich dieses kulturkritische Moment in der Parteinahme für die Armen und Marginalisierten, was gleichzeitig ein Aufdecken konkreter Macht- und Unrechtstrukturen impliziert. Es wird sichtbar in der Eröffnung von neuen Handlungsmöglichkeiten, die gleichzeitig den Blick darauf richten, was diese vorher eingeschränkt und verstellt hat.

Ereignet sich das Reich Gottes dergestalt im Konkreten und damit Geschichtlich-Kulturellen, so ist wiederum nicht absolut, überzeitlich oder auch prospektiv zu bestimmen, was die Erlösung des Reiches bedeutet. Mit Franz Schupp ist die in Christus ergangene Erlösung denn auch weniger als ein fixierbarer Inhalt, denn als ein formales Prinzip zu fassen: Wird in der in Christus ergangenen Erlösung angesichts einer gebrochenen Gegenwart so etwas wie Ganzheit, Heilsein, Identität vermittelt, so ist diese Ganzheit eben nicht inhaltlich festzuschreiben.

„Wenn man es theologisch ausdrückt, so muß man sagen, daß die Vermittlung als Ermöglichung der Ganzheit kein Inhalt, sondern ein Prinzip ist. Das jeweils Vermittelte ist nie die Ganzheit, die als solche ein eschatologischer Begriff ist. [...] Der Mittlerbegriff der Christologie kann und darf sich daher der Vorläufigkeit nicht entziehen.“ (Schupp 2003, 128)

Dies wiederum verweist Erlösung auf die Offenheit der Geschichte und das, was je geschichtlich kulturell als nicht-ganz, un-heil, nicht-identisch erfahren wird. Damit ist aber auch – auf wiederum formale Weise – die Aufgabe der Tradition umrissen: Sie gewinnt ihre Normativität, insofern sie

die im Nahekommen Gottes sich ereignende Ganzheit in den unterschiedlichen geschichtlich-kulturellen Bedingungen je neu zu vermitteln vermag – und dabei gleichzeitig das Nicht-Ganze, Un-Heile am konkreten Leben und den jeweiligen geschichtlich-kulturellen Bedingungen aufzudecken in der Lage ist.

Suche nach Ganzheit, nach Identität, die immer ausständig bleibt

Hier wiederum gibt es Resonanzen zwischen einem christlichen Erlösungsverständnis und Reflexionen um das „Wozu“ von Kultur. Denn Kultur und Kulturwandel wird, so etwa Kristeva, gerade angetrieben von der Suche des Subjekts nach Ganzheit, nach Identität, die es gleichwohl nie erreicht. Damit wäre die Einheit von Tradition und auch Theologiegeschichte nun eine, die in einer kulturtheoretisch argumentierten Perspektive dem Kulturellen insgesamt zu unterstellen ist: Sie ist in der Suche des Subjekts nach Ganzheit, nach Identität zu situieren, die, wo sie vermittelt wird, dennoch ausständig bleibt. Dass der christlichen Überlieferung die Suche nach Ganzheit nicht nur implizit, sondern explizit eingeschrieben ist, weist der Theologie im Zusammenspiel mit den Kulturwissenschaften zum einen die Aufgabe zu, diese Suche nach Ganzheit offenzuhalten, auf ihrer Sinnhaftigkeit zu beharren und diese zu argumentieren. Andererseits vermag sie Ressourcen zur Verfügung zu stellen und (kulturwissenschaftlich anschlussfähig) aufzuschließen, die Kristeva für die Suche nach einer neuen Humanität für das 21. Jahrhundert einfordert. Dabei ist Theologie auch umgekehrt in ihrer soteriologischen Perspektive darauf verwiesen, die nichtchristlichen und auch nichtreligiösen kulturellen Zeugnisse eben in dieser Suche nach Ganzheit wahrzunehmen und als relevant für sich selbst zu begreifen.

Deutlich ist hier festzuhalten: Diese Funktion des Aufzeigens von Un-Heilem und der Vermittlung von Ganzheit kommt weder der kulturellen Produktion insgesamt noch den Zeugnissen der christlichen Überlieferung in ihrer wechsellvollen Produktions- und Rezeptionsgeschichte, in ihren Verstrickungen in politische und pastorale Macht, in ihrer Verbindung mit Prozessen der Marginalisierung und Gewaltausübung *per se* zu. Allerdings bedeutet selbst eine offensichtliche Unrechtsgeschichte noch nicht, dass die jeweiligen Texte dem Vergessen anheimgegeben werden müssen, geben sie doch unter Umständen auch *ex negativo* Aufschluss über die Gefährdungen des Menschlichen und seine Verstrickungen, die die Tradition (Erb-)Sünde genannt hat. Die Auseinandersetzung mit kulturellen Zeug-

nissen und Reflexionen, die nicht der eigenen Tradition angehören, ist für die Theologie dabei auch deshalb unabdingbar, um die blinden Flecken des Eigenen aufzuspüren.

In ihrer Gesamtheit sind der christlichen Tradition und auch der theologischen Beschäftigung mit ihr die formalen Kriterien eingeschrieben, die sie von der Reich Gottes-Botschaft gewinnt: dass das Denken ausständiger Einheit von den Marginalisierten her erfolgen muss; dass das Wahrnehmen der Verletzlichkeit des jeweils Anderen auch dessen Unverfügbarkeit sichtbar macht, ist der Andere doch gerade in seiner Verletzlichkeit Sakrament (Mt 25, 31–46). Schließlich hält die Überlieferung als Gesamte daran fest, dass die neuen Möglichkeiten, die sich in den Versuchsräumen des Geschichtlichen eröffnen, den Charakter der Gabe haben. Als von Gott geschenkte Möglichkeiten sind diese, wo sie ergriffen werden, gleichzeitig mit einer Sinnperspektive ausgestattet: Sie sind antizipierte eschatologische Wirklichkeit – eine stets Fragment bleibende Realisierung dessen, was von Gott her verheißen ist (vgl. Schupp 2003, 129).

Was bedeutet das nun schlussendlich für die Disziplin der Theologiegeschichte? Sie lässt sich nicht mehr in einer Weise betreiben, die die Zeugnisse der christlichen Überlieferung in die Teleologie einer fortschreitenden Heilsgeschichte integriert. Diese Form der Geschichtsschreibung ist nicht nur durch die Katastrophen des 20. Jahrhunderts desavouiert. Sie ist auch insofern fragwürdig, als das biblische Geschichtskonzept, in dem sich Offenbarung ereignet, eben nicht linear ist. Aufgespannt zwischen erhoffter Vergangenheit und erinnelter Zukunft (vgl. Ebach 1986, bes. 16–47) gewinnt Geschichte ihren Zusammenhang nicht durch den Gedanken linearen Fortschritts, sondern durch die je neue Vermittlung des Transzendenten, Gottes, in die Geschichte hinein. Dies bedeutet ebenso Kritik am Bestehenden wie Eröffnen neuer Lebensmöglichkeiten – und beides ist gebunden an die überkommenen Ausdrucksmöglichkeiten, die mit den Begriffen „Kultur“ oder, spezifischer, „Tradition“ zusammengefasst werden. Die systematisch-theologische Beschäftigung mit dem theologiegeschichtlichen Material findet ihr Ziel so nicht in der einen großen Erzählung, die alles zu integrieren vermag. Vielmehr kann sie nur als Vielzahl von Geschichten erzählt werden, die die Menschen unterstützen im Erzählen ihrer eigenen Geschichten, die ihnen eine je vorläufige Identität und eine Orientierung hin auf ein gutes Leben ermöglichen.⁴ Ihren Zusammenhang gewinnen diese Geschichten durch eine gemeinsame Suche und im Festhalten an der Hoffnung, dass diese nicht ins Leere läuft.

⁴ Dies ist angelehnt an ein Konzept narrativer Identität, wie es Paul Ricoeur vorstellt in *Das Selbst als ein Anderer* (1996).

Literatur

- Auga, Ulrike / Guðmarsdóttir, Sigríður / Knauss, Stefanie / Martínez Cano, Silvia (Hg.) (2014), *Widerstand und Visionen – der Beitrag postkolonialer, postsäkularer und queerer Theorie zu Theologie und Religionswissenschaften*, Leuven: Peeters (Jahrbuch der ESWTR 22).
- Bachmann-Medick, Doris (2014), *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 5. Aufl.
- Baßler, Moritz (Hg.) (2001), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Mit Beiträgen von Stephen Greenblatt, Louis Montrose u. a., 2. aktual. Aufl., Tübingen/Basel: Francke.
- Certeau, Michel de (2013), *La Fable mystique. XVIe–XVIIe siècle II*. Édition établie et présentée par Luce Giard, Paris: Gallimard.
- Congar, Yves (1965) [frz. 1960], *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. 1, Mainz: Grünewald.
- Ebach, Jürgen (1986), *Ursprung und Ziel. Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener*.
- Eckholt, Margit (2002), *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Gadamer, Hans-Georg (2007) [1960], *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Berlin: Akademie-Verlag (Gesammelte Werke 1 u. 2).
- Gebara, Ivone (1999), *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Gruber, Judith (2013), *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als Theologische Ressource*, Stuttgart: Kohlhammer (ReligionsKulturen 12).
- Hoff, Gregor Maria (2022), *Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Honneth, Axel (2015), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1. Aufl. (erweit. Ausgabe).
- Jannidis, Fotis / Lauer, Gerhard / Martínez, Matías / Winko, Simone (Hg.) (2008), *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen: Niemeyer.
- Kasper, Walter (1967), *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München: Kösel.
- Keller, Catherine / Nausner, Michael / Rivera, Mayra (2004), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis/Missouri: Chalice Press.
- Kreuzer, Ansgar (2017), *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Kristeva, Julia (1999) [frz. 1974], *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kristeva, Julia (2012), *Prinzipien für den Humanismus des 21. Jahrhunderts*, *Communio* 41, 476–480.
- Kristeva, Julia (2014) [ital. 2006], *Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben*, Gießen: Psychosozial-Verlag.

Kutzer, Mirja (2006), *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis*, Regensburg: Pustet (ratio fidei 30).

Kutzer, Mirja (2010), *Die dogmatische Rezeption der Theologie der Befreiung. Desiderate und Zukunftsperspektiven*, in: Prüller-Jagenteufel, Gunter u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, Aachen: Mainz (Concordia. Reihe Monographien 51), 184–194.

Kutzer, Mirja (2023), *TextKörper. Heilige Texte als Räume subjektiver Erfahrung*, in: dies. / Müllner, Ilse / Reese-Schnitker, Annegret (Hg.), *Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 179–199.

Kutzer, Mirja / Müllner, Ilse / Reese-Schnitker, Annegret (Hg.) (2023), *Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer.

Lerch, Magnus (2021), *Kreativität des Christentums – Kontingenz der Geschichte. Was katholische Theologie von Troeltschs ‚Wesensschrift‘ lernen kann*, in: Voigt, Friedemann (Hg.), *Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt*, Berlin/Boston: De Gruyter, 129–148.

Moebius, Stephan (Hg.) (2011), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden: Transcript, 2. erw. u. aktual. Aufl.

Müller-Funk, Wolfgang (2021), *Kulturtheorie. Einführung in die Schlüsseltexte der Kulturwissenschaften*, Tübingen: VERLAG: 3. aktual. u. erw. Aufl.

Nehring, Andreas / Tievesch, Simon (Hg.) (2013), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart: Kohlhammer (ReligionsKulturen 11).

Nehring, Andreas / Wiesgickl, Simon (Hg.) (2018), *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart: Kohlhammer.

Neri, Marcello (2023), *Und er schrieb kein einziges Wort ... Ereignis – Sprache – Schrift zwischen Legitimität und Autorität*, in: Kutzer, Mirja / Müllner, Ilse / Reese-Schnitker, Annegret (Hg.), *Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 116–128.

Nüssel, Friederike (2004), *Theologiegeschichte. Die geschichtliche Realisierung des Themas der Theologie*, in: Kinzig, Wolfram / Leppin, Volker / Wartenberg, Günther (Hg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), 203–228.

Reckwitz, Andreas (2000), *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Ricœur, Paul (1990) [frz. 1989], *Liebe und Gerechtigkeit – Amour et justice* (1989), Tübingen: Mohr-Siebeck.

Ricœur, Paul (1991) [frz. 1985], *Zeit und Erzählung, Die erzählte Zeit*, Bd. 3, München: Fink (Übergänge 18/3).

Ricœur, Paul (1996) [frz. 1990], *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink (Übergänge 26).

Ricœur, Paul (2002) [frz. 1960], *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br./München: Alber.

Ricoeur, Paul (2008) [frz. 1977], Hermeneutik der Idee der Offenbarung, in: ders., An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion. Hg., übers. u. mit einem Nachw. vers. von Veronika Hoffmann, Freiburg i. Br./München: Alber, 41–83.

Ritter, Adolf Martin (1999), Vorwort, in: Andresen, Carl u. a. (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Bd.1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. überarb. u. erg. Aufl., XIII–XXXVIII.

Sander, Hans Joachim (2019), Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern: Matthias Grünewald (Glaubensräume – Topologische Dogmatik 1).

Schiller, Friedrich (1789), Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte. Eine akademische Antrittsrede, https://de.wikisource.org/wiki/Was_heißt_und_zu_welchem_Ende_studiert_man_Universalgeschichte%3F [31.03.2023].

Schupp, Franz (1974), Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf: Patmos.

Schupp, Franz (2003), Vermittlung im Fragment – Überlegungen zur Christologie, in: Raberger, Walter / Sauer, Hanjo (Hg.), Vermittlung im Fragment. Franz Schupp als Lehrer der Theologie, Regensburg: Pustet, 118–159.

Seewald, Michael (2018), Einführung in die Systematische Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sieder, Reinhard (2004), Die Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften, Wien: Turia+Kant.

Silber, Stephan (2021), Postkoloniale Theologien. Eine Einführung, Tübingen: Narr.

Starbatty, Joachim / Hilberath, Bernd Jochen (2002), Neue Wege des Verstehens. Hans-Georg Gadamer und die Theologie, Herder Korrespondenz 56, 636–641.

Tamayo, Juan José (2020) [span. 2017], Theologien des Südens. Dekolonisierung als neues Paradigma, Freiburg i. Br. u. a.: Herder (Theologien der Welt 7).

Tillich, Paul (2009), Systematische Theologie I–II, hg. v. Christian Danz, Berlin/Boston: De Gruyter, 9. Aufl.

Trawöger, Sibylle (2019), Ästhetik des Performativen und Kontemplation, Paderborn: Schöningh.

Wolf, Hubert (2002), Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie, in: Kinzig, Wolfram / Leppin, Volker / Wartenberg, Günter (Hg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), 53–65.

Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“ vom 18. November 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbun_ge.html [12.12.2022].

Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Kirche in der Welt von Heute „Gaudium et spes“ vom 7. Dezember 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html [12.12.2022].