

# Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft

Von George Lindbeck

## 1. Einleitung

Das Thema, mit dem sich der folgende Beitrag befaßt, ist die Notwendigkeit und Möglichkeit, in einem postkritischen Kontext jenes Grundmuster von Lektüre und Gebrauch der Bibel wiederzugewinnen, das von der Frühzeit der Kirche bis weit ins 17. Jahrhundert vorherrschte. Diese Hermeneutik verlieh der Bibel ein konsens- und gemeinschaftsbildendes Potential, das immer wieder verwirklicht wurde, aber an dem es in neuerer Zeit sehr gefehlt hat. Sie brachte Interpretationen hervor, die sich von denen der modernen Bibelwissenschaft zwar unterscheiden, aber ihnen nicht notwendigerweise widersprechen. Ihr Hauptfeind war der rationalistische und empiristische Literalsinn der Moderne, ihr Ende fand vor dem Einsetzen der historisch-kritischen Forschung im 18. Jahrhundert statt, und in den letzten zwei Jahrhunderten ist sie eher mißverstanden denn abgelehnt worden. So ist eine Neuaufnahme dieser Hermeneutik in unserer postmodernen Zeit vielleicht möglich; ihr konsens- und gemeinschaftsbildendes Potential ist auf jeden Fall nötig.

Diese Notwendigkeit tritt besonders deutlich an den Tag, wenn man den gegenwärtigen Zustand des „sensus fidelium“ in den meisten großen christlichen Glaubensgemeinschaften betrachtet. Ein Gemeinschaftsgefühl für das, was christlich bzw. nicht christlich ist, scheint immer mehr im Schwinden begriffen zu sein. Die orthodoxen Ostkirchen stellen vielleicht teilweise eine Ausnahme dar, aber auch ihr Gemeinschaftsgefühl wird durch moderne Entwicklungen angegriffen. Mit dem Abschwächen ethnischer, kultureller und religiöser Traditionen zerfällt der Konsens, und die Autorität der Gemeinschaft nimmt ab. Die [46] öffentliche Meinung muß manipuliert werden, um Zustimmung zu erlangen; aber die öffentliche Meinung ist in der Kirche wie auch anderswo pluralisiert und polarisiert. (Ich benutze den Begriff „öffentliche Meinung“ im Sinne dessen, was Meinungsumfragen ermitteln; der „sensus fidelium“ hingegen besteht letztlich aus den Überzeugungen, die „Kernchristen“ – um die Terminologie Joseph Fichters zu übernehmen – in Krisenzeiten in sich entdecken und für die sie zu sterben bereit wären.) Auch in einzelnen Kirchengemeinden wird es schwer oder unmöglich, gemeinsame Ansichten über das, was wesentlich bzw. unwesentlich ist, zu entdecken oder zu entwickeln. Die Kenntnis der Bibel (die durch allgemeine Kultur und Volkstum, Sprichwörter, Katechese und Liturgie vermittelt wird) nimmt immer mehr ab. Der Gebrauch der Hl. Schrift hat keinen Platz im Leben der Menschen, so daß sie eine nur geringe Wirkung hat, wenn sie sie tatsächlich lesen oder hören. Vielleicht ist dies der Grund dafür, daß die Einführung der Volkssprache und das größere Gewicht, das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Schrift erneut zugemessen wird, wenig dazu beigetragen haben, den „sensus fidelium“ der römisch-katholischen Kirche mehr von der Bibel her zu durchdringen. Noch schwerwiegender ist das Fehlen einer allgemein verständlichen und eindeutig christlichen Sprache, in der Meinungsunterschiede erörtert und Streitfragen diskutiert werden können. So kann man sich auch dann, wenn er eigentlich – wie in demokratischen Gesellschaften – eine größere Rolle spielt, weniger auf den „sensus fidelium“ verlassen. Wenn das, was im folgenden ausgeführt wird, zutrifft, hängt die Krise mit dem Verlust des einst klassischen hermeneutischen Rahmens zusammen.

Ganz gleich wie die Ursachen diagnostiziert werden, wird kaum jemand die Notwendigkeit einer besseren und tieferen Bibelkenntnis leugnen. Auf diese Notwendigkeit werde ich zurückkommen, wieweil das Schwergewicht meiner Ausführungen auf dem Nutzen der

klassischen Hermeneutik in der Vergangenheit und gegebenenfalls auch in der Gegenwart liegt. Um es knapp und fachlich auszudrücken, geht es um folgende Frage: Inwiefern kann die Bibel heutzutage gewinnbringend als ein kanonisch und narrativ einheitliches, auf sich selbst bezogenes und [47] sich selbst auslegendes Ganzes aufgenommen werden, ein Ganzes, das Jesus Christus zum Mittelpunkt hat und die Geschichte des Umgangs des Dreieinigen Gottes mit seinem Volk und seiner Schöpfung in einer Art und Weise, die typologisch (aber zumindest in der Meinung der Reformatoren nicht allegorisch) auf die Gegenwart anwendbar ist? Ich werde dabei ausführlich auf die Vergangenheit zurückkommen, weil ein Verständnis der historischen Rolle dieser Interpretations- und Benutzungsweise der Schrift das beste Argument für ihre Notwendigkeit und ihre mögliche Anwendung in der Gegenwart bietet.<sup>1</sup> Zunächst werde ich die Ursprünge des klassischen hermeneutischen Musters und die Bedingungen, die einen biblisch geprägten und gemeinschaftsvereinigenden „sensus fidelium“ am meisten förderten. Im zweiten, dritten und vierten Teil werde ich mich der Reihe nach mit dem Zerfall dieses Musters, der gegenwärtigen Situation und den Zukunftsaussichten befassen.

Die in diesem Beitrag vertretene Analyse ist – wie ich hoffe – relativ konfessionsunabhängig, obwohl das Plädoyer für die wichtige Rolle bibelkundiger Laien für eine gesunde Kirche eindeutig vom Erbe der Reformation geprägt ist. Vielleicht werden auch Katholiken inzwischen diesem Standpunkt beipflichten können; sollte dies nicht der Fall sein, sind sie von einem reformatorischen Standpunkt her gesehen weiterhin reformbedürftig. Das soll jedoch kein Selbstlob sein: In dieser Hinsicht und auf vielen anderen Gebieten sind die heutigen Protestanten, nicht zuletzt die Lutheraner, ebenso reformbedürftig wie die Katholiken.

## 2. Die klassische Hermeneutik: Prämoderne Bibelauslegung

In der Frühzeit unterschieden sich Kirche und Synagoge – um bekannte Tatsachen hier zu wiederholen – nicht durch einen unterschiedlichen Kanon, sondern durch unterschiedliche Auslegungsmethoden. Die Christen lasen die Bibel, die sie mit den Juden gemeinsam hatten, im Licht der zunächst mündlich überlieferten Erzählungen über den gekreuzigten und auferstandenen Messias, in dessen Namen sie beteten und in dessen Leib sie durch Taufe und Eucharistie eingegliedert wurden. Für sie war Jesus Höhepunkt und Erfüllung der Geschichte Israels. Mit ihm verbunden, wurden auch Nichtjuden Mitglieder des erweiterten Gottesvolks, Mitbürger, wie es im Epheserbrief heißt, der Gemeinde Israels. Die Geschichte Israels wurde ihre Geschichte, die Bibel der Juden wurde ihre Bibel, die ihnen nicht einfach als Quelle von Geboten und Wahrheiten, sondern als Rahmen für die Interpretation der gesamten Wirklichkeit diente. Sie benutzten typologische und – weniger grundlegend – allegorische Techniken, die aus ihrer jüdischen und griechischen Umgebung stammten, um die kanonisch festgelegten Worte auf ihre sich stets verändernde Situation anzuwenden.

---

<sup>1</sup> Die Arbeit meines Kollegen Hans Frei, vor allem sein Werk *Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven 1974) hat mein Denken über diese Fragen einschlägig geprägt, aber auch anderen Kollegen verdanke ich viele Anregungen: David Kelsey und Brevard Childs sowie allen, die ausgehend von Henri de Lubac und Jean Daniélou zu einem besseren Verständnis der Funktionen der Typologie in der patristischen und der mittelalterlichen Exegese beigetragen haben.

Da es sich bei diesem Aufsatz in der vorliegenden Fassung nicht um eine wissenschaftliche Abhandlung, sondern lediglich um ein Nachdenken aus reformatorischer Sicht über die Rolle der Bibel und ihre Interpretation im Leben der Kirche handelt, habe ich mir erlaubt, auf ausführliche Fußnoten zu verzichten. Genauere Angaben über die Quellen meiner Überlegungen zu diesen Fragen finden sich in meinem Buch *The Nature of Doctrine* (Philadelphia 1984); bei den sonst ohne nähere Angabe benutzten Quellen gehe ich davon aus, daß sie genügend bekannt sind und keiner näheren Quellenangabe bedürfen.

Im Lauf der Zeit entstanden eine explizite Glaubensregel und ein erweiterter Kanon. Die beiden Entwicklungen waren zeitgleich und miteinander verbunden. Die Glaubensregel artikulierte in ihren verschiedenen Versionen die liturgisch eingebettete christologische und trinitarische Interpretation der hebräischen Schriften; und die Wahl bestimmter Schriften aus der Vielzahl derer, die damals im Umlauf waren, die einen apostolischen Status für sich beanspruchten, beruhte auf ihrer Nützlichkeit im Kontext des „sensus fidelium“, der von dieser impliziten oder expliziten Glaubensregel geprägt war. (Es ist besonders zu erwähnen, daß sich der Nutzen und daher die Bedeutung des Textes nach der Situation der Entstehung des Kanons und nicht nach irgendeiner historisch rekonstruierten mutmaßlichen ursprünglichen Situation richtete.) So war eine bestimmte Deutung der Schrift (nämlich als christozentrisches, narrativ und typologisch einheitliches Ganzes in Übereinstimmung mit der trinitari-[49]schen Glaubensregel) bei der Festlegung des christlichen Kanons konstitutiv und scheint eine Autorität zu besitzen, die sich nicht von der der Bibel selbst trennen läßt. Die Bibel anders zu lesen heißt, sie nicht als Hl. Schrift, sondern in derselben Weise wie irgendein anderes Buch zu lesen; etwa vergleichbar mit einer Lektüre von Homers „Odyssee“ zu philologischen oder historischen Zwecken, die zur Folge hat, daß das Gedicht zu etwas anderem als einem Epos wird.

Im Licht dieser Wechselbeziehung zwischen Kanon, Hermeneutik und „sensus fidelium“ scheinen die Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten über die Frage, ob die Schrift der Kirche vorausging oder umgekehrt, ohne Bedeutung zu sein. Die in der oben angeführten Weise gedeuteten Schriften Israels waren für die Gemeinschaften bestimmend, die einen erweiterten Kanon hervorbrachten, um ihre eigene Identität gegenüber gnostischen, markionitischen und anderen Gruppen, die sich christlich nannten, zu festigen. Als historische Entwicklung betrachtet, bestand das, was wir jetzt als die katholische Kirche der ersten Jahrhunderte bezeichnen, aus jenen christlichen Gruppen (zu manchen Zeiten und an manchen Orten vielleicht nur einer kleinen Minderheit), denen die christologisch gedeutete hebräische Bibel von besonderer Bedeutung war. (Die Donatisten des 4. Jahrhunderts stellten vielleicht die erste größere schismatische Bewegung dar, die die katholische Ehrfurcht gegenüber dem Alten Testament bewahrten.) Obwohl diese alttestamentlich orientierten Kirchen bald überwiegend aus nichtjüdischen Mitgliedern bestanden, entwickelte sich unter den Christen ein Zugehörigkeitsgefühl zu einem einzigen Volk, das dem jüdischen analog war. Ihre weitverstreuten Gemeinden wurden mit Banden gegenseitiger Hilfe, der Verantwortung füreinander sowie der Offenheit für brüderliche Zurechtweisung zusammengehalten. Aus diesem Grund war es ihnen möglich, bei der Entwicklung nicht nur von übereinstimmenden Versionen einer einzigen Glaubensregel und eines gemeinsamen erweiterten Kanons, sondern auch von untereinander übereinstimmenden – [50] wenn auch nicht uniformen – Mustern und Strukturen auf dem Gebiet der Seelsorge, der Liturgie und der Disziplin zusammenzuarbeiten. Ein großflächiges, flexibles, aber verlässliches Netz sich gegenseitig unterstützender Gemeinden breitete sich im ganzen Mittelmeerraum aus. Es ist nicht verwunderlich, daß diese Gemeinden sich gegenüber anderen Gruppierungen, die einen Anspruch auf die Bezeichnung katholisch erhoben (die Markioniten und andere Gemeinschaften behaupteten, sie allein seien die wahre katholische Kirche), durchsetzen konnten. Ihre Schriften und kein anderer Kanon bildeten die Grundlage der christlichen Bibel; in diesem Sinn geht die Kirche der Bibel voraus. Andererseits war es die Schrift – zunächst die christologisch gedeutete hebräische Schrift –, die die Kraft besaß, einen Konsens herzustellen und Gemeinschaften und Institutionen entstehen zu lassen, die es ermöglichten, daß diese Gemeinden die Vorherrschaft errangen und folglich die katholische Kirche bildeten. Es scheint nicht weithergeholt zu sein, wenn man behauptet, daß es die Bibel war, die das Reich eroberte, und zwar ungeachtet der üblichen Gesetze, die das Gewicht einer Gruppe innerhalb der Gesellschaft bestimmen, d.h. trotz Verfolgung, ohne Gewalt und ohne besondere wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle oder ethnische Unterstützung. Andere Texte – z. B. der Koran und die buddhistischen Schriften – haben in anderen

Umgebungen auch große Gemeinschaften über ethnische Grenzen hinaus entstehen lassen und aufrechterhalten, doch geschah dies nie in vergleichbarer Weise ohne Unterstützung von außen. So scheint die Vorrangstellung der Bibel gegenüber der Kirche zumindest plausibel zu sein. Es ist jedoch nicht nötig, sich für die eine oder andere Vorrangstellung zu entscheiden: Vielmehr sollte man von einer Koinhärenz von Bibel und Kirche, von einer Wechselseitigkeit, bei der die eine die andere bedingt, ausgehen. Außerdem war es die Kirche als „sensus fide-  
lium“ und nicht als eine getrennte, institutionalisierte lehramtliche Autorität, die dabei eine ausschlaggebende Rolle spielte. Jene Schriften, die sich im tatsächlichen Gebrauch unter den Gläubigen als nützlich erwiesen, wurden in den Kanon aufgenommen.

Der Kanon ist nun für alle, die an die eschatologische Endgültigkeit des Wirkens Jesu Christi glauben, nicht mehr erweiterbar. [51] Das Gewicht hat sich sozusagen verlagert. Die Kirche – sei es als institutionalisiertes Lehramt oder als Glaubenssinn der Gläubigen – prägt die Schrift nicht mehr, sondern wird von ihr geprägt. Dennoch ist die gemeinschaftsbildende Rolle der Bibel selbstverständlich nicht gemeinschaftsunabhängig. Sie trägt nur dann zum Bau der „ecclesia“ bei, wenn sie gemäß einer gemeinschaftsbildenden Hermeneutik gemeinsam ausgelegt wird. Über lange Jahrhunderte hinweg blieb eine solche Hermeneutik die *klassische*.

Wie sich im Mittelalter zeigte, kann die klassisch interpretierte Bibel die gemeinschaftliche und persönliche Identität auch dann prägen, wenn die meisten Laien (im Gegensatz zur Situation in der Urkirche) nicht lesen und schreiben können. Die Laien lernten die wesentlichen Umrisse und Episoden des biblischen Geschehens durch Liturgie, Katechese und gelegentliche Predigten kennen. Dieses Geschehen definierte für sie die wahrhaft wirkliche Welt und prägte ihre eigene Wirklichkeit, wie die Produkte der volkstümlichen Phantasie – Gemälde, Skulpturen und Mysterienspiele bis hin zu Flüchen und Sprichwörtern – zeigen. Das Durchdringungsein des Alltagslebens von der Bibel beschränkte sich auch nicht auf die Phantasie. Als z. B. Karl der Große sich typologisch als ein christlicher König David sah, der als Herrscher über das Gottesvolk eingesetzt war, stellte dies keine leere Metapher dar, sondern eine Trope, die die Geschichte veränderte. Die außergewöhnliche Einheit der abendländischen Kultur im Mittelalter – eine weit größere, als dies heutzutage der Fall ist – wäre ohne die Entwicklung von Institutionen wie dem Papsttum und dem Heiligen Römischen Reich unmöglich gewesen, aber sie beruhte in erster Linie auf der wirklichkeitsdefinierenden Macht eines einzigen überragenden Textes, nämlich der Bibel in ihrer klassischen Interpretation.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Bibel auch in grober Weise falsch interpretiert wurde: die klassische Hermeneutik bietet keine Garantie für eine treue christliche Auslegung. Abweichungen auf dem Gebiet der Frömmigkeit, der Theologie und der kirchlichen Strukturen können als seit unvordenklichen Zeiten bestehende christliche Traditionen behandelt und nach rückwärts in die Bibel oder die Urkirche hineinprojiziert werden, wie [52] es z. B. im Falle der Konstantinischen Schenkung geschah. Verfolgung und Inquisition wurden biblisch legitimiert. Auch jene, die persönlich aus selbstlosen christlichen Motiven handelten und sogar dafür ein Kreuz auf sich nahmen, blieben nicht gegen solche Verzerrungen der biblischen Botschaft gefeit: Der heilige Bernhard von Clairvaux z.B. rief in seinen Predigten zu jenem Zweiten Kreuzzug auf, der die ersten großen antisemitischen Pogrome entfesselte. (Man muß hier sofort hinzufügen, daß solche Verfälschungen sich nicht auf das Mittelalter beschränkten: Luther verfaßte einige der peinlichsten Hetzschriften gegen die Juden, die es jemals gegeben hat.) Dennoch läßt sich die innerhalb des klassischen Rahmens interpretierte Bibel auch dann nicht dauerhaft eigennützig falsch auslegen, wenn dies im Interesse einer Gemeinschaft ist. Die zentrale Rolle der Jesusgeschichten und die typologische Anwendung (gemäß 1 Kor 10) auf die zeitgenössische Kirche der alttestamentlichen Erzählungen über den Zorn wie auch die Barmherzigkeit Gottes gegenüber seinem ständig untreuen Volk funktionieren als Korrektiv bei jeder gemeinschaftlichen Auslegung. Jene, die von der Gemeinschaft

autorisierte Fehlinterpretationen anprangern, werden durch das Beispiel der Propheten, Jesu und der Apostel ermahnt, der Gemeinschaft treu zu bleiben und, wie Paulus nach dem Bericht der Apostelgeschichte ausdrücklich sagt, ihre Vorsteher auch dann nicht zu schmähen, wenn diese ungläubige Hohepriester sind (Apg 23, 5). Eine wirksamere Strategie zur Aufrechterhaltung der Einheit bei allen Meinungsverschiedenheiten läßt sich schwer vorstellen.

Diese Strategie versagte zur Zeit der Reformation. Wie die frühen Christen aus der Synagoge hinausgeworfen wurden, obwohl sie gern darin geblieben wären, so wurden Luther und seine Gefährten von Rom exkommuniziert. Diese Parallele hinkt zwar etwas – nicht zuletzt, weil die Sprache Luthers in bezug auf den Papst den paulinischen Rat in Apg. 23, 5 nicht befolgt –, doch geht es uns hier nicht um eine Untersuchung der geteilten Schuld am Schisma, sondern um die einigende Rolle der Schrift während der Reformationszeit. Selbstverständlich kommt diese Rolle hauptsächlich auf protestantischer Seite zum Vorschein; die katholischerseits durchgeführte Reform war zwar groß, aber [53] sie beruhte eher auf geläuterter Tradition als unmittelbar auf der Schrift.

Im 16. und im frühen 17. Jahrhundert kommt die konsens- und gemeinschaftsbildende Kraft eines biblisch durchdrungenen „sensus fidelium“ bei den Reformierten mehr als bei den Lutheranern zum Tragen. An der Spitze der Reformierten stand eine Geistlichkeit, die den höchsten Bildungsstand der ganzen Christenheit besaß, und sie sprachen vor allem den des Lesens und Schreibens kundigen Handwerker sowie den aufstrebenden Mittelstand an; zugleich stellten sie aber auch eine umfassende Volksbewegung dar, die z. B. in einer verarmten, ländlichen Gegend wie Schottland auch die Bauern und die Adligen mitreißen konnte. Ihre Kirchen waren zwischen Ungarn und Neuengland verstreut und befanden sich in höchst unterschiedlichen Situationen, dennoch bildeten sie eine selbstbewußt geeinte Gemeinschaft, die ausschließlich durch eine gemeinsame Einstellung zu der Schrift verbunden war. Sie besaßen weder übergreifende Strukturen, die alle Reformierten umfaßten, noch eine Entsprechung des „Book of Common Prayer“ der Anglikaner, noch etwas mit dem einheitlichen Korpus von Bekenntnisschriften der Lutheraner Vergleichbares. Aber auch so bildeten sie eine einzige Interpretationsgemeinschaft, die zwar unterschiedlich ausgeprägt war, aber auch eine beständige Einheit aufwies.

Die Bibelauslegung der Reformierten orientierte sich im großen und ganzen am klassischen Muster: Sie deuten sie als die allumfassende Geschichte des Umgangs des Dreieinigen Gottes mit seinem Volk und seiner Welt in der Gegenwart wie auch der Vergangenheit. Obwohl sie die mittelalterliche aristotelische Beschränkung einer allegorischen Auslegung auf ein Minimum, die bereits bei Thomas weit gediehen war, weiterführten, waren sie keine Verfechter des Literalsinns in dessen modernen Ausprägung, da Typologie und typologische Anwendungen für sie eine entscheidende Rolle spielten. Durch endlose Predigten und das ständige Lesen der Schrift lernten die Laien in vielen Gemeinden die Bibel vom Buch Genesis bis zur Geheimen Offenbarung mit einer noch nie dagewesenen Gründlichkeit kennen, die es seither auch nicht mehr gegeben hat. Unter der Anleitung ihrer Prediger – man las die Bibel gemeinsam, nicht jeder für sich – durch-[54]forschten sie die Schrift auf der Suche sowohl nach Einzelheiten als auch nach allumfassenden Mustern, um ihr Leben und Denken dem Willen Gottes gehorsam gestalten zu können. Die Kommentare und die *Institutio* Calvins dienten bei der Bibelauslegung zwar als Leitlinien, beherrschten sie aber nicht; dennoch entwickelten sich ihre Theologie, Kirchenorganisation und Praxis innerhalb eines breiten Konsenses über mehrere Generationen hinweg in ähnlicher Richtung.

Einige Entwicklungen waren, wie die Reformierten selbst heute fast ausnahmslos zugeben, in hohem Maße fehlgeleitet. Eine Hauptschwierigkeit lag darin, daß sie sich mehr als andere Glaubensgemeinschaften der damals herrschenden Leidenschaft hingaben, in der Bibel ein

einziges, allumfassendes, unwandelbares Glaubenssystem suchen zu wollen. Ausgehend von ihren augustinischen Prämissen (die sie wiederum im großen und ganzen mit den Lutheranern und zumindest den jansenistischen Katholiken teilten), begingen sie den tödlichen Fehler einer Übersteigerung des augustinischen Ansatzes bis zur Lehre der individualistischen, supralapsaristischen doppelten Prädestination. Die sich daraus ergebenden furchtbaren Erlasse verdunkelten die Barmherzigkeit Gottes und unterminierten, wie die Lutheraner einwandten, die „sola gratia“- und „sola fide“-Lehren der Reformation. Darüber hinaus verarmten die Reformierten zunehmend hinsichtlich ihrer Riten – trotz des sakramentalen Realismus’ Calvins – nicht nur im Vergleich zu den Katholiken ihrer Tage, sondern auch zu den Lutheranern und zur Frühkirche. Aber sie kompensierten das Fehlen liturgischer Leitlinien (nicht nur hinsichtlich der Riten, sondern auch in bezug auf Perikopen) durch begrifflich disziplinierte Leser der Schrift, die sie inhaltlich gründlich kannten und geschickt anwenden konnten. Daraus schöpften sie eine Dynamik, die sie (wie David Lawson, ein römisch-katholischer Historiker, bemerkt hat) die Moderne in viel größerem Umfang als Katholiken, Lutheraner oder Anglikaner prägen ließ. Seit der Konstantinischen Wende bietet die Geschichte kein vergleichbares Beispiel der vereinigenden und gemeinschaftsbildenden Kraft eines biblisch durchdrungenen „sensus fidelium“.

Der Erfolg der Reformierten war räumlich und zeitlich be-[55]grenzt. Es gelang ihnen nicht, die reformierten Kirchen zu einen. Ihr rationalistischer (allerdings biblisch begründeter) anti-traditionalistischer Hang zu Lehrsystemen widersprach dem kirchlichen Traditionalismus der Anglikaner und auch der sakramentalen Traditionsverbundenheit der Lutheraner. Überdies wurde die flexiblere Hermeneutik des 16. Jahrhunderts (und erst recht der Frühkirche) im Laufe der Zeit durch Debatten über das vermeintlich alleingültige System der biblischen Lehre (am ausführlichsten in der „Westminster Confession“ und der „Formula Consensus Helvetica“ dargelegt) ersetzt. Die meisten Spaltungen im Protestantismus nach dem 16. Jahrhundert entstanden unter den Reformierten, wofür der Verlust des klassischen Interpretationsmusters weitgehend verantwortlich war. Dieser Verlust beschränkte sich allerdings nicht auf die Reformierten. – Hier erscheinen mir ein paar Bemerkungen über das Verschwinden des klassischen Interpretationsmusters in der ganzen abendländischen Christenheit angebracht.

### 3. Die Moderne: Verluste, aber auch Gewinne

Neuere Arbeiten über die Geschichte der Exegese<sup>2</sup> deuten an, daß der entscheidende Wandel in der Moderne in der Vernachlässigung des narrativen Sinns der Schrift liegt. In realistischen Erzählungen, wie sie in der Bibel enthalten sind, werden Identität und Charakter der handelnden Personen, um die es in erster Linie geht (d. h. Gott und die Menschen), durch die aufgezeich-[56]nete Interaktion von Intention und Umständen dargestellt. Dies ist das bevorzugte Mittel der Bibel, um den Lesern Mitteilungen über sich selbst, ihre Welt und ihren Gott zu machen. Definitionen von Wesen und Attributen sowie Beschreibungen innerer Erfahrungen

---

<sup>2</sup> Siehe bes. das in Anm. 1 erwähnte Werk von H. Frei. Mehr als viele andere mir bekannte theologische Kommentatoren dieser Entwicklungen ist H. Frei mit den ausführlichen Diskussionen vertraut, die vor allem seit Erich Auerbachs Werk, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern 1946, <sup>5</sup>1971) über die Logik und auch die literarischen Merkmale von narrativen Texten entfacht wurden; im Gegensatz zu den meisten Kommentatoren (z.B. P. Ricœur) hat er der Neigung widerstanden, eine allgemeine hermeneutische Theorie (manchmal sogar eine Anthropologie) narrativer Texte zu entwickeln, die dann auf die Bibel angewandt wird. Jeder Text sollte für sich interpretiert werden; die Bibel hat eine eigene Hermeneutik. Von dieser Überzeugung, für die Frei in seinem neueren Aufsatz, *The ‚Literal Reading‘ of Biblical Narrative in the Christian Tradition*, in: F. McConnell, (Hrsg.), *The Bible and the Narrative Tradition* (Oxford 1986) reichliche Beispiele angeführt, geht der vorliegende Aufsatz aus.

und Bewußtseinszuständen mögen vielleicht gelegentlich aus den biblischen Stoffen geschlossen werden können, aber wenn man sich in erster Linie auf diese Folgerungen verläßt, geht vieles von dem, was die Bibel über Gott und Menschen mitteilt, verloren. Ferner schwächt der Verlust des narrativen Sinns die Bindung, die den Kanon zusammenhält, und erschwert die typologische Verwendung der biblischen Geschichten zur Gestaltung der gemeinschaftlichen und persönlichen Identität der Christen heute. Schließlich verlieren die trinitarischen und christologischen Lehren ihre Funktion als Anweisungen zur Bibelauslegung (z. B. Christus ist im Licht der ganzen Bibel und die ganze Bibel im Licht Christi zu verstehen) und werden vor allem für Protestanten, die dem „sola scriptura“-Prinzip anhängen, zu zerbrechlichen und hermeneutisch nicht wirksamen Schlußfolgerungen aus dem Text. Wenn also der narrative Sinn vernachlässigt wird, bricht das ganze klassische Interpretationsmuster zusammen.

Anscheinend wurde der narrative Sinn deswegen vernachlässigt, weil er mißverstanden wurde: Er wurde in eine andere Art von Sinn verwandelt. Anstatt zu fragen, was die biblischen Erzählungen über Gott und die Menschen aussagen und wie sie bei der Gestaltung des Lebens und dem Verstehen der Wirklichkeit verwendet werden sollen, fragte man sich in erster Linie, ob sie über die von ihnen erzählten Ereignisse eine den Tatsachen entsprechende Berichterstattung darstellten. Der narrative Sinn der Geschichte wurde mit ihrem faktischen (d. h. wissenschaftlichen und historischen) Sinn vermennt und ging dadurch verloren.

Wie sich bald zeigen wird, blieb nicht das Interesse aller auf den faktischen Sinn gerichtet. Doch jene, die sich weiterhin dafür interessierten, teilten sich in zwei Lager: in Anhänger der Irrtumslosigkeit der Schrift und in Anhänger der historisch-kritischen Methode. Beide neigten zu der Überzeugung, daß Fakten (deren Definition den zur jeweiligen Zeit geltenden rationalen und empirischen Maßstäben unterliegt) die wichtigen Inhalte eines jeden Dokuments und vor allem des Buches aller Bücher, der Bibel, darstellen. Sie unterscheiden sich in bezug auf die wahrheitsgetreue Wiedergabe von Tatsachen im Text, bzw. auf einer allgemeineren Ebene über die Art und Weise, wie der faktische Sinn festzulegen sei. Die Anhänger der Irrtumslosigkeit neigten zu der festen Behauptung, daß alles, was unter Aufbietung aller Phantasie als eine faktische Behauptung aufgefaßt werden könnte, als eine solche interpretiert und als den Tatsachen entsprechend angenommen werden müsse. Die historisch-kritische Methode dagegen benutzte den Text als eine Datenquelle zur Rekonstruktion von (nach den zur Zeit allgemein gängigen, aber nie ganz beständigen Maßstäben gemessen) plausiblen Ausgangsergebnissen, -persönlichkeiten oder -situationen (z. B. des historischen Jesus). Zwischen diesen beiden Extremen gab es viele Abstufungen, aber für alle Beteiligten an den Auseinandersetzungen zwischen rigorosen Fundamentalisten und überskeptischen Liberalen war der narrative Sinn in den faktischen Sinn aufgegangen und somit verschwunden.

Eine Folge dieser Entwicklung zeigte sich darin, daß die Bibel selbst uninteressant zu werden drohte: Tatsachen lösen, selbst wenn es sich um Wunder handelt, nicht automatisch Teilnahme aus. Wenn manche Anhänger der Irrtumslosigkeit der Schrift behaupteten, es habe seit der neutestamentlichen Zeit keine Wunder mehr gegeben, bewirkten sie, daß die Wundergeschichten nicht mehr als auf die Gegenwart anwendbar erschienen. Es überrascht nicht, daß der Schriftsinn anderweitig gesucht wurde. Man meint ihr Sinn liege in ihren Aussagen über Glaubenserfahrungen oder über allgemeine Wahrheiten in bezug auf Menschlichkeit und Göttlichkeit, in der von ihr verkündeten Sittlichkeit oder in ihrer symbolischen oder mythologischen Bedeutung. Pietisten (und in ihrer Nachfolge romantische Schwärmer wie Schleiermacher und moderne Existentialisten wie Bultmann) betonten die Glaubenserfahrung; Rationalisten, ob orthodox oder unorthodox, legten Wert auf allgemeine Wahrheiten; Denker der Aufklärung wie Kant hoben die Sittlichkeit hervor; und diejenigen, welche nicht mehr an die Irrtumslosigkeit glaubten, verloren ihr Interesse an historischen Rekonstruktionen und verlagerten sich auf Mythologie und Symbolik. Aber bis in die heutige Zeit [58] beschäftigte sich

kaum jemand mit der biblischen Erzählung als selbständiger narrativer Gattung. Die klassische Hermeneutik war effektiv tot.

Die eigentlichen Gründe für diesen Tod liegen, wie bereits angedeutet, schon vor der Blüte der historisch-kritischen Methode. Sie gehen einerseits auf die interkonfessionellen Rivalitäten, die in die Glaubenskriege mündeten, und andererseits auf die modernen naturwissenschaftlichen Entwicklungen zurück. Beide Erscheinungen hängen miteinander zusammen<sup>3</sup>. Sichere Überzeugungen von Glaubensgemeinschaften wurden durch den Brudermord an Mitchristen, der für das Abendland um so beunruhigender war, weil er einen Kampf zwischen etablierten Kirchen darstellte, erschüttert. Dies führte dazu, daß viele Christen einen sicheren Halt im eigenen Verstand und in der persönlichen Erfahrung suchten. Rationalisten suchten, von Descartes ausgehend, das nicht mehr zu verbessernde Selbstverständliche im Bewußtsein der vom Verstand eingegebenen Wahrheiten, während Empiriker wie Locke dieses in der bewußten Sinneserfahrung zu entdecken meinten. Diese Betonung des individuellen Bewußtseins markiert den Anfang der Moderne und stellt bei Kant und seinen Nachfolgern die Wende zum transzendenten, autonomen Subjekt dar. Diese Mißachtung der gemeinschaftlichen, unbewußten Dimensionen des Erkenntnisprozesses, die eine solche Betonung mit sich bringt, wäre Aristoteles naiv vorgekommen und dürfte auch in den Augen moderner Wissenssoziologen als naiv gelten. Doch mit dem Zusammenbruch der Einheit des abendländischen Christentums breitete sich eine intellektuelle und politische Schreckensherrschaft aus, die dem Einzelnen anscheinend nur die Möglichkeit ließ, sich dem eigenen Verstand und der eigenen Erfahrung zuzuwenden oder, wie es bei der römisch-katholischen Kirche der Fall war, sich auf ein Lehramt zu berufen, das sich zunehmend von der Schrift und sogar von der Tradition selbständig machte. Im Fall des Protestantismus führte die Suche nach Sicherheit zu Vorstellungen wie dem Recht und der Pflicht des Einzelnen zu einer persönlichen Auslegung der Schrift sowie einer auf Fakten bezogenen Irrtums-[59]losigkeit und einer vollkommenen Verbalinspiration. Die Schriftauslegung wurde nicht mehr als gemeinschaftliches Unterfangen gesehen; der Einzelne bedurfte angeblich keiner hermeneutischen Anleitung; das Christentum wurde als Glaube ohne verbindliche Glaubenssätze aufgefaßt. „Die Bibel und die Bibel allein ist das Glaubensbekenntnis der Protestanten.“ Diese Vorstellungen stammten alle aus dem 17. Jahrhundert, begünstigten die spätere Entwicklung der Bibelkritik (auch wenn diese eine Reaktion gegen die Extrempositionen von Irrtumslosigkeit und Plenarinspiration darstellte) und standen der klassischen Hermeneutik antithetisch gegenüber. In einer Welt, die jener Art von Sicherheit nachjagte, die der Faktizität, der unmittelbaren Erfahrung und – vor allem auf katholischer Seite – rationaler, institutioneller und juristischer Klarheit entspringt, bestand kein Interesse am narrativen Sinn der biblischen Geschichten.

Dennoch brachten diese Entwicklungen, vor allem die historisch-kritische Methode, nicht nur Verluste, sondern auch Gewinne. Indem diese ihr Hauptaugenmerk auf Faktizität richtete, ermöglichte sie schließlich die Erkenntnis, daß der faktische und narrative Sinn der biblischen Geschichten unterschiedlich und bis zu einem gewissen Grad (aber keineswegs vollkommen) voneinander abhängig ist<sup>4</sup>. Sie hat auch den Weg für die Wiedergewinnung der biblischen Botschaft bereitet, indem sie verschiedene Arten des Mißbrauchs der Schrift entlarvt hat, die teilweise bis in die ersten Jahrhunderte zurückgehen. Denken wir z. B. an die Vorstellung, daß die Kirche die Juden als auserwähltes Volk ablöste, die fast unmittelbar nach dem Konflikt mit der Synagoge entstand. Sie wurde auf die Schrift (manche sagen in die Schrift) zurückprojiziert und zeitigte, als die Kirche nicht mehr verfolgt, sondern selber zum Verfolger wurde, zunehmend grauenhafte Folgen. Dies führte nicht nur zu einer Vergiftung der Beziehungen zwischen Juden und Christen, sondern auch in mancher Hinsicht zu einer Verfälschung der

<sup>3</sup> J. Stout, *The Flight from Authority* (Notre Dame, Ind. 1981).

<sup>4</sup> Zur Art dieser Verflechtung siehe den am Schluß von Anm. 2 erwähnten Aufsatz von H. Frei.



grundlegenden Struktur des Glaubens. Unter dem Druck einer antijüdischen Auslegung wurde z. B. die offenkundige Bedeutung von Röm 9-[60]11 geleugnet und, ausgehend von Augustinus, in eine individualistische Prädestinationslehre verwandelt, die seitdem das Abendland belastet. In ähnlicher Weise hat das antijüdische (im Unterschied zum antijudaisierenden) Verständnis der paulinischen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium zu einem fatalen Schwanken zwischen Legalismus und antinomistischer „billiger Gnade“ (um eine Wendung Bonhoeffers zu benutzen) geführt. Die Vorstellung von der Ablösung der Juden als auserwähltes Volk hat außerdem den kirchlichen Triumphalismus gesteigert. Trotz Bibelstellen wie 2 Kor 11, 1-4 und 1 Kor 10, 5-11 haben sowohl Katholiken als auch Protestanten in jeweils sehr unterschiedlicher Weise geleugnet, daß die Kirche, solange sie die wahre Kirche bleibt, die „sponsa meretrix“ sein könne, die zu einer so großen Treulosigkeit wie der Israels fähig sei. Dies ist nur der Anfang eines langen Katalogs von tief verwurzelten Verzerrungen der Schrift, bei denen die historisch-kritische Bibelwissenschaft einen Beitrag leisten kann, uns von ihnen zu befreien.

Hierbei handelt es sich jedoch im Grunde genommen um einen negativen Beitrag. Die moderne Bibelwissenschaft kann uns zwar vieles über das, was Texte in der Vergangenheit *nicht* bedeuteten, sagen und – mit etwas weniger Sicherheit – ihren damaligen Sinn rekonstruieren, aber solange sie kritisch und historisch ausgerichtet bleibt, bietet sie uns keine Leitlinien zur Feststellung dessen, was sie in den sehr unterschiedlichen Situationen, in denen wir uns gegenwärtig befinden, bedeuten sollten. Sie sagt uns höchstens, was Gott *damals* sagte, aber nicht, was er *heute* sagt. Eine exegetische Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart scheint es nicht zu geben. Diese Lücke bildet, viel mehr als Fragen von Irrtumslosigkeit oder Inspiration, den Kern der heutigen Krise der Autorität der Schrift und die Quelle der sich widerstreitenden Auslegungen.

#### 4. Die heutige Situation

Wenn die Exegese keine Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart bieten kann, nimmt sich die Theologie dieser Aufgabe an. Dies ist zwar immer der Fall gewesen, aber Theologen [61] waren in der Vergangenheit auch „doctores sacrae paginae“ und keine Zunft für sich. Noch wichtiger ist die Tatsache, daß ihre Aufgabe strukturell andersartig war. Die narrative und typologische Interpretation ließ die Bibel mit ihrer eigenen Stimme in neuen Situationen sprechen. Die Schrift konnte in den Worten Calvins als die Brille oder die Linse dienen, durch die der Glaube die gesamte Wirklichkeit betrachtet; der Leser konnte, um die Metapher zu wechseln, in die biblische Welt aufgesogen werden. Der Platonismus und Aristotelismus wurden z. B. in den biblischen Rahmen assimiliert und dadurch christianisiert. (Die Unvermeidlichkeit der Aufgabe, nichtchristliches Denken christlich in Dienst zu nehmen, muß hervorgehoben werden. Selbst Theologen, die ausschließlich von der Bibel ausgehen wollen, können sich dieser Aufgabe nicht entziehen. Obwohl Luther Aristoteles verabscheute, benutzte er weiterhin – oft ganz bewußt – die von Ockham geprägte Variante des Aristotelismus, die er während seiner Ausbildung kennengelernt hatte; im Denken Calvins finden sich etliche Spuren des Platonismus.)

Heute verläuft die Interpretationsrichtung jedoch umgekehrt: Die biblische Botschaft wird in die Begrifflichkeit der Gegenwart umgesetzt. Unbewußt geschieht dies immer, allerdings in unterschiedlichem Maß (in subtiler Weise bei Luther und Calvin, viel offenkundiger bei vielen christlichen Platonisten); seit Schleiermacher geschieht die Umsetzung in einen nicht biblischen Sprachgebrauch – über Karl Rahner bis zu den Befreiungstheologen – jedoch bewußt und systematisch. Die Ergebnisse erbrachten nicht immer einen Verstoß gegen die christliche

Rechtgläubigkeit im Sinne des Glaubensbekenntnisses. Sie haben ferner denjenigen, die gern Christen sein wollten, es erleichtert, beim christlichen Glauben zu bleiben (wie es Paul Tillich für viele Mitglieder meiner Generation tat), obwohl ihr Beitrag zur Bekehrung der kulturell Entchristlichten zweifelhaft ist. Dennoch ist ihr Einfluß hinsichtlich der Bildung des im vorliegenden Beitrag im Vordergrund stehenden „sensus fidelium“ gering, wenn nicht sogar vielleicht negativ gewesen.

Das Hauptproblem ist darin zu sehen, daß ihre Interpretationen weniger zur Schrift hinführen als sie ersetzen. Bei der Lektüre der Väter und der Reformatoren – oder selbst eines [62] mittelalterlichen Scholastikers wie Thomas von Aquin – wird das Verständnis ihrer Aussagen bereichert, wenn man ihre zahlreichen Hinweise auf die Schrift genauer studiert (wobei die Bereicherung freilich recht mager ist, wenn sie sich auf „dicta probantia“ berufen). Dies ist bei den meisten modernen Theologen nicht der Fall. Bei Karl Rahner – um einen Theologen zu zitieren, dem ich viel zu verdanken habe – kommen Hinweise auf die Bibel selten vor, beziehen sich fast immer auf gelehrte Interpretationen und nicht auf den Text selbst, fungieren mehr oder weniger wie „dicta probantia“ und tragen bei näherem Hinsehen kaum zu einem besseren Verständnis seines Denkens bei. Rahner mag zwar eine authentisch christliche Weltanschauung, die idealistisch, existentialistisch und evolutionär geprägt ist, entwickelt haben, aber diese scheint wie alle guten Übersetzungen nur eine äußerliche Beziehung zum Ausgangstext zu besitzen. Man kann vollkommen ohne Schriftkenntnisse lernen, in seinen Kategorien gut zu denken. Dasselbe ließe sich im Falle von Augustinus, Luther (ohne Ebeling nahetreten zu wollen) oder Thomas (ohne den Neothomisten oder selbst Gilson nahetreten zu wollen) nicht behaupten. Die Schwierigkeit kann nicht dadurch beseitigt werden, daß man zur Bibellektüre auffordert oder darauf hinweist, daß man den theologischen Kommentar nicht mit dem Kommentierten verwechseln dürfe. Ihr wird auch kaum dadurch abgeholfen, daß Theologien, deren Rahmen ausschließlich von der Gegenwart geprägt ist, unser Bewußtsein des biblischen Zeugnisses evtl. erweitern und korrigieren können (wie es, um nur zwei der vielen Beispiele zu nennen, im Falle der „bevorzugten Option für die Armen“ und der feministischen Erinnerung an die Tatsache, daß die ersten Zeugen der Auferstehung Frauen waren, geschehen ist). Das Problem liegt vielmehr in der begrifflichen Struktur: Je mehr eine Theologie die biblische Botschaft in eine fremde Sprache (und nicht umgekehrt) übersetzt, desto eher neigt man zu der Annahme, damit seien die Kernaussagen des Evangeliums erfaßt worden, so wie man, um einen haarsträubenden Vergleich heranzuziehen, häufig davon ausgeht, daß die psychoanalytische Interpretation von „Ödipus Rex“ im Sinne der Ansichten Freuds das Wesen dieser Tragödie erfasse. Eine solche Interpretation kann Kennern des von Sophokles verfaßten [63] Stücks eine Bereicherung ihres Verständnisses bringen, aber Nichtfachleute werden zu der Annahme neigen, diese Interpretation stelle seinen wichtigen Inhalt besser als der Text selbst dar, deswegen den Originaltext nie anschauen. Aus diesem Grund ist zu bezweifeln, daß die Übertragung des Glaubensguts in die Begrifflichkeit der Gegenwart zu einem biblisch geprägten „sensus fidelium“ beitragen könne.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Tatsache, daß die „Translationstheologie“ in doppelter Weise pluralistisch ist, so daß es doppelt unwahrscheinlich ist, sie würde zur Bildung eines kohärenten „Glaubenssinns der Gläubigen“, sei diese biblisch oder nicht biblisch, beitragen. Die einzige wichtige Quelle theologischer Verschiedenartigkeit in der prämodernen Theologie ist in der historischen Situation zu suchen. In ihrer klassischen Auslegung bleibt die biblische Botschaft relativ beständig: Was sich hauptsächlich verändert, sind die Philosophien und andere kulturell bedingte Anschauungen, die innerhalb dieses Rahmens interpretiert werden. Im Kontext der modernen Exegese gibt es hingegen zwei weitere Quellen der Verschiedenartigkeit. Theologen gehen von historischen Rekonstruktionen der biblischen Botschaft aus, die unvermeidlich verschiedenartig, vorläufig und veränderlich sind, und versuchen dann, diese

Rekonstruktionen in zeitgenössische Begrifflichkeiten zu übertragen, die gleichfalls verschiedenartig und veränderlich sind. Es überrascht nicht, dass die Ergebnisse oft gegenseitig unverständlich sind. Es gibt keine einheitliche, übergreifende Welt des biblischen Diskurses, innerhalb derer die Unterschiede diskutiert werden könnten. Wenn man die Bibel dagegen als ein einheitliches Ganzes lesen würde, das die Geschichte des Umgangs Gottes mit seiner Welt erzählt, dann teilten so strukturell unterschiedliche Theologien wie die von Jonathan Edwards, Thomas von Aquin und Irenäus (Irenäus weist, wie oft festgestellt wird, eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem modernen Evolutionismus auf) eine gemeinsame sprachliche Begrifflichkeit.

Aus dieser Perspektive gesehen, verstärkt der zeitgenössische nicht theologische Pluralismus das Problem – allerdings ohne es grundlegend zu ändern. Gewiß leben wir in einem Zeitalter des Übergangs, der erweiterten Horizonte und des enorm beschleunigten Wandels, in dem die Theologie aufgrund der Notwendigkeit, den Glauben mit neuen Situationen und außerabendländischen Kulturen in Beziehung zu bringen, eine angemessen pluralistische Gestalt angenommen hat; aber wenn die klassische Hermeneutik wieder in Gebrauch käme, hätte man Grund zur Hoffnung, daß diese Vielfalt nicht in jene gegenseitige Unverständlichkeit verfiere, die jetzt unvermeidlich erscheint. Diese theologische Kakophonie ergibt sich z. T. eher aus der Theologie selbst als aus der nicht theologischen Situation, und ihr Einfluß, insofern sie überhaupt einen hat, führt zwangsläufig zum Zerfall. Zum Glück besteht der „sensus fidelium“ relativ unabhängig von Berufstheologen fort. Er nährt sich aus der Schrift, wie sie durch Liturgie, Predigt, Katechese, persönliche Lektüre und die allgemeine Kultur überliefert wird, und wird durch Gemeinschaftsbande nicht nur kirchlicher, sondern auch gesellschaftlicher und ethnischer Natur aufrechterhalten. Wäre dem nicht so, könnte eine Kirche den „furor theologicus“ überleben.

Dennoch gibt es keinen Grund zur Selbstzufriedenheit. Um zu unserem Ausgangspunkt zu Beginn dieses Beitrags zurückzukehren, schwächen sich die soeben genannten Quellen der Ernährung und Aufrechterhaltung des „sensus fidelium“ ab. Selbst die biblische Erneuerung, die man von der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem Gewicht, das der Predigt und dem Studium der Bibel einräumt wurde, in der römisch-katholischen Kirche erhoffte, scheint auf der Ebene des Volks dem Tode geweiht zu sein. Nach meinen eigenen Erfahrungen verfügen die katholischen Christen, die heute an der Universität, an der ich lehre, Religion studieren, über schlechtere Bibelkenntnisse, als dies vor etwa zwanzig Jahren der Fall war, als sie anhand vorkonziliarer Katechismen ausgebildet worden waren. Selbst für Protestanten und Katholiken, die sich um ein besseres Verständnis der Bibel bemühen, wird sie zunehmend zu einem „Buch mit sieben Siegeln“. Insofern sich diese Unterweisung von der historischen Kritik leiten läßt, wie es bei den meisten gebildeten Laien heutzutage der Fall ist, zieht man daraus die Lehre, daß die Interpretation der Bibel ein technisches Unterfangen sei, das eine langjährige fachliche Ausbildung voraussetze. Wenn ihr Interesse an der Bibel diese Entmutigung übersteht, greifen gebildete Laien (und auch Geistliche) mit Vorliebe zu populärwissenschaftlichen Kommentaren, deren Verfasser, Berufsexegeten und Theologen man für fähig hält, den Text auszulegen. In jenen Kreisen, in denen ein fleißiges Studium des Textes selbst weit verbreitet ist – z. B. unter konservativen Protestanten, Charismatikern, in Basisgemeinden und spiritueller interessierten Gruppen –, ist die Auslegung oft so weit von der klassischen Hermeneutik entfernt, so trennend und/oder individualistisch, daß jene historischen Rekonstruktionen, die innerhalb der Hauptrichtung der christlichen Lehre bleiben, ihm wohl vorzuziehen sind. Nun hält die wissenschaftliche und nicht mehr die hierarchisch-klerikale Elite die Bibel in Beschlag, so daß sie für das allgemeine Volk weithin unzugänglich ist. Die ursprünglichen Schmiede dieser wissenschaftlichen Ketten waren ironischerweise vorwiegend Protestanten, während die Aufgabe, die Fesseln straff zu halten, nunmehr ein interkonfessionelles Unterfangen ist (wobei es wiederum eine Ironie ist, daß die Reformatoren über

die katholischen Teilnehmer sehr erfreut wären, da ihre Rekonstruktionen der biblischen Botschaft der von den Reformatoren so geschätzten „regula fidei“ wahrscheinlich näher kommen als die protestantischen). Der „sensus fidelium“ überlebt zwar noch, aber er hat es schwer – wobei der Widerstreit der Schriftauslegungen das Problem verschärft.

Ein dritter Faktor muß aber auch hinzugefügt werden. Kirchen können Interpretationskonflikte und geschwächte Gemeinschaftsbande relativ leicht überleben, solange eine Nachfrage nach ihren Diensten besteht (obwohl sie evtl. ihr Dienstangebot ändern müssen) und solange sie grundlegende strukturelle Veränderungen vermeiden können. Die etablierten Kirchen in England und Skandinavien und, in geringerem Umfang, einige protestantische Konfessionen in Nordamerika dienten bis vor kurzem als gute Beispiele dieses Prinzips. Unsere Zeit stellt jedoch eine Wasserscheide dar: Nun gilt das Prinzip bei keiner Gemeinschaft mehr. Auch wo sie noch am stärksten ist, nämlich in den orthodoxen Kirchen des Ostens, kann Tradition nicht mehr einfach wiederholt werden. Die römisch-katholische Kirche hat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein tiefgreifendes Programm der Umstrukturierung bereits in Angriff genommen; die [66] aus der Vergangenheit ererbten protestantischen Muster genügen nicht mehr den heutigen Anforderungen. Das konstantinische Christentum scheint sich endgültig seinem Ende zu nähern, und eine Umgestaltung kirchlichen Denkens und kirchlicher Praxis, die einschneidender als die der Reformation ist und sich vielleicht eher mit den Umwälzungen des 4. Jahrhunderts vergleichen läßt, könnte unvermeidlich sein. Angesichts solcher Herausforderungen kommt die vom Interpretationskonflikt und von der Schwächung des „sensus fidelium“ ausgelöste Lähmung einer seelischen Erschütterung gleich. Wenn man sich nicht bis zu einem gewissen Grad darüber einig ist, wie Veränderungen vorgenommen werden sollen und was bewahrt werden soll, erstarrt sowohl die Gemeinschaft als auch die gemeinschaftliche Autorität.

Somit rückt die Schriftauslegung in den Mittelpunkt der Krise, weil die Autorität der Gemeinschaft im christlichen Bereich von ihrer Übereinstimmung mit der Bibel abhängt. Darüber sind sich alle Haupttraditionen des Christentums trotz aller Unterschiede in bezug auf das Zusammenspiel zwischen Bibel, Tradition und Lehramt einig. Das Primat der Schrift ist ein grundlegender Bestandteil der von den Orthodoxen befolgten patristischen Tradition; die Reformatoren beriefen sich auf das „sola scriptura“-Prinzip; auf römisch-katholischer Seite sprach sich das Zweite Vatikanische Konzil in der dogmatischen Konstitution „Verbum Dei“ eindeutig für die dienende Rolle des Lehramts gegenüber der Schrift (und auch – obwohl weniger explizit – für eine interpretative, im Gegensatz zu einer unabhängigen Autorität der Tradition) aus<sup>5</sup>. Daraus folgt, daß Entscheidungen einer christlichen Gemeinschaft, die als nicht im Einklang mit der Schrift (oder bei wichtigen Angelegenheiten als ohne biblische Begründung) gelten, keine Legitimität genießen. Das Problem verschärft sich, wenn nicht einmal die Führer der Gemeinschaft sich über die angemessenen hermeneutischen Maßstäbe zur Feststellung der Schriftgemäßheit ihrer Lehre und Politik im kla-[67]ren sind. In einem solchen Fall wird jede Entscheidung wahrscheinlich als willkürlich eingestuft werden, und alle Versuche, sie durchzusetzen, werden als tyrannisch gelten.

Solange der „sensus fidelium“ stark ist, behauptet sich die Autorität der Gemeinschaft gegenüber den hermeneutischen Auseinandersetzungen unter heutigen Lehrern der Kirche (zu denen heutzutage – trotz aller kirchenrechtlichen Bestimmungen – auch Exegeten und Theologen gehören). Jene Auslegung, die dem Glaubensinstinkt am besten entspricht, wird sich dann letztlich durchsetzen, auch wenn sie ursprünglich nur von einer Minderheit vertreten

---

<sup>5</sup> Hier schließe ich mich der allgemeinen Meinung an, daß das Zweite Vatikanische Konzil eine Zweiquelleninterpretation der Aussagen des Konzils von Trient über Schrift und Tradition zwar nicht ausdrücklich verwirft, aber dennoch eine Einquellenauslegung bevorzugt.

wurde (in diesem Zusammenhang sei nur an den Sieg der Anhänger der von Athanasius vertretenen Lehre gegenüber der Übermacht der Arianer nach dem Konzil von Nizäa erinnert). Das Gegenteil trifft aber auch zu: Wenn der Glaubenssinn geschwächt wird, die Lehrer aber eine relativ einheitliche Lehre vertreten, kommt es zu keiner Krise. Diejenigen, die schwache oder verworrene Glaubensreflexe haben, werden kaum die mehrheitliche Meinung der Fachleute in bezug auf das authentisch Christliche (bzw. Katholische, Lutherische usw.) anfechten, auch wenn sie persönlich eine andere Meinung bevorzugen würden. Die Kombination der beiden Probleme des Interpretationskonflikts und des schwachen Glaubenssinns führt in Zeiten großer Veränderungen zur Auflösung der Legitimität.

Die Demokratie rettet die Legitimität in einer solchen Situation nicht. Wenn eine erkennbare Untermauerung durch die Schrift (die vom Interpretationskonflikt unmöglich gemacht wird) fehlt, erscheinen den Protestanten die Abstimmungen und eingeschlagenen Richtungen ihrer gewählten Vertreter ebenso willkürlich wie die von Rom verkündeten Erlasse. Rom kann ja sogar im Vorteil sein, da dort Exegeten und Theologen (wenn auch in enger Auswahl) in einer ernsthafteren Weise, als dies bei den protestantischen Glaubensgemeinschaften der Fall ist, regelmäßig beratend herangezogen werden; und wenn die römisch-katholischen Bischöfe sich beraten, versammeln sie sich nicht eine Woche lang, um irgendwelche von Beratern vorbereiteten Papiere zu verabschieden (oder in seltenen Fällen zu verwerfen), sondern tauschen über mehrere Jahre hinweg monatelang ihre [68] Meinungen aus, bevor sie einen eigenen Entschluß fassen. Die Herrschaft der Bürokratien (die protestantische Entsprechung der Herrschaft der Kurie) besitzt in keiner Kirche ein verfassungsmäßiges Mandat und wird daher als illegitim empfunden. Die Anstellung von besserem Personal (das oft ohnehin sehr qualifiziert ist) trägt nicht zur Lösung des Problems bei, weil der Fehler im System liegt und letztlich auf die Hermeneutik zurückzuführen ist: Man bemüht sich kaum, das offizielle Handeln der Kirchen in Beziehung zu jenen Dokumenten zu bringen, die theoretisch ihre höchsten Instanzen darstellen, nämlich die Bibel und die Glaubensbekenntnisse, die als „reine Auslegung“ der Schrift ihnen exegetische Richtlinien darbieten sollen.

So gleicht die Situation – um einen weltlichen Vergleich heranzuziehen – jener, die entstehen würde, wenn die Amerikaner ihre Verfassung außer acht ließen. Die Nominierung des Richters Bark zum Obersten Gericht der USA hat im vergangenen Jahr zu landesweiten Auseinandersetzungen über die Auslegung der Verfassung geführt; eine vergleichbar ernsthafte Auseinandersetzung über die Auslegung der Bibel und der Glaubensinhalte innerhalb des Protestantismus, nicht zuletzt unter Lutheranern, ist unvorstellbar. Solche Fragen werden wegen ihrer potentiell trennenden Folgen geflissentlich gemieden, wenngleich dies dazu führt, daß die kirchliche Autorität ihrer Legitimität ebenso beraubt wird, wie dies bei der bürgerlichen Autorität der Fall ist, wenn sie nicht mehr von ihrer verfassungsmäßigen Grundlage ausgeht.

Dieser weltliche Vergleich legt einen weiteren zu berücksichtigenden Punkt nahe: Beim Problem der Autorität handelt es sich z. T. um die Einhaltung der Spielregeln, was gewissermaßen vom intrinsischen Wert der Spielregeln selbst unabhängig ist. Man muß nicht einer Verfassung oder einer Regel den Status einer göttlichen Eingebung beimessen, um sich zu empören, wenn diejenigen, die danach handeln sollten, sie mißachten. Die vorliegende Schwierigkeit geht auf ein tiefer liegendes Problem als willkürliche Mißachtung zurück. Weil die offiziellen Spielregeln unverständlich sind, wird das Spiel während der Austragung geändert, und Prinzipien wie die Herrschaft der Mehrheit (die in [69] Wirklichkeit die einer lautstarken Minderheit darstellt) werden willkürlich ersetzt. Sich darüber zu empören, mag kindisch sein; Erwachsene, die nicht im Kirchendienst stehen oder besonderen Interessengruppen angehören, verlieren das Interesse und beschränken ihre Aufmerksamkeit auf die Ortskirche. Die Konfessionstreue ist nach den statistischen Erhebungen über die Zugehörigkeit zu Glaubensgemeinschaften weitgehend verschwunden; die Bemühungen der Amtskirchen sogar in bezug auf

interkonfessionelle ökumenische Beziehungen erfreuen sich eines geringer werdendes Interesses. Kurz gesagt: Solange es keine grundlegende Übereinstimmung über die Schriftauslegung gibt, trägt die Demokratie innerhalb des Protestantismus nicht zur institutionellen Legitimation bei.

Dennoch gibt es Arten und Weisen, in denen die Autoritätskrise in nicht demokratisch organisierten Kirchen schwerwiegender ist. Hier schafft der Schein der Illegitimität (ob diese nur scheinbar oder auch echt ist, mag dahingestellt sein) besondere Probleme. Der Grund dafür ist, daß ihre offiziellen Führer eine wichtigere Rolle spielen, mehr von ihnen abhängt und ihre tatsächliche Macht größer ist. Weil sie eine wichtigere Rolle spielen, werden sie zur Rechenschaft gezogen. Protestantische Führer sind teilweise durch die (unbiblische und antireformatorische) Annahme, daß ihre Rolle in der Durchführung der Mehrheitsmeinung liege, vor Tadel geschützt, aber in der römisch-katholischen Kirche ist dies nicht möglich. Bei letzterer wird die Obrigkeit sowohl vom rechten als auch vom linken Lager für alles verantwortlich gemacht, was als eine konstitutionelle Abweichung betrachtet wird: Abweichen von der Tradition, Nichtbefolgung des progressiven Geistes des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mißachtung von Imperativen des Evangeliums. Der Legitimitätsverlust ist gravierender als im Protestantismus, weil mehr von ihr abhängt: Wenn ihre Anweisungen mißachtet werden, entsteht ein größeres Chaos als in Gemeinschaften, in denen eine lange Erfahrung mit einer schwachen Führung Gewohnheiten der örtlichen Verantwortung und/oder des *laissez-faire* hervorgebracht hat (ein Musterbeispiel dafür ist die Zivilverantwortung im Anglikanismus).

Schließlich schafft die Möglichkeit, mit der Kompetenz der Macht zu sprechen und zu handeln, besondere Gefahren. Bemü-[70]hungen, Ordnung durch Handeln von oben wiederherzustellen, werden als tyrannisch betrachtet (in den seltenen Fällen, in denen solche Bemühungen protestantischerseits unternommen werden – z. B. in letzter Zeit bei der verwickelten Lage der Lutheraner in Pittsburgh –, erwecken sie den Eindruck einer drolligen, nicht autoritativen Stümperei seitens der Geschäftsführung). Bischöfliche Verlautbarungen und päpstliche Enzykliken werden gleichermaßen mit unerhörter Heftigkeit von jenen angegriffen, die nicht mit ihnen einverstanden sind. Je lauter also die Obrigkeit durch Bischofskonferenzen oder vatikanische Äußerungen spricht, desto weniger wird ihr zugehört. Die erneute Behauptung hierarchischer Macht, wenn ein legitimierender Konsens unter Fachleuten und Gläubigen fehlt, bewirkt das Gegenteil des Beabsichtigten, wie das Musterbeispiel der Bulle „*Unam sanctam*“ zeigt (kurz nach ihrer Promulgierung ließ Philipp der Schöne Bonifatius VIII. verhaften). Es ist vorstellbar, daß sie zu einer ähnlichen institutionellen Lähmung wie der am Ausklang des Mittelalters führen könnte (obwohl dieses Mal ein Schisma zwischen rivalisierenden Anwärtern auf den päpstlichen Thron nicht droht).

So scheint sowohl für Katholiken als auch für Protestanten, allerdings in unterschiedlicher Art, die institutionelle Lebensfähigkeit der Kirchen, vor allem in unserer Zeit des Übergangs, von der Wiedergewinnung einer konsens- und gemeinschaftsbildenden Hermeneutik ab. Wenden wir uns nun einigen Bemerkungen über diese Möglichkeit zu.

## **5. Wiederentdeckung der klassischen Hermeneutik**

In einem Beitrag zur jüngst erschienenen Festschrift für Professor Hans Frei spricht Ronald Thiemann, Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Harvard, von den biblischen

Geschichten als „followable“, als eine „followable“ Welt bildend<sup>6</sup>. Dieser Begriff der Verständlichkeit und Befolgbarkeit ist [71] ein praktisches Etikett für das, was die Schrift wird, wenn die klassische Hermeneutik benutzt wird. In diesem Abschnitt geht es uns um die Frage nach dem Umfang, in dem die Bibel wieder „befolgt“ werden kann, und zwar nicht nur für Einzelne (das ist sie immer geblieben), sondern auch für Gemeinschaften, und nicht in einer trennenden, sondern in einer vereinigenden Weise. Ich werde zunächst darlegen, daß die post-moderne Situation dafür günstig ist, dann auf einige Ansätze dazu in den Bibelwissenschaften und der Theologie hinweisen und schließlich ein paar Bemerkungen über mögliche Auswirkungen auf den „sensus fidelium“ machen.

Mit dem Verlust des Vertrauens, den die Aufklärung in die Vernunft und den Fortschritt setzte, konzipiert man die Welten, in denen die Menschen leben, zunehmend als gesellschaftlich, sprachlich und sogar auf Texten aufgebaut. Soziologie, Anthropologie, Philosophie, Geschichts- und Literaturwissenschaften haben gemeinsam zu dieser Entwicklung beigetragen. Wir sind uns in einer noch nie dagewesenen Weise bewußt, in welchem Maße die Menschen und ihre Wahrnehmung der Wirklichkeit gesellschaftlich und kulturell bedingt sind. Nichts kann sich dieser Bedingtheit entziehen, nicht einmal die Naturwissenschaften. Zu unseren Lebzeiten haben Wissenschaftshistoriker wie T. S. Kuhn und Philosophen wie Wittgenstein, Quine und Rorty (um nur Beispiele aus dem englischsprachigen Bereich zu nennen) die im 19. Jh. übliche Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften unterminiert.

Nach dieser Anschauung unterscheiden sich Physik und Dichtung weder ontologisch noch epistemologisch: Der Grund für ihre Verschiedenartigkeit liegt weder darin, daß sie sich auf unterschiedliche Weisen von Wirklichkeit beziehen, noch darin, daß sie aus unterschiedlichen Wegen der Erkenntnis hervorgehen. Sie sind vielmehr als Produkt gesellschaftlicher Bräuche zu sehen, die trotz unterschiedlicher Strukturen und Zwecke überlappende Merkmale aufweisen. Man hört strenge Wissenschaftler mit der Autorität des Gemeinplatzes behaupten, die epistemologische Begründung von Quarks und homerischen Göttern sei im Grunde genommen gleich. Die in den Bräuchen der Gemeinschaft verwurzelte rhetorische Kraft verleiht ihnen ihren [72] kognitiven Status, so daß dieser Status sich auch verändert, wenn die Rhetorik und die Bräuche sich verändern. Für die alten Griechen waren die homerischen Götter etwas Wirkliches, während die Quarks nicht existierten; für uns ist der Status dieser beiden umgekehrt, und es gibt keine endgültig formulierbaren, kontextfreien Kriterien für die Feststellung dessen, was richtig und was falsch ist (obwohl es nicht formulierte, implizite Kriterien dafür geben mag)<sup>7</sup>.

Auf diesem Hintergrund wird die in letzter Zeit im literarischen Bereich aufgekommene Betonung von Textkritik verständlich. Texte, die als in Riten, Mythen und anderen mündlichen

---

<sup>6</sup> Vgl. G. Green (Hrsg.), *Scriptural Authority and Narrative Interpretation* (Philadelphia 1987) 21-41.

<sup>7</sup> In ihrer anglo-amerikanischen Ausprägung geht diese Anerkennung einer radikalen Historizität nicht unbedingt mit Skeptizismus, Relativismus oder Irrationalismus einher. Die den Menschen im Diesseits zugängliche Wahrheit ist „gerechtfertigter Glaube“, wobei die Tatsache, daß es unterschiedliche Maßstäbe zur Feststellung der Rechtfertigung gibt, die Wahrheitssuche und den Gebrauch der besten zur Verfügung stehenden Maßstäbe nicht weniger dringlich werden läßt. Die Art von Aristotelismus und Thomismus, die von Autoren wie Alasdair McIntyre, Victor Preller, David Burrell und Angus Kerr dargeboten wird, ist mit diesem Standpunkt vereinbar. In einem Beitrag in der Zeitschrift „The Thomist“ behandelt Bruce Marshall diesen Standpunkt vor allem im Zusammenhang mit Thomas von Aquin: Die darin vorgebrachte Argumentation lautet in sehr vereinfachter Form, daß Thomas eine zwar völlig unrelativistische Haltung in bezug auf Wahrheit einnahm (Gott kennt die Dinge, wie sie tatsächlich sind), aber in bezug auf Erkenntnis einen Relativismus gelten ließ (kreatürliches Wissen entspricht der „Art des Empfängers“), der die Möglichkeit einer Anerkennung der Historizität, die weder skeptisch noch irrational geprägt ist, einräumt. Selbstverständlich ist das im besagten Aufsatz vertretene Argument auch mit anderen philosophischen Standpunkten vereinbar.

Überlieferungen und Darstellungstraditionen eingebettete, feststehende Kommunikationsmuster verstanden werden, stellen schon in Gesellschaften, die des Lesens und Schreibens noch unkundig sind, etwas Grundlegendes dar. Sie können in unterschiedlichen Kontexten, zu unterschiedlichen Zwecken und mit unterschiedlicher Bedeutung verwendet werden und bilden somit den Rahmen, innerhalb dessen einzelne Äußerungen („Sprechakte“) gesellschaftlich bedeutsam und wirksam werden. Wenn sie eine schriftliche Form annehmen, wird diese Fähigkeit gesteigert, weil sie dann einen Umfang, eine Komplexität und Stabilität erlangen, die für andere Medien (auch für moderne elektronische und kinematographische Medien) unerreichbar [73] bleibt. Kurz gesagt: Die Texte entwerfen Welten, in denen ganze Kulturen leben können und gelebt haben<sup>8</sup>.

Ferner können sich ausgedehnte Diskursgemeinschaften ohne solche Texte schwerlich und vielleicht überhaupt nicht entwickeln. Die Ausbreitung der chinesischen Kultur von China nach [74] Korea, Japan und Vietnam hing vom konfuzianischen Korpus ab; die verschiedenen Arten des Buddhismus beruhten auf einem jeweils unterschiedlichen, aber ineinandergreifenden buddhistischen Kanon; bei Judentum, Christentum und Islam kam es selbstverständlich auf ihre jeweiligen heiligen Schriften an. Ohne einen zentralen Kern von privilegierten und vertrauten Texten läßt sich gesellschaftliche Kohäsion schwerer aufrechterhalten und hängt in einem größeren Maß von bürokratischer Leitung, Manipulation der öffentlichen Meinung und letztlich vielleicht totalitärer Machtausübung ab. Die Vernunft in Form von Naturwissenschaft oder Philosophie ist in ihrer Reichweite zu beschränkt (sie vernachlässigt z. B. die Phantasie) und bietet zu widersprüchliche und wechselnde Bilder des kosmischen Schauplatzes des menschlichen Lebens, als daß sie einen befriedigenden Ersatz darstellen könnte. Was not tut sind Texte, die eine von der Phantasie und Praxis her gesehen bewohnbare Welt entwerfen.

Ein „bewohnbarer“ Text muß nicht unbedingt eine in erster Linie narrative Struktur aufweisen

---

<sup>8</sup> Eine Klarstellung kann in diesem Zusammenhang hilfreich sein, um eine Verwechslung zwischen „Textkritik“ im hier gemeinten Sinn und dem von Jacques Derrida vertretenen Dekonstruktivismus zu vermeiden. Trotz mancher Übertreibung behauptet Derrida nicht ganz zu Unrecht, daß das Schreiben dem Sprechen, die Mehrdeutigkeit der Eindeutigkeit vorausging. Nicht der Text, sondern das „gegenwärtige“ Wort, d.h. das in einem situationsspezifischen Sprechakt gebrauchte Wort, besitzt eine einzige festgelegte Bedeutung. Der theologische Fehler Derridas liegt in der Annahme, daß Christen den Logos, das fleischgewordene Wort, im Sinne der Metaphysik der Gegenwart, gegen die er polemisiert, historisch verstanden hätten. Jesus Christus ist in der Praxis (trotz aller Glaubensaussagen der kirchlichen Lehre und der Theologie) nie als einem Sprechakt gleich, d. h. mit einer einzigen, unwandelbaren Bedeutung, betrachtet worden, sondern ist nun als der auferstandene Herr ebenso eine lebendige Person wie während seines Erdenlebens. Seine gegenwärtige Bedeutung – seine Botschaft an die Gläubigen durch die Schrift, den Gottesdienst usw. – ist weiterhin jeden Morgen neu. Ferner muß man berücksichtigen, daß die Betonung von Textkritik nur dann zu einem endlosen und nicht zu entscheidenden dekonstruktiven Bedeutungsspiel führt, wenn man sich (wie die Dekonstruktivisten) weigert, einem gegebenen Text und einer gegebenen Hermeneutik einen Vorrangstatus einzuräumen. Diese Weigerung ist jedoch willkürlich. Es ist, als wollte man leugnen, daß die geometrische Bedeutung von Euklids *Elemente* legitimerweise als ihre Primärbedeutung zu betrachten sei, nur weil dieses Werk auch als intertextuell mit der gesamten Literatur verwandt betrachtet und mit einer unbegrenzten Zahl von Zwecken und Bedeutungen, einschließlich solcher, die sich selbst untergraben, gelesen werden kann. Diese Betonung von Textkritik kann jedoch für sich genommen werden, und wenn dies der Fall ist, weist sie deutlich darauf hin, daß ein textgebundener Glaube keineswegs erstarrt ist, sondern offene Ohren für das Sprechen Gottes in vielfältiger Weise durch die Schrift hat. Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die prämoderne Bibelauslegung mit dem Dekonstruktivismus die Weigerung gemeinsam hat, vom Text abgeleitete Dinge wie Lehren (verstanden z.B. als universelle lehrsatzmäßige Wahrheiten über die Wirklichkeit), historische Rekonstruktionen oder existentielle Beschreibungen des menschlichen Zustands als primär zu betrachten (wobei alle drei eine Art „Metaphysik des Gegenwärtigseins“ einschließen, wenn sie den tieferen Sinn des Textes erfassen sollen). Mit dem Dekonstruktivismus teilt sie auch das große Gewicht, das sie einer engen Auslegung und mehrfachen Bedeutungen beimißt. Der Unterschied liegt darin, daß es für prämoderne Christen einen privilegierten Text und einen privilegierten Interpretationsmodus gab, wobei der Dekonstruktivismus größtenteils gerade diesen privilegierten Status leugnen will. Innerhalb der angedeuteten Grenzen stellt die Betonung von Textkritik seitens des Dekonstruktivismus jedoch eine Entwicklung dar, die die Möglichkeit der Wiedergewinnung der klassischen Hermeneutik steigert.



(mit Ausnahme der Bibel besitzt keiner der bisher erwähnten Kanonarten eine solche), doch muß er in irgendeiner Weise als Denk- und Handlungsleitlinie bei der Begegnung mit sich verändernden Umständen auslegbar sein. Er muß befolgbare Anweisungen für kohärente Lebens- und Denkmuster in neuen Situationen bieten. Wenn er dies tut, kann man es für vernünftig halten, innerhalb des von ihm abgesteckten Rahmens zu leben; keine weiteren Grundlagen sind notwendig oder bei dem heute herrschenden Meinungsklima auch möglich.

Vieles im gegenwärtigen Geistesleben kann als eine Suche nach solchen Texten verstanden werden. Heutige Marxisten und Freudianer z.B. versuchen kaum noch, die Schriften ihrer Lieblingsautoren naturwissenschaftlich oder philosophisch zu begründen. Sie verlangen von ihnen lediglich, daß sie befolgbar, in einer Weise auslegbar sein sollten, die in dem einen Fall für die Gesellschaft, im anderen für das Leben des Einzelnen einen Leitfaden bietet. So sind die Systeme der Aufklärung, die einst eine rationale Grundlage für sich beanspruchten, nun zu grundlagenlosen hermeneutischen Unterfangen geworden. [75]

Die klassische biblische Hermeneutik entstand in einer ähnlich grundlagenlosen Ära, als befolgbare Texte Mangelware waren. Die Juden besaßen einen großen Vorteil: Der monotheistische Charakter ihres heiligen Buches verlieh ihm eine universelle Reichweite und Einheit; die lange Geschichte und die Verschiedenartigkeit der darin enthaltenen Schriften verlieh ihm eine außerordentlich breite Anwendbarkeit unter wechselnden Umständen; ferner besaß es eine anweisende und gemeinschaftsbildende Kraft, die jener der philosophischen Systeme, die seine einzigen wirklichen Konkurrenten darstellten, weit überlegen war. Sobald die Schrift durch die christliche Bewegung von ihrer Beschränkung auf ein einziges Volk befreit wurde, konnte sie aufgrund einer lebensverwandelnden gemeinschaftlichen Auslegung den Lauf der Geschichte ändern. Die göttliche Vorsehung war nach christlicher Überzeugung die Erstursache dieser Entwicklung, aber aus der Perspektive von Zweitursachen bewirkte die Bibel diese in einem beachtenswerten Umfang aus eigener Kraft. Es war ein hervorragend „bewohnbarer“ Text in einer Welt, die Wohnstätten nötig hatte, und die Völker strömten in Scharen zu ihm.

Wir leben, wie gesagt, in einer Zeit, in der alte Grundlagen und legitimierende Strukturen zusammengebrochen sind. Selbst die Verfechter der Vernunft halten es für unvernünftig, von einer Lebensphilosophie oder einer Religion, bzw. von den Texten, die Philosophien und Religionen Reichhaltigkeit, Weite und Beständigkeit verleihen, mehr als Befolgbarkeit zu verlangen. Es gibt immer weniger intellektuelle Einwände gegen die Legitimität oder Möglichkeit der Behandlung eines klassischen Textes, sei er religiöser oder nicht religiöser Art, als verständlichen Wegweiser für Leben und Denken. Es dreht sich nur noch darum, ob man Interesse daran hat und erfolgreich danach handeln kann.

Es gibt *zweitens* einige Entwicklungen, die die Möglichkeit eines solchen Erfolgs nahelegen. Bibelwissenschaftler interessieren sich zunehmend für die literarischen Merkmale, die gesellschaftliche und gemeinschaftliche Funktion sowie für die kanonische Einheit des Schrifttextes. Andere sind jedoch besser qualifiziert als ich, diese Ansätze zu kommentieren. Statt einer näheren Erör-[76]terung möchte ich nur die Namen Karl Barth und Hans Urs von Balthasar anführen. Beide sind Theologen des 20. Jahrhunderts, deren Umgang mit der Bibel dem klassischen Gebrauch näher kommt, als dies seit einigen Jahrhunderten der Fall gewesen ist, die jedoch deutlich als modern einzustufen sind (d. h. sie lehnen die historisch-kritische Methode nicht ab). Beide zögern, die Bibel in fremde Begrifflichkeit zu übertragen; beide suchen vielmehr, die Welt (oder die Welten), in der sie leben, in biblischen Begriffen neu zu beschreiben<sup>9</sup>; beide behandeln die Schrift als ein narrativ (bzw. bei H. U. von Balthasar „dramatisch“)

---

<sup>9</sup> Wenn Wale und Fledermäuse als Säugetiere neu beschrieben werden, reiht man sie in eine andere Kategorie als  
Lindbeck - Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft 17 26.01.2019

und typologisch einheitliches Ganzes; und beide verweisen den Leser durch exegetische Studien, die einen integralen Bestandteil des theologischen Programms darstellen, auf den Bibeltext selbst zurück. Kurzum: Diese beiden Theologen bewohnen dieselbe Welt des theologischen Diskurses wie die Väter, das Mittelalter und die Reformatoren in einem größeren Ausmaß, als dies bei den meisten modernen Theologen der Fall ist. Eine Diskussion unter ihnen ist mit Rückgriff auf den Text möglich – vielleicht sogar wünschenswert –, weil sie in einer grundsätzlich ähnlichen Weise an den Text herangehen. Bei anderen Theologen dagegen ergeben sich wichtige Differenzen aus den außerbiblichen Begrifflichkeiten (idealistisch, marxistisch usw.), die sie zur Bibelauslegung anwenden; die Differenzen können dann nicht beigelegt [77] werden, und manchmal gibt es nicht einmal eine gemeinsame Sprache, in der sie überhaupt besprochen werden können.

Die Ansätze Barths und von Balthasars in bezug auf die Schrift haben jedoch keinen großen Anklang gefunden. Selbst die Anhänger Barths (über die Anhänger von Balthasars bin ich nicht informiert) sind größtenteils durch seine Theologie und nicht durch seine Exegese beeinflusst worden. Dies ist verständlich, weil seine Exegese gravierende (allerdings verbesserungsfähige) Makel aufweist<sup>10</sup>. Was wir bei diesen beiden Autoren vorfinden, ist lediglich ein erster, wenn auch wichtiger Schritt im Hinblick auf die Aufgabe, die Bibel heute befolgsam, klassisch, aber nicht antikritisch auslegbar zu machen. Der Versuch, eine analoge Aufgabe in der griechisch-römischen Welt zu erfüllen, bedurfte einiger Jahrhunderte, und obwohl es bei Augustinus und den Kappadoziern zu einer Art Höhepunkt kam, wurde sie angesichts der Veränderlichkeit jener und jeder anderen Welt nie vollständig erledigt. Wir stehen vielleicht am Anfang einer Rückbesinnung in der Theologie und der Bibelwissenschaft, aber eben nur am Anfang.

Die *dritte* und schwierigste Frage liegt jedoch in der Überlegung, ob die klassisch aber nicht anti-kritisch ausgelegte Bibel den „sensus fidelium“ durchdringen könne. Die Voraussetzung dafür ist die Entstehung von Interpretationsgemeinschaften, in denen Seelsorger, Bibelwissenschaftler, Theologen und Laien gemeinsam in der Schrift von Gott gegebene Leitlinien für ihr Leben als Gemeinschaft wie auch als Einzelmenschen suchen. Ihre Schriftauslegung wird im Kontext eines gottesdienstlichen Lebens erfolgen, das in seinen grundlegenden Mustern von Eucharistie, Taufe und Verkündigung dem Leben in den ersten christlichen Jahrhunderten entspricht. Es mag zwar Unterschiede hinsichtlich des *de jure divino*-Status der Dreiteilung des Dienstes und der institutionellen Zuordnung des Petrusamtes zum Papsttum geben, aber weder in bezug auf die Legitimität dieses verschied[en]artig ausgeübten Amtes als Diener des Gotteswortes noch in bezug auf die grundsätzliche Natur des göttlichen Auftrags an die Hirten, die Schafe zu weiden und zu führen, gibt es Meinungsverschiedenheiten. In diesen Gemeinschaften wird erneut das Gefühl erwachen, daß alle Christen ein einziges Volk bilden,

---

Fische und Vögel ein, aber sie bleiben voneinander und von anderen Säugetieren durchaus verschieden. In ähnlicher Weise bleiben die Welten von Christen der Frühzeit, des Mittelalters, der Reformation oder der Gegenwart vollkommen unterschiedlich, wenn sie in biblischen Begriffen neu beschrieben werden. „Die zeitgenössische Wirklichkeit in den Schrifttext aufzunehmen“, um einen früheren Ausdruck zu wiederholen, ist das logische Gegenteil der Umsetzung der biblischen Botschaft in heutige Denkweisen, muß jedoch nicht unbedingt ein archaisierendes Unterfangen darstellen.

Barth und von Balthasar unterscheiden sich allerdings in bezug auf ihre Neubeschreibungen, insofern dieser eine positivere Einstellung als Barth gegenüber dem Beitrag des Glaubens der „christianisierten“ Weltanschauungen oder Philosophien (z. B. des Platonismus) einnimmt. Er scheint mir jedoch mit ebensoviel Nachdruck (z. B. gegen Rahner) die grundsätzliche „Unübersetzbarkeit“ der biblischen Botschaft zu vertreten. Die Argumentation des vorliegenden Aufsatzes ist in diesen Punkten sowohl mit Barth als auch mit Balthasar vereinbar, obwohl sie in jenen Fällen, in denen es zwischen den beiden Unterschiede gibt, vielleicht eher zum Standpunkt Balthasars neigen.

<sup>10</sup> Einige Bemerkungen über die Stärken und Schwächen der Exegese Barths finden sich in meinem Beitrag „Barth and Textuality“, in: *Theology Today* XLIII (1986) 361-376.

das dazu auserkoren wurde, in allem, was es ist, sagt und tut, unter den Völkern für das Heilsangebot in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Zeugnis abzulegen und getreu oder nicht getreu nach Ratschluß der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit der verheißenen Vollendung entgegenzustreben. Sie werden sich um die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft kümmern und gleichzeitig um das Heil aller Christen zutiefst besorgt sein. Empfänglichkeit für Hilfe und Korrektur sowie die Verantwortung, diese Dienste anderen Kirchen anzubieten, werden in ihrem institutionellen und organisatorischen Gefüge fest verankert sein.

Das alles ist ein Traum, ein Lichtstreif am Horizont, doch würde man anfangen, ihn selbst nur an einigen wenigen verstreuten Orten zu verwirklichen, dann würde das den lebendigen Beweis dafür liefern, daß die Schrift ein zur Einheit führender und befolgbarer Text ist. Die Nachricht würde schnell bekannt werden (das geschieht heutzutage immer), und ihr Einfluß würde sich ausbreiten. Die öffentliche Meinung könnte in allen Religionsgemeinschaften weitgehend – und vielleicht sogar schnell – beeinflußt werden, und die Wandlung des „sensus fidelium“ (die länger braucht) könnte im Laufe der Zeit auch folgen.

Nicht alle Probleme der Umgestaltung der Kirche in dieser Zeit des Wandels könnten durch eine solche Entwicklung gelöst werden. Es wird weiterhin zwischen Christen unterschiedliche Meinungen geben, und zwar nicht nur hinsichtlich der politischen Fragen von Frieden und Gerechtigkeit oder Sozialismus und Kapitalismus, sondern auch in Angelegenheiten von unmittelbar kirchlichem Belang wie der Ordination von Frauen. Ist die Tradition der Ablehnung der Frauenordination im Grunde genommen kulturell bedingt und daher mit dem langen Hinnehmen der Sklaverei seitens der Kirche vergleichbar? Eine Wiederentdeckung der klassischen Hermeneutik, auch wenn sie in Verbindung mit der historisch-kritischen Methode auftritt, [79] entscheidet diese Frage nicht. Dennoch verändert sie den Kontext der Debatte. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich nicht auf Rechte, Privilegien und Geschlecht, sondern auf das Amt des Seelsorgers selbst als Instrument Gottes, um sein Volk mit dem Wort und den Sakramenten zu nähren. Was zählt, ist das, was die Kirche aufbaut. Vom soziologischen und historischen Standpunkt her gesehen, werden solche Fragen letztlich ohnehin vom „sensus fidelium“ entschieden, aber in dem Maße, wie der Instinkt der Gläubigen (ihr angeborenes Wissen, wie der Aquinate diesen bezeichnet) von der Schrift geprägt ist, entscheidet diese und *soll* es auch tun.

Es gibt vieles in der theologisch orientierten ökumenischen Diskussion, das in Richtung dieser Bemerkungen weist. Das gottesdienstliche und seelsorgliche Leben, das den notwendigen (nicht hinreichenden) Kontext für eine vereinigende gemeinschaftliche Bibelinterpretation bildet, entspricht im Grunde genommen den im „Lima-Papier“ über Taufe, Eucharistie und Amt Beschriebenen. In ähnlicher Weise markiert der jüngste Bericht der Internationalen Lutherisch/Römisch-Katholischen Studienkommission „Facing Unity“ den Anfang gemeinsamer Überlegungen über die mögliche Entstehung von interkonfessionellen Interpretationsgemeinschaften (obwohl sie nicht so genannt werden), die zur Umgestaltung und Erneuerung, im Gegensatz zur Zerschlagung, der heute bestehenden Kirchenordnungen beitragen würden.

Es muß jedoch zugegeben werden, daß die Hoffnung auf eine Verwirklichung des konsens- und gemeinschaftsbildenden Potentials eines prämodernen Musters der Bibelauslegung noch als unerfüllbarer Traum erscheint. Davon wird nicht einmal geredet und erst recht nicht der Versuch unternommen, diese Vision in die Praxis umzusetzen. Jenen Kreisen, in denen ernsthafteste Bibellektüre gepflegt wird – konservativen Protestanten, Charismatiker, Cursillo-Teilnehmern und Basisgemeinden –, sind oftmals fundamentalistisch und fast immer in ihrer Hermeneutik vorkritisch eingestellt. Diese müssen ebenfalls das klassische Muster für sich entdecken.

Andererseits gibt es keinen Grund zur Entmutigung. Die Schrift erlaubt uns, ermutigt uns vielleicht sogar, Träume zu träumen und Visionen zu haben. Schranken sind abgebaut worden, [80] die Wiederentdeckung hat begonnen, und wir können uns viel eher, als dies vor nur einer Generation möglich war, ansatzweise vorstellen, daß Katholiken, Orthodoxe und die Erben der Reformation lernen werden, die Bibel als einen christuszentrierten Leitfaden für sich und ihre Gemeinschaften gemeinsam auszulegen. Die göttliche Lenkung der Welt und der Kirchengeschichte hat die Saat für eine Neugeburt des geschriebenen Wortes gesät; jetzt liegt es an den Gläubigen zu beten, zu arbeiten und gegen alle Hoffnung zu hoffen, daß Gott durch das Wirken des Heiligen Geistes das Saatgut aufgehen lassen werde<sup>11</sup>.

*Aus dem Englischen übersetzt von Susan Johnson. Im Original unter dem Titel Scripture, Consensus and Community erschienen in: Richard John Neuhaus (Hrsg.), Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on Bible and Church, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989, S. 74-101.*

Quelle: Joseph Ratzinger (Hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, QD 117, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1989, S. 45-80.

---

<sup>11</sup> Da ich nun ans Ende meines Beitrags komme, wird mir deutlich bewußt, daß er genau das, was er empfiehlt, nicht tut: Es verweist den Leser nicht auf den biblischen Text. Er mag ohnehin zu lang geraten sein, und ich habe – nicht immer mit Erfolg – versucht, Bibelzitate zu vermeiden. Wenn jedoch die Form der Botschaft angepaßt werden sollte, müßte dieser Beitrag neu abgefaßt werden, und zwar in einer prämodernen Form als Kommentar sich gegenseitig erklärender Stellen wie Dt 6,4-9, 2 Tim 3, 15-17 und Lk 2,45-47. Die historisch-kritische Methode würde dazu beitragen, die Anschauungen, gegen die sich diese Stellen (ursprünglich und auch kanonisch) richteten, herauszustellen, während die Typologie das Entdecken von Analogien (und folglich von Leitfäden) in der späteren Kirchengeschichte sowie in der Gegenwart rechtfertigen würde. Man müßte die Richtlinien des Augustinus in bezug auf die interpretative Anwendung, vor allem das Gebot der Liebe, beobachten und das Prinzip der Selbstkritik als simul justus et peccator berücksichtigen. Der sich daraus ergebende Aufsatz wäre zwar länger, aber auch interessanter. Er wäre ein echter theologischer Aufsatz, ein zur ersten Ordnung gehörender Versuch, Leitlinien aus der Schrift abzuleiten, anstatt ein zur zweiten Ordnung gehörender Bericht über die Möglichkeit, dies zu tun. Trotzdem hätten alle Aussagen dieses Aufsatzes auch in einer solchen Neufassung ihren entsprechenden Platz.