

Zur Sache der Texte

Bibel, Predigt und Hermeneutik aus exegetischer Sicht

Wenn ein Prediger oder eine Predigerin auf die Kanzel steigen, können sie weihnachtlich gestimmt reden: „Siehe, ich verkündige euch große Freude!“ Wenn Exegeten zum Katheder treten, sagen sie meist: „Siehe, ich verkündige euch große Probleme.“¹

Dies ist natürlich ein Klischee, hat aber einen Wahrheitskern. Exegese hat es mit Problemen und Problemstellungen zu tun, die weitab von der Predigt zu liegen scheinen. Exegeten bilden Hypothesen, die sich von denen der Zunftkollegen unterscheiden. Exegeten verlieren sich nicht selten in der Freude an Detailbeobachtungen und enden manchmal beim berühmt-berüchtigten Fliegenbein-Zählen, wobei dieses Bild ja nahelegt, dass das, was ohnehin jeder aus Erfahrung weiß, nämlich dass eine Fliege sechs Beine hat, noch einmal unnötig verkompliziert und möglicherweise mit dem Begriff „Hexapoda“ fachsprachlich, also unkommunikativ, klassifiziert wird – ohne wirklichen Erkenntnisgewinn. Um die Metapher zu variieren: Wenn es um die Beine eines Tausendfüßers ginge, wäre die Aufgabe nicht so leicht und eindeutig; man müsste zudem als Exeget vorgängig kritisch gegenüber der dogmatischen Vorgabe „1000“ sein und würde doch überhaupt nicht zum eigentlichen Thema oder zur eigentlich wichtigen Fragestellung kommen, wenn man bloß die Dogmatik entlarvt hätte, indem man den Begriff „Myriapoda“ als zwar im Gebrauch befindlich, aber doch untauglich bezeichnen würde, weil es schließlich – kritisch und genau gezählt – nie mehr als 750 Beine sind.

Die klassische historisch-kritische Exegese, die wir auch heute im Proseminar vermitteln, hat infolge ihrer Herkunft aus der Dogmenkritik von Aufklärung, Rationalismus und Historismus eine enorm kritische Stoßrichtung, aber sie ist, wie schon bekanntlich *Karl Barth* im Vorwort der zweiten Auflage seines Römerbriefes meinte feststellen zu

1 Diese humorvolle Gegenüberstellung verdanke ich meinem Heidelberger Kollegen, dem Hermeneutiker *Manfred Oeming*.

können, häufig eben nicht kritisch genug; das war, nota bene, von ihm wahrscheinlich ebenso polemisch gemeint wie der im gleichen Kontext, aber etwas später auftauchende Hinweis auf die „sanften Auen“ der Praktischen Theologie.² Sowohl die gegenwärtige exegetische wie die Praktische Theologie werden diesen Vorwürfen widersprechen, aber sie bleiben wichtige Stachel, damit es uns nicht zu behaglich wird.

Die Exegese kann ihren Widerspruch durch zwei prinzipielle Hinweise begründen: durch ihre hermeneutische Tradition und durch den inzwischen erfolgten Methodenpluralismus. Ich werde hier in durchaus subjektiver, aber auch exemplarischer Auswahl hermeneutische und methodische Ansätze vorstellen und sie auf ihre praktisch-theologische und homiletische Relevanz befragen. Dabei werde ich vor allem deren Stärken hervorheben, um an und mit ihnen zu lernen. Professoral-exegetische Nörgeleien an vermeintlichen Schwächen verkneife ich mir weitgehend, um Ihre und meine Zeit nicht zwischen Sechs- und Tausendfüßern zu vergeuden.

1. Die existentielle Hermeneutik: die theologische Dimension als Sache des Textes

Rudolf Bultmann hat *Heideggers* Impulse für die Hermeneutik eigenständig und kenntnisreich aufgenommen und weitergeführt.³ Dabei wurden die Fragen philosophischer Ontologie mit den traditionellen

-
- 2 Vgl. *Karl Barth*, *Der Römerbrief*, Zürich (1922)¹²1978, XII.XVII; vgl. dazu auch *Helmut Schwier*, *Praktische Theologie und Bibel*, in: Christian Grethlein/Helmut Schwier (Hg.), *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte* (APrTh 33), Leipzig 2007, 237–287, hier 256–260. Wie bereits im 18. Jahrhundert z.B. der kritische Johanneskommentar von Johann Salomo Semler mit seinen überbordenden Detailbeobachtungen auf Unverständnis (Matthias Claudius) und heftige Polemik (Johann Georg Hamann) stieß, belegt *Marius Reiser*, *Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluss der Aufklärung*, in: Moisés Mayordomo (Hg.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments* (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz) (SBS 199), Stuttgart 2005, 65–102, hier: 96.
- 3 Dies wird inzwischen auch von philosophischer Seite gewürdigt; vgl. *Jean Grondin*, *Hermeneutik*, Göttingen 2009, 45–49 („Bultmanns stillschweigender Beitrag zur Entstehung der nachheideggerschen Hermeneutik“). Zur gemeinsamen Marburger Zeit und Arbeitsgemeinschaft Bultmanns und Heideggers vgl. jetzt *Konrad Hammann*, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen 2009, 192–206.

Fragen einer Texthermeneutik verbunden. Bultmann verdeutlicht, dass jedes Verstehen, z.B. eines Textes von Platon oder eines Kunstwerks, ein Vorverständnis im Sinne eines Lebensverhältnisses zur Sache benötigt: „Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation ist das vorgängige Lebensverhältnis zu der Sache, die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt und die das Woraufhin der Befragung leitet.“⁴ Dies kann z.B. ein geschichtliches, psychologisches oder ästhetisches Interesse sein. Es kann aber auch ein existential-ontologisches sein: Es kann „gegeben sein durch die Frage nach dem menschlichen als dem eigenen Sein.“⁵ Daher ist das Vorverständnis nicht zu eliminieren, sondern ins Bewusstsein zu heben, es ist im Textverstehen kritisch zu prüfen und zu befragen.

1957 hat Bultmann in einem kleinen Text diese Grundgedanken in fünf Thesen folgendermaßen zusammengefasst:

- „1) Die Exegese der biblischen Schriften muß wie jede Interpretation eines Textes vorurteilslos sein.
- 2) Die Exegese ist aber nicht voraussetzungslos, weil sie als historische Interpretation die Methode historisch-kritischer Forschung voraussetzt.
- 3) Vorausgesetzt ist ferner der Lebenszusammenhang des Exegeten mit der Sache, um die es in der Bibel geht, und damit ein Vorverständnis.
- 4) Das Vorverständnis ist kein abgeschlossenes, sondern ein offenes, so daß es zur existentiellen Begegnung mit dem Text kommen kann und zu einer existentiellen Entscheidung.
- 5) Das Verständnis des Textes ist nie ein definitives, sondern bleibt offen, weil der Sinn der Schrift sich in jeder Zukunft neu erschließt.“⁶

Das „Vorverständnis“ besteht als ‚offenes Vorverständnis‘ nicht aus dogmatischen Vorgaben, sondern aus dem Bewegtsein durch die existentielle Frage nach Gott – „einerlei welche Form diese Frage jeweils in seinem [des Exegeten, HS] Bewußtsein annimmt“⁷. Die existentielle

4 *Rudolf Bultmann*, *Das Problem der Hermeneutik* (1950), jetzt in: ders., *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*, ausgew., eingeleitet u. hg. v. Andreas Lindemann, Tübingen 2002, 223–247, 239; vgl. hierzu auch *Schwier*, aaO. (Anm. 2), 260–263.

5 *Bultmann*, aaO., 240.

6 *Rudolf Bultmann*, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* (1957), jetzt in: ders., *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*, ausgew., eingeleitet u. hg. v. Andreas Lindemann, Tübingen 2002, 258–266, 264f.

7 *Bultmann*, aaO., 265. Bultmann erwähnt als mögliche Formen dieser Frage die Frage nach Heil, nach Rettung vor dem Tod, nach Sicherheit, nach Wahrheit. Dass das „Lebensverhältnis eines Interpreten zur Sache“ für Bultmanns Verständnis der

Entscheidung kann zum Bekenntnis, aber auch zur Ablehnung, zum ausgesprochenen Unglauben führen, der als existentielle Entscheidung nicht widerlegbar wäre.⁸ Gegenüber der Frühzeit der Dialektischen Theologie und *Karl Barths* Erwählungslehre bleibt die hermeneutische Position Bultmanns offener, in Grenzen diskursiver und stets mit kritischer Exegese verbunden. Die Arbeit des Exegeten zielt darauf, die Schrift selbst zum Reden zu bringen als eine „in die Gegenwart, in die gegenwärtige Existenz, redende Macht.“⁹

Aber diese Schrift ist nicht einfach nur zu ‚vernehmen‘ und ‚nachzusprechen‘, wie es einige Barthianer forderten, sondern Bultmann formuliert sachlich, präzise und ein wenig polemisch: „Wie soll er denn vernehmen, ohne zu verstehen? Und das Problem der Interpretation ist doch gerade das des Verstehens.“¹⁰ Das Woraufhin der Schriftauslegung ist die Frage „nach dem in der Schrift zum Ausdruck kommenden Verständnis der menschlichen Existenz“¹¹ oder, systematisch formuliert, als Auslegung des Offenbarungsbegriffs: Das „Woraufhin der Interpretation als die Frage nach Gott, [...] bedeutet [...] die Frage nach der Wahrheit der menschlichen Existenz.“¹² Dieses Vorverständnis wird gegen kirchliche Dogmatiker ebenso verteidigt wie gegen alle, die das Neue Testament bloß als „Quelle“ für eine historische, psychologische oder religiöse Fragestellung gebrauchen.

In dieser enormen Spannung – die Schrift wird selbst zum Reden gebracht, indem sie nach Wahrheit und Existenz befragt wird – liegt eine intellektuelle und theologische Dynamik, die Bultmanns Hermeneutik, zumindest in den 1950er bis 1970er Jahren, so wirkungskräftig und in allem Streit¹³ erfolgreich werden ließ.

Wissenschaften eine zentrale Rolle spielt, zeigt *Eberhard Jüngel*, *Glauben und Verstehen*. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns (SHAW.PH 1985/1), Heidelberg 1985, 19–21; vgl. vor allem *Rudolf Bultmann*, *Theologische Enzyklopädie*, hg. v. *Eberhard Jüngel/Klaus W. Müller*, Tübingen 1984, 160f.

8 „Auch im Falle des Nein ist das Verständnis ein legitimes, eine echte Antwort auf die Frage des Textes, die nicht etwa durch Argumentation zu widerlegen ist, weil sie existentielle Entscheidung ist“ (Bultmann, aaO. [Anm. 6], 265).

9 *Bultmann*, aaO. (Anm. 4), 245.

10 AaO., 247.

11 AaO., 244.

12 AaO., 245.

13 Bultmanns Überlegungen zur Entmythologisierung, 1941 zuerst vorgetragen, führten bekanntlich seit den 1950er Jahren zu erheblichen wie aufgeregten Diskussionen und zu harschen Tönen auf vielen Seiten. Zu beachten ist allerdings der

Die unlösbare Verbindung von kritischer Exegese und theologischem Programm ließ auch den Weg vom Text zur Predigt als eher direkte Verbindung erscheinen. Einige mythologische Relikte waren natürlich auf diesem Weg zu beseitigen, das aber nur, damit die wahre Anstößigkeit nicht bei einem *sacrificium intellectus* stehen bleibt, sondern in der Kreuzestheologie erkannt wird, im paulinischen oder johanneischen Kerygma.

In dieser theologischen Geschlossenheit liegt eine wesentliche Stärke der Bultmannschen Hermeneutik. Gleichzeitig ist sie auch philosophisch anschlussfähig, nicht in einem bloß formalen Sinn, sondern in der entscheidenden, auch bei Heidegger und Gadamer auf je eigene Weise ausgearbeiteten Grundüberzeugung: Indem der Mensch etwas versteht, versteht er immer zugleich auch sich selbst.¹⁴

Was ist die bleibende Stärke der existentialen Hermeneutik? Die existentielle Hermeneutik ringt um die Frage nach Gott, die sie als Sache der biblischen Texte begreift und die angemessen nur als Frage nach Wahrheit und nach Existenz zu stellen ist. Die Wahrheitsfrage ist also eine Geltungsfrage und gegenüber den biblischen Texten gibt es niemals Neutralität, „sondern nur eine Verweigerung oder aber Öff-

historische und theologische Kontext der Entstehungszeit: Mit der Überwindung des Mythischen formulierte Bultmann das Gegenprogramm zur Theologie Emanuel Hirschs sowie zu populistischen Forderungen anderer nationalsozialistischer Christen, die die Überwindung des Jüdischen im Christentum propagierten; vgl. hierzu jetzt *Gerd Theißen*, Neutestamentliche Wissenschaft vor und nach 1945. Karl Georg Kuhn und Günther Bornkamm (SHAW.PH 47), Heidelberg 2009, 195–221.

- 14 Vgl. hierzu auch *Hans-Helmuth Gander*, Hans Georg Gadamer. In der Spur des Verstehens, in: Jochem Hennigfeld/Heinz Jansohn (Hg.), Philosophen der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2005, 31–48, hier 33f.: „In Gadammers hermeneutischem Ansatz bedeutet Verstehen von seinem intentionalen Vollzugs- wie Gehaltssinn her gesehen, dass der Mensch, indem er etwas versteht – gleich, ob dies zweckrational normiert ist oder ob es sich um das Verstehen von Texten oder von Lebensäußerungen handelt –, immer zugleich auch sich selbst versteht. Das heißt: Er ist im Sinne einer unerschöpflichen Aufgabe existentiell dazu herausgefordert, in seinem Weltverständnis sein Selbstverständnis auszubilden.“ Zu den hierdurch aufgerufenen anthropologischen Grundfragen vgl. die philosophischen Reflexionen von *Emil Angehrn*, Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen (Philos. Unters. 25), Tübingen 2010, 338–351.

nung gegenüber dem von ihnen erhobenen Anspruch.“¹⁵ Daher sind Text- und Selbstverstehen stets aufs Engste miteinander verbunden.

2. Die Texthermeneutik: Interpretation als kritische Dimension

Die neueste Texthermeneutik, in einem anregenden Lehrbuch von *Oda Wischmeyer* 2004 dargestellt und in dem soeben erschienenen „Lexikon der Bibelhermeneutik“ interdisziplinär differenziert,¹⁶ kritisiert die bisherigen biblischen und neutestamentlichen Hermeneutiken von Rudolf Bultmann bis Klaus Berger, von Peter Stuhlmacher, Hans Weder und Manfred Oeming; vor allem kritisiert sie deren Verbindung zu den umfassenden Verstehensfragen, also ihre ontologischen Relikte. Demgegenüber sollte die Hermeneutik wieder stärker mit dem exegetischen Alltagsgeschäft der Textauslegung verbunden werden und die Einsichten der verschiedenen Textwissenschaften aufnehmen.¹⁷ Nach der enormen Expansion von Begriff, Verständnis und Zuständigkeit der Hermeneutik im Laufe des 20. Jahrhunderts ist dieser Aufruf zu Konzentration und Begrenzung der Frage- und Problemstellung zunächst einmal sympathisch und hilfreich.

15 *Ulrich H. J. Körtner*, Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann, in: ders. (Hg.), Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie, Neukirchen/Vluyn 2000, 1–18, 3. Zu Bultmanns Wahrheitsbegriff vgl. vor allem *Christof Landmesser*, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (WUNT 113), Tübingen 1999, 169–323.

16 Vgl. *Oda Wischmeyer*, Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch (NET 8), Tübingen/Basel 2004; *dies.* (Hg.), Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, Berlin 2009. Zu nennen sind zu dieser Richtung außerdem *Oda Wischmeyer/Eve-Marie Becker* (Hg.), Was ist ein Text? (NET 1), Tübingen/Basel 2001; *Oda Wischmeyer/Stefan Scholz* (Hg.), Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik (NET 14), Tübingen/Basel 2008, und die von Wischmeyer betreute Dissertation von *Stefan Scholz*, Ideologien des Verstehens. Eine Diskurskritik der neutestamentlichen Hermeneutiken von Klaus Berger, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Peter Stuhlmacher und Hans Weder (NET 13), Tübingen/Basel 2008 (kritische Rezension von *Christof Landmesser* in: ThLZ 135/2010, 181–183).

17 Vgl. *Wischmeyer*, Hermeneutik (Anm. 16), 195–211; *dies.*, Einführung. Das Lexikon. Allgemeine Vorstellung – Forschungsstand – Idee – Positionierung – Realisierung, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (Anm. 16), IX–XXIX.

Neutestamentliche Hermeneutik wird hier vor allem definiert als „Lehre vom angemessenen Verstehen und der angemessenen Interpretation der neutestamentlichen Texte“¹⁸, und Wischmeyer votiert explizit und entschieden für eine „literaturwissenschaftlich ausgelegte Methoden- und Interpretationshermeneutik.“¹⁹

In diesem Programm ist zunächst einmal Raum für Darstellung und Berücksichtigung des exegetischen Methodenpluralismus, der sich verstärkt seit den 1970er Jahren durchgesetzt hat.²⁰ Die klassische historisch-kritische Methode ist ja selbst, recht verstanden, nicht eine Methode, sondern ein Methodenbündel und ein Ensemble von Fragestellungen. Durch die linguistischen und neueren textwissenschaftlichen Methoden wird die bisherige Dominanz diachroner Fragestellungen durchbrochen; durch die unterschiedlichen sozialgeschichtlichen, archäologischen und kulturanthropologischen Fragerichtungen wird die Diachronie dann aber auch in sich differenziert; neue Textfunde und Editionen zeigen zudem ein ausgesprochen plurales Bild des Judentums und des frühen Christentums und ihrer Beziehungen zueinander.²¹

Das wird konkret in den neuen Fragen nach dem historischen Jesus und seiner Verwurzelung im Judentum, in den Fragen nach der angemessenen Darstellung paulinischer Theologie, die nicht durch augustinish-reformatorische Lektüre vorbestimmt ist, in der Sicht auf die Bibel als Literatur und in der Qualifizierung des Kanons als einer pluralen und dynamischen Größe, die wiederum die Frage nach einer „Mitte der Schrift“ zurückweist, aber wie im kirchlichen Gebrauch die Endgestalt der Texte neu wertschätzt.

Praktisch-theologisch und homiletisch bietet die Texthermeneutik dieser Ausprägung ausgesprochen vielfältige Anknüpfungen. Vor allem differenziert sie die Gattungs- und Formbestimmungen, zeigt die

18 *Wischmeyer*, Hermeneutik (Anm. 16), 3.

19 AaO., 207 (im Original kursiv).

20 Kurze Übersicht bei *Schwier*, aaO. (Anm. 2), 277f.; vgl. weiter *Manfred Oeming*, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998, 31–174; *James Alfred Loader*, Stromab – Gedanken zur Hermeneutik biblischer Texte im Kontext der neueren angelsächsischen Diskussion, in: *Ulrich H. J. Körtner* (Hg.), Hermeneutik und Ästhetik. Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter, Neukirchen-Vluyn 2001, 34–56.

21 Vgl. die Gesamtdarstellung von *Gerd Theißen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.

metaphorische Struktur vieler Gleichnisse und Jesusworte, lässt deren Pointen und Hyperbeln erkennen, analysiert die Rhetorik in den Briefen und insgesamt die literarischen Strategien in den biblischen ‚stories‘.

Um ein Beispiel zu nennen: So ein leidenschaftlicher Brief wie der Galaterbrief mit seinen Appellen an gemeinsame Grundlagen und Erfahrungen, mit seinen komplexen Argumentationen und Schriftauslegungen, aber auch mit seinen sarkastischen Ausfällen und drastischen Flüchen lässt sich – nach der rhetorischen Analyse von *Hans Dieter Betz*²² – als Plädoyer in einer fiktiven Gerichtsverhandlung sehr konkret veranschaulichen und verstehen. Dies ist auf der Ebene der großen Form ein Beispiel für das, was *Martin Nicol* der Exegese in der Predigtvorbereitung als Aufspüren der Dynamik eines Textes empfiehlt²³ und angemessener als die Suche nach den Gattungselementen des antiken Freundschaftsbriefes, und es ist natürlich aufregender wie anregender für die Predigtvorbereitung, als wenn man den Galaterbrief allein mit dem Thema „Rechtfertigungslehre“ verbinden würde.

Andere Beispiele wären die unterschiedlichen Formen in der synoptischen Tradition und die vielfältige und reiche Sprache im Neuen Testament oder in der Bibel insgesamt. Das kann durchaus die Kreativität beim Predigtmachen in Gang setzen. *Gerd Theißen*, der ein Modell dieser Art in seiner Homiletik vertritt,²⁴ legt in seinen Predigten kreative Sprach-, Metaphern-, aber auch Gattungsvariationen vor, z.B. eine Predigt über „Gott ist die Liebe“, komponiert aus der stabilen Gattung heutiger Partnerschaftsanzeigen.²⁵

22 Vgl. *Hans Dieter Betz*, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988. Dieser Kommentar, 1979 auf Englisch erschienen, markiert den Beginn der wirkungskräftigen rhetorischen Analyse der neutestamentlichen Briefe.

23 Vgl. *Martin Nicol*, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002, 86–88.

24 Vgl. *Gerd Theißen*, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994.

25 Vgl. *Gerd Theißen*, *Erlösungsbilder. Predigten und Meditationen*, Gütersloh 2002, 184–190. Zu Theißens Predigttheorie und -praxis vgl. auch *Helmut Schwier*, *Im Dialog mit der Bibel. Gerd Theißens Impulse für Theorie und Praxis der Predigt*, in: Peter Lampe/Helmut Schwier (Hg.), *Neutestamentliche Grenzgänge. Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißens (NTOA 75)*, Göttingen 2010, 186–201.

Was ist die Stärke dieses Modells? Die Texthermeneutik, auch in ihrer textwissenschaftlichen Zuspitzung als Methoden- und Interpretationshermeneutik, verkörpert das traditionelle und richtige Ideal der Aufgabe der Exegese: Sie ist zurückhaltend oder widerständig gegenüber den Forderungen totaler Dekonstruktion,²⁶ sie ist Anwalt des Textes, sie reguliert Textinterpretation durch nachvollziehbare und überprüfbare Regeln, sie ermöglicht dadurch „Konsens ohne Zwang und Dissens ohne Feindschaft“²⁷. Darin wird insgesamt die kritische, auch die dogmen- und kirchenkritische, Funktion der Exegese wirksam. Die mag hin und wieder unbequem sein, ist aber in evangelischer Theologie und Kirche notwendig.

3. Engagierte Lektüreformen: Rezeption als ‚Inter-esse‘ und Veränderung

Während die wissenschaftliche Textauslegung identitätsoffen und applikationsfern geschieht, zielen die „engagierten Lektüreformen“²⁸ auf Identitätsbegründung und Applikation sowie auf eine Veränderung der Praxis. Die drei Spannungen aus Gal 3,28 (Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann und Frau) zeigen die wichtigsten engagierten Lektüreformen, die feministische, die befreiungstheologisch-materialistische und die aus dem christlich-jüdischen Dialog erwachsene Lektüre,²⁹ auch die psychologisch-therapeutische Auslegung ließe sich hier nennen. Gemeinsam ist ihnen die Hervorhebung der Parteilichkeit der Bibel; gleichzeitig nehmen sie im Unterschied zur fundamentalistischen Lektüre Methoden und Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese auf und das Recht zur Sachkritik in Anspruch.

26 Wie dekonstruktivistische Zugänge die Exegese befruchten können, zeigt *Henning Hupe*, *Lukas' Schweigen. Dekonstruktive Relektüren der „Wir-Stücke“* in *Acta*, Wien 2008.

27 *Gerd Theißen*, *Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel*, in: *Joachim Mehlhausen* (Hg.), *Pluralismus und Identität* (VWGTh 8), Gütersloh 1995, 127–140, 130.

28 *Gerd Theißen*, aaO., 127; übernommen auch von *Wischmeyer*, *Hermeneutik* (Anm. 16), 106.

29 Vgl. auch *Gerd Theißen*, *Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein*, *EvTh* 60/2000, 412–431, hier: 425–427.

Nun lässt sich nicht bestreiten, dass trotz mancher Extrempositionen die genannten Lektüreformen nicht nur von der Exegese und ihren Methoden Gebrauch gemacht haben, sondern dass sie wiederum ihrerseits die wissenschaftliche Exegese außerordentlich stark anregen und befruchten konnten. Vieles aus der neuen Jesus- und Paulusforschung ist in diesem Kontext zu sehen, und auch die Apostolin Junia aus Röm 16,7 war in den wissenschaftlichen Textausgaben zunächst nicht erkennbar.

Was ist die Stärke der engagierten Lektüren? Einmal die Betonung der Parteilichkeit der Bibel und ihrer frühen Emanzipationspotentiale, dann aber auch konkreter ihre Fragekategorien von Herrschaft, Patriarchat, Androzentrismus und Gender, von Herrschaft, Unterdrückung, Befreiung³⁰ und Eurozentrismus, von implizitem und explizitem Antijudaismus, von Heil und Heilung, Bild und Symbol. Auch hier gibt es also ein Bultmannsches „Woraufhin der Befragung“. Dies ist notwendig, wenn es ein ‚offenes Vorverständnis‘ bleibt bzw. wird. Deutlich und eine Stärke ist weiter, dass hier der Leser³¹ oder Rezipient im Vordergrund steht – nicht so offen und individualistisch wie in manchen Spielarten der Rezeptionsästhetik, wohl aber hinsichtlich gemeinsamer Lektüren und Wahrnehmungen sowie, spezifischer, hinsichtlich der Erwartung individueller, sozialer, kirchlicher und gesellschaftlicher Veränderungsprozesse. Die Rezeption setzt also ein ‚Interesse‘ voraus, stärkt und vertieft es.

In der kirchlichen und theologischen Praxis knüpfen bekanntlich zahlreiche Formen des Bibelgebrauchs hier an, wobei das „Jahr der Bibel 2003“ diese Fülle kultureller, wertebezogener und missionarischer Anliegen im Umgang mit der Bibel durchaus öffentlichkeitswirksam zeigte.³² Homiletisches Beispiel: Der von *Uta Pohl-Patalong* entwickelte Bibliolog³³ eignet sich als Verkündigungsform in bestimmten Gottesdiensten und nimmt manche Anregungen der feministischen, israelbezogenen und therapeutischen Lektüren integrativ auf. Auch

30 Vgl. *Wischmeyer*, Hermeneutik (Anm. 16), 108f.

31 Vgl. hierzu insgesamt *Eckart Reinmuth*, Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments, Göttingen 2002.

32 Vgl. *Helmut Schwier*, Verschiedene Arten des Bibelgebrauchs, GILern 20/2005, 19–31, hier 23–26.

33 Vgl. *Uta Pohl-Patalong*, Bibliolog. Gemeinsam die Bibel entdecken im Gottesdienst, in der Gemeinde, in der Schule, Stuttgart 2005; *dies.*, Bibliolog. Impulse für Gottesdienst, Gemeinde und Schule, Bd.1 Grundformen, Stuttgart 2009.

viele narrative Predigten gehören in dieses Feld, während nach meinem Eindruck die Frage der ethischen und politischen Predigt erst wiederentdeckt und neu bearbeitet werden muss. Dabei sind alte Fehlformen gesetzlich-vorschreibenden, pathetisch-appellierenden oder liberal-anempfehlenden Redens zu vermeiden, ohne gleichzeitig die unbequeme Parteilichkeit der Bibel und des biblischen Gottes zu ignorieren.³⁴

4. Ein Integrationsversuch: theologische Textinterpretation in biblischer Vielfalt

Lassen sich die Stärken der genannten Hermeneutiken integrieren? Ich versuche es in theologischer Hinsicht, nehme dabei Gewichtungen vor und recurriere nicht selten auf *Paul Ricœur*, weil in seinen Reflexionen zur Hermeneutik ein Integrationspotenzial vorliegt, das nach meiner Einsicht in Exegese und Theologie noch längst nicht ausgeschöpft ist.³⁵

Als Zwischenbilanz ist festzuhalten: Die existentielle Hermeneutik, die Interpretationshermeneutik und die vielfältigen engagierten Lektüreformen beinhalten auch die Aspekte des hermeneutischen Vierecks,³⁶ also des Textes oder Werks, des Autors, der Rezipienten und der Sache, wobei hier eine autorenzentrierte Auslegung, weitgehend dem Charakter der biblischen Schriften entsprechend, nicht im Vordergrund steht. Die Sache des Textes ist zentral und dominant für die existentielle Hermeneutik, der Text ist es für die Interpretationshermeneutik, die Rezipienten sind es für die Lektüreformen. Gleichzeitig sind damit verschiedene Funktionen verbunden: Die Dimension „Sache“ zielt auf

34 Eine größere Untersuchung zur Gottesdienst- und Predigtpraxis in der DDR vor und während der Wendezeit könnte hier hilfreich sein; zum Verhältnis Kirche-SED vgl. jetzt den kompakten Überblick von *Rudolf Mau*, Kirche als Raum der Befreiung zum eigenen Wort. Stationen des Weges zur Friedlichen Revolution, in: ThLZ 134/2009, 1025–1040.

35 Einen Einblick in seinen Denkweg gewährt Paul Ricœur (1913–2005) selbst: *Paul Ricœur*, Eine intellektuelle Autobiographie (1995), jetzt in: *ders.*, Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übersetzt und hg. v. Peter Welsen, Hamburg 2005, 3–78; vgl. auch *Jean Greisch*, Paul Ricœur. Philosophische Hermeneutik „more gallico demonstrata“, in: Jochem Hennigfeld/Heinz Jansohn (Hg.), Philosophen der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2005, 105–123, *Jean Grondin*, aaO. (Anm. 3), 79–96.

36 Vgl. dazu *Oeming*, aaO. (Anm. 20), 5f.

die theologische und anthropologische Grundfrage,³⁷ die Dimension „Text“ auf die Notwendigkeit von Kritik und methodisch kontrollierter Interpretation, die Dimension „Rezipienten“ auf Gebrauch und Applikation in unterschiedlichen, nicht-einheitlichen Kontexten.

Meine These ist, dass eine verantwortliche Bibelauslegung alle drei Funktionen benötigt: die theologisch-anthropologische, die kritisch-methodische sowie die kontextuell-applikative. Würde eine fehlen, wäre dies hermeneutisch und phänomenologisch defizitär.³⁸ Wie können sie verbunden und aufeinander bezogen werden?

Die kritisch-methodische Funktion der Exegese ist Grundlage wie Handwerk. Hier geht es einmal, wie bereits erwähnt, darum, Anwalt des Textes zu sein, den Text zur Sprache zu bringen, auch in der Vielfalt und Polyvalenz seiner Aussagen, Metaphern, Bildern, Argumentationen und Formen und in seiner Sperrigkeit und Fremdheit. Die Exegese hat sich immer dann als vital erwiesen, wenn sie Methoden nicht dogmatisiert, sondern Neues aufnimmt und integriert; das war bei der alten Formgeschichte und der neueren Sozialgeschichte, bei der alten Redaktionsgeschichte und der neuen Redaktionskritik so, und dies zeichnet, wenn ich recht sehe, auch die gegenwärtig tätige Zunft aus. Alte Einseitigkeiten und Festlegungen auf die eine diachrone oder

37 Damit knüpfe ich an die Anliegen der hermeneutischen Theologie Bultmanns an.

38 Ich sehe nicht, wie die theologisch-anthropologische und die kontextuell-applikative Funktion in Wischmeyers Interpretationshermeneutik konstruktiv aufgenommen werden. Auch wenn man sich ihrer Dekonstruktion von „Kanon“ und „Geschichte“ als dogmatische bzw. philosophische Kategorien anschließt, ist doch auffallend, dass der kirchliche Gebrauch der Bibel fast ironisiert (vgl. *Wischmeyer*, Hermeneutik [Anm. 16], 6.200f.205f) und am Ende nur noch für „Textualisierung“ und „Kulturisierung“ plädiert wird (vgl. aaO., 206–211), ohne dass die Dimension der Sache des Textes eine erkennbare Rolle spielt. Text- und kulturwissenschaftliche Zugänge sind für die Exegese selbstverständlich und bereichernd, aber ohne Verbindung zu den traditionellen hermeneutischen Grundfragen laufen sie Gefahr, in der Schwebe zu bleiben. Zur kulturwissenschaftlichen Exegese und Hermeneutik vgl. auch die kritische Bestandsaufnahme von *Samuel Vollenweider*, Heilvolle Wende? Exegese im Zeichen der Kulturwissenschaften, in: Peter Lampe/Moisés Mayordomo/Migaku Sato (Hg.), Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium (FS Ulrich Luz), Neukirchen-Vluyn 2008, 111–120. Kulturwissenschaftliche Exegese und Hermeneutik verbindet beispielsweise *Gerd Theißen*, Protestantische Existenz heute. Heidelberger Abschiedsvorlesung, in: Peter Lampe/Helmut Schwier (Hg.), Neutestamentliche Grenzgänge. Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißen (NTOA 75), Göttingen 2010, 13–30.

synchrone Fragestellung gibt es heute nicht mehr³⁹ oder würden als unseriös gelten. Demgegenüber führen neue methodische und theoretische Impulse immer wieder zu innovativen Zugängen und Interpretationen.⁴⁰

Dieses Interpretationshandwerk ist für die kirchliche Lehre und Predigt, aber ebenso für die Verständigung in interreligiösen und säkularen Kontexten notwendig. Hier wird christliche Religion samt ihrer begründenden Urkunde gezeigt und interpretiert in einer auch für Agnostiker und Atheisten verständlichen Weise. Eine *hermeneutica sacra* kann es für Verstehen und Auslegen der Bibel nicht geben.

Paul Ricœur hat in seinen Beiträgen zur Hermeneutik gezeigt, dass ein Text nicht eine innere Wahrheit enthält, die hinter dem Text liegt, sondern dass ein Text als Text und vor sich eine Welt entwirft,⁴¹ z.B. die erzählte Welt, die auch in ihrer Fremdheit zu begehen und vielleicht zu bewohnen ist. Dabei braucht die Textinterpretation nicht nur Vertrauen in die Tradition (Gadamer), sondern auch Ideologiekritik (Habermas),⁴² weil sich trotz aller geschichtlich vorgegebenen Sinntradition der Sinn eines Textes und das Verstehen überhaupt nicht immer von selbst versteht und weil es notwendig sein kann, Sachkritik zu üben und – im Streit der Interpretationen – Traditionen zu durchbrechen.

Die schon genannte Vielfalt der Formen systematisiert Ricœur in narrative, prophetische, vorschreibende, weisheitliche und hymnische

39 Vgl. z.B. die methodischen und hermeneutischen Angaben in: *Eve-Marie Becker* (Hg.), *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie*, Tübingen 2003.

40 Vgl. hierzu jetzt das Themenheft „Innovative Bewegungen in der neutestamentlichen Exegese“, *VuF* 55 (2010), H.1, mit einem knappen Forschungsüberblick (von *Samuel Vollenweider*) und Beiträgen zur kulturwissenschaftlichen, literaturwissenschaftlichen, sozialgeschichtlichen Exegese (von *Christian Strecker*, *Moisés Mayordomo*, *Eva Ebel*), zur ‚new perspective on Paul‘ (von *Christine Gerber*), zur Frage nach der politischen Theologie des Paulus (von *Harald Seubert*) und schließlich zu neuen Perspektiven auf Lukas (von *Reinhard Feldmeier*).

41 Vgl. *Paul Ricœur*, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: ders./Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (EvTh Sonderheft), München 1974, 24–45, hier 31–34.44f.

42 Zu Gadamer und Habermas vgl. *Jean Grondin*, aaO. (Anm. 3), 70–78.

Formen und Diskurse;⁴³ sie bilden eine „biblische Polyphonie“⁴⁴, die theologisch bedeutsame Unterschiede in der Gottesrelation und -rede zeigt, weil „Struktur und Kerygma einander in jeder Form des Gesagten angeglichene sind“⁴⁵: Gott wird zuerst genannt als Moment des narrativen Bekenntnisses, also als ein „Er“ in der dritten Person;⁴⁶ in der prophetischen Rede ist Gott als Stimme des Anderen hinter der prophetischen Stimme genannt, also in der „doppelten ersten Person“;⁴⁷ in der präskriptiven Rede ist Gott als Urheber des Imperativs, das auf ein menschliches „Du“ zielt, genannt;⁴⁸ in der weisheitlichen Rede ist, häufig in Nähe zum narrativen „Er“, die Nennung Gottes wenig personalistisch, sondern sie stellt sich seiner Unbegreiflichkeit und Verbor-

43 Vgl. *Paul Ricœur*, An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg., übersetzt und mit einem Nachwort versehen v. Veronika Hoffmann, Freiburg/München 2008, 41–57.

44 *Paul Ricœur*, Gott nennen (1977/1981), jetzt in: ders., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übersetzt und hg. v. Peter Welsen, Hamburg 2005, 153–182, hier 163–170.

45 AaO., 165.

46 Dies hat durchaus kritische Konsequenzen, die Ricœur verdeutlicht und die implizit wohl gegen die neue nachbultmannsche Hermeneutik (Fuchs, Ebeling) gerichtet ist: „Gott wird genannt in der erzählten ‚Sache‘, im Gegenzug zu einer gewissen Emphase der Theologien des Wortes, die nichts als Wortereignisse bemerken. In dem Maße, in dem die narrative Gattung primär ist, ist die Spur Gottes in der Geschichte, bevor sie im Wort ist. Das Wort ist sekundär, insofern es die Spur Gottes im Ereignis bekennt“ (aaO., 166); vgl. auch *Paul Ricœur* (Anm. 43), 47f.

47 Auch dies hat kritische Konsequenzen: „[...] Gott wird genannt in der doppelten ersten Person, als Wort eines anderen in meinem Wort. Man begreift, wie durch das Vergessen der narrativen Gattung und der anderen Gattungen, in denen Gott ebenfalls genannt wird, eine gewisse Hypostasierung der prophetischen Gattung dazu geführt hat, Offenbarung und Inspiration zu identifizieren und die Nennung Gottes vollständig zu ‚subjektivieren‘. Gott, der als Stimme hinter der Stimme genannt wird, wird das absolute Subjekt der Rede“ (*Paul Ricœur*, aaO. [Anm. 44], 166f.). Eine homiletische Hypostasierung würde entstehen, wenn die Predigt als Wort- und Sprachereignis die Vielfalt der biblischen Gottesreden und die damit gegebene Kritik ignorieren würde.

48 Im Zusammenspiel mit den narrativen und prophetischen Redeformen erläutert *Ricœur*, dass Gott nicht wie in der kantischen Verengung der (heteronome) Ursprung des Gesetzes ist, sondern der Urheber des Imperativs und des Menschen als Gottes Gegenüber; vgl. aaO., 167f. An anderer Stelle wird auf die deuteronomische Deutung der Beziehung von Tora und Herz (Dtn 6,5f.) hingewiesen (vgl. *Ricœur*, aaO. [Anm. 43], 50–52).

genheit; in der hymnischen Rede „verinnerlicht sich das Verhältnis zu Gott“⁴⁹ und er wird ein „Du“ für das menschliche „Du“.

In der Reflexion dieser biblischen Diskurse, die noch stärker und intensiver auf ihre Interferenzen untersucht werden können und zu denen auch noch die „Grenzausdrücke“ (z.B. Paradox, Hyperbel, Überzogenheit, unnennbarer Gottesname) gehören, die eine Gottesrede via eminentiae öffnen,⁵⁰ zeigt sich eine überzeugende Möglichkeit, nicht nur Textinterpretation, sondern theologische Textinterpretation im Kontext biblischer Vielfalt zu betreiben.⁵¹

Ricœur erkennt in der Textinterpretation außerdem eine notwendige Distanzierung gegenüber vorschnellen Hoffnungen auf Horizontverschmelzungen.⁵² Texterklärungen können distanzieren, aber sie schützen dadurch auch vor Vereinnahmungen und sie halten die semiotische

49 Paul Ricœur, aaO. (Anm. 44), 169.

50 Vgl. aaO., 170–173. Auch hier ist wiederum mit kritischen Konsequenzen zu beachten, dass die Grenzausdrücke nicht exklusiv für religiöse Rede stehen: Die „Grenzausdrücke haben zweifellos das ungeheure Verdienst, auf die Besonderheit der religiösen Sprache aufmerksam zu machen, aber sie konstituieren sie nicht völlig. Sie arbeiten nur im Milieu einer von Grund auf analogischen und metaphorischen Sprache, die selbst wieder durch die narrative, präskriptive, prophetische und schließlich gleichnishafte Nennung Gottes hervorgebracht ist. Diese Grenzausdrücke qualifizieren, modifizieren und berichtigen die analogische Sprache“ (aaO., 178).

51 Eine vergleichbare andere Möglichkeit ist die Verbindung von Textinterpretation und Analyse biblischer Grundmotive und Axiome, die sowohl die theologische Dimension wie die Notwendigkeit zu ökumenischen, interreligiösen und säkularen Dialogen eröffnen: vgl. Gerd Theißen, aaO. (Anm. 29), 428–431; ders., aaO. (Anm. 21), 368–384.389–391.395–411. Einen weiteren Zugang bietet die auf die Dynamik des Kanons bezogene realistische Biblische Theologie, die multisystemisch und differenzsensibel vorgehend zu systematischen Klärungen gelangt: vgl. Michael Welker, *Sola scriptura. Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen*, in: Berndt Hamm/Michael Welker (Hg.), *Die Reformation – Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, 91–120; ders., *Theologische Profile*. Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann, Frankfurt 2009, 287–297; Bernd Janowski, *Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons*, in: ders. (Hg.), *Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel*, Neukirchen-Vluyn 2007, 27–46.

52 Ricœurs Gedanken der Distanzierung macht Fritz Lienhard für die homiletische Reflexion zur Predigt alttestamentlicher Texte fruchtbar; vgl. ders., *Zur Predigt des Alten Testaments. Denkanstöße von Paul Ricœur*, in: Manfred Oeming/Walter Boës (Hg.), *Alttestamentliche Wissenschaft und kirchliche Praxis* (FS Jürgen Kegler) (Beiträge zum Verstehen der Bibel 18), Berlin 2009, 99–112.

Einsicht aufrecht, dass das Zeichen nicht einfach das Bezeichnete abbildet und dass die Referenzrelation – stärker im Text als in der Rede – unterbrochen sein kann. Für die neutestamentliche Hermeneutik hat daher *Hans Weder* die treffende Metapher vom Text als dem „fremden Gast“ geprägt,⁵³ den auch Predigende in ihrer Vorbereitung als Gegenüber willkommen heißen sollen. In dieser Weise gewinnt die kritisch-methodische Funktion der Exegese eine notwendige und konstruktive Ausprägung.

Auch die kontextuell-applikative Funktion gehört notwendig zum Bibelgebrauch. Manch „wilde Exegese“ – sei es Karl Barths „Römerbrief“ oder die „Bauern von Solentiname“ oder eine Bibliodrama-Erfahrung – scheint den Ansprüchen der Bibel angemessener zu sein als eine Exegese, die sich in Viertelversteilungen, in Wortstatistiken oder Strukturanalysen verliert. Der Grund hierfür liegt allerdings in der Verbindung mit der ersten, der theologisch-anthropologischen Funktion. Diese ist nicht autoritär oder offenbarungstheologisch-positivistisch, sondern existential-hermeneutisch zu denken. Die basale Einsicht, dass ein Verstehen immer ein Selbstverstehen ist, führte Gadamer zu der Einsicht, dass auch die applicatio – wie die explicatio – ein Bestandteil des Verstehens ist;⁵⁴ und Ricœur verdeutlicht in dem Begriff der „Aneignung“, dass Textinterpretation sich in der Selbstinterpretation eines Subjekts vollendet, das sich „von da an besser versteht, anders versteht oder überhaupt erst zu verstehen beginnt“.⁵⁵ Oder im biblisch-hermeneutischen Kontext formuliert: „Die unendliche Bewegung der Interpretation beginnt und endet im Wagnis einer Antwort, die kein Kommentar hervorbringt noch ausschöpft.“⁵⁶ Es geht darum,

53 Vgl. *Hans Weder*, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986, 428–435.

54 Vgl. *Hans-Georg Gadamer*, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke I), Tübingen 1990, 312–316: explicatio und applicatio stehen eben nicht wie in der pietistischen hermeneutica sacra *Johann Jacob Rambachs* dem Verstehen (als subtilitas intelligendi) gegenüber, sondern sind ein Teil desselben.

55 Vgl. *Paul Ricœur*, Was ist ein Text?, (1970), jetzt in: ders., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übersetzt und hg. v. Peter Welsen, Hamburg 2005, 79–108, zit. 99. Zu Begriff und Dimension der Aneignung im christlich-jüdischen Dialog vgl. *Marianne Grohmann*, Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2000.

56 *Paul Ricœur*, aaO. (Anm. 41), 43.

nicht in der „Schwebe des Textes“⁵⁷ zu bleiben, sondern seine Offenheit auf etwas anderes hin diskursiv wiederaufzunehmen und anzudeuten. In diesem Sinn ist die „Sache des Textes“ für Ricœur die zentrale hermeneutische Herausforderung,⁵⁸ sie stellt nicht einen mysteriösen Inhalt oder ein metaphysisches Raunen dar, sondern den Text und seine Welten, allerdings in einer theologischen Textinterpretation, die offen ist für das „Woraufhin“⁵⁹ religiöser Texte und die die Gottesrede in biblischer Polyphonie nachzeichnet.

In seinen späten Veröffentlichungen öffnet Ricœur das Subjekt der Interpretation zu Fragen der Ethik und des zum Handeln fähigen und befähigten Menschen. „Da wir historische Wesen sind, sind wir auch Erben grundlegender Versprechen und folglich von Hoffnungen, als deren Gedächtnis sich die Hermeneutik des Selbst versteht. Ricœur gibt uns auf diese Weise zu erkennen: Wenn eine Hermeneutik ohne Ethik leer bleibt, so ist eine Ethik ohne Hermeneutik blind.“⁶⁰ Diese programmatische Formulierung *Jean Grondins* lässt sich durchaus auf Forderungen und Einsichten der engagierten Lektüreformen beziehen: Da wir Christen und die Kirche Erben grundlegender Verheißungen und Hoffnungen sind, als deren Gedächtnis die zu lesende und auszuliegende Bibel zu verstehen ist, bleibt Bibelauslegung ohne applicatio eine halbe Sache. Dabei sind unter applicatio nicht nur Rufe zur Entscheidung, ethische Appelle und Handlungsanweisungen zu verstehen, sondern auch Antworten auf die Fraglichkeit und Brüchigkeit mensch-

57 *Paul Ricoeur*, aaO. (Anm. 55), 90: „Wir können als Leser in der Schwebe des Textes bleiben, ihn wie einen Text ohne Welt und ohne Autor behandeln. Dann erklären wir ihn durch seine inneren Beziehungen, durch seine Struktur. Oder aber wir können die Schwebe des Textes aufheben, den Text im Sprechen zum Abschluß bringen, indem wir ihn für die lebendige Kommunikation wiederherstellen. Dann interpretieren wir ihn. Diese zwei Möglichkeiten gehören alle beide zur Lektüre, und die Lektüre ist die Dialektik dieser beiden Haltungen.“

58 Vgl. *Paul Ricoeur*, aaO. (Anm. 44), 159; ders., aaO. (Anm. 43), 65f.

59 Vgl. *Paul Ricoeur*, aaO. (Anm. 43), 90.

60 *Jean Grondin* (aaO., Anm. 3), Hermeneutik, 96. Vgl. dazu vor allem *Paul Ricoeur*, *Das Selbst als ein Anderer*, aus dem Französischen v. Jean Greisch, München 1996; ders., *Wege der Anerkennung. Erkennen – Wiedererkennen – Anerkennen*, aus dem Französischen v. Ulrike Bokelmann u. Barbara Heber-Schärer, Frankfurt/M. 2006.

licher Existenz und verändernde Sichtweisen auf Wirklichkeiten des Lebens und Glaubens.⁶¹

Die grundlegende theologische Funktion heißt hermeneutisch weitergeführt: Die Christen und die Kirche gebrauchen die Bibel in der Hoffnung, dass sich hier Gott erschließt und in, mit und unter diesen Worten, Geschichten und Redeformen in einen Dialog mit der Welt tritt. Dieser Dialog ist heute jedoch nicht so nachzuzeichnen, dass nach dem einfachen Modell von „Kern und Schale“ zünftig entmythologisiert wird. Die Geschichte der Bibelauslegung zeigt, dass dann sowohl in der liberalen wie in der kerygmatischen Version nur blasse Allgemeinbegriffe übrig bleiben, die weder kognitiv überzeugen noch emotional berühren. Bei aller Notwendigkeit von Sachkritik im hermeneutischen Streit sind der Realismus und die Poesie der biblischen Texte nicht einzuebnen, sondern auszulegen und auch in ihren Spannungen zu beschreiben. Dann kann es geschehen, dass die fremde Welt zu einem fremden Gast wird, an dem wir Wichtiges wahrnehmen und Eigenes entdecken, ohne in einer „Wut des Verstehens“⁶² alles zu verinnahmen und damit letztlich nichts verstehen.

61 Im Gegenüber zu den ‚Entscheidungsrufen‘ seitens der existentialen Hermeneutik und Verkündigung hat *Ricœur* in seinen Überlegungen zu Metapher und Gleichnis die Appelle relativiert und die Neubeschreibungen der Wirklichkeit hervorgehoben: vgl. z.B. *Paul Ricœur*, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Paul Ricœur/Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (EvTh Sonderheft), München 1974, 45–70, 70. Das Profil der Hermeneutik *Klaus Bergers* entsteht aus der entschiedenen Trennung von Exegese und Applikation, wobei die Applikationen dann differenziert entfaltet werden: vgl. *Klaus Berger*, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 1999, 110–128.129–206.

62 Die Formulierung entstammt bekanntlich *Schleiermachers* Dritter Rede und wurde dann programmatisch gegen den Universalitätsanspruch der Hermeneutik ins Feld geführt: vgl. *Jochen Hörisch*, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, erw. Neuauflage, Frankfurt/Main 1998, und dazu auch *Ulrich H. J. Körtner*, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006, 43f. Die Universalität der Hermeneutik bei Gadamer ist dagegen kein Machtanspruch, sondern entsteht aus der Universalität der Sprache, die Gadamer am Ende seiner Hermeneutik pointiert formuliert: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (aaO. [Anm. 54], 478 – im Original kursiv); hier ist angesichts postmoderner Kritik zu beachten, dass Sprache für Gadamer kein abgeschlossenes System bildet, sondern, wie Habermas in seiner Gadamerkritik zustimmend hervorhebt, dass sie offen und porös ist (vgl. zum Ganzen *Jean Grondin*, aaO. [Anm. 3], 71f.129–131).

Auch die Predigt soll etwas zu verstehen geben, weil die Bibel etwas zu verstehen gibt:

(1) den biblischen Text als „fremden Gast“, den Reichtum seiner Sprache, Motive, Geschichten, Bilder, Argumente und literarischen Strategien, seine Formen und Gattungen in den narrativen, prophetischen, vorschreibenden, weisheitlichen und hymnischen Grundausspragungen biblischer Polyphonie;

(2) den identitäts- und glaubensbegründenden Anspruch und Zuspruch der Bibel, ihren zur Wiederaufnahme und Aneignung offenen Sinn;

(3) dies erfordert die Bereitschaft zu einer dem Bibeltext angemessenen theologisch-anthropologischen Fragehaltung, also zur wahrhaftigen Suche nach Wahrheit, Glauben und Verstehen in der Erwartung, dadurch in den Dialog Gottes mit der Welt einzutreten.

Dieser Dialog wird – nicht exklusiv, aber exemplarisch und verlässlich – in der Bibel als Bestandteil der christlichen Interpretation des Evangeliums dargestellt; an ihr nehmen Exegese und Praktische Theologie interpretierend, verstehend und gestaltend teil. Sie tun dies in der Regel im Medium von Text und Schrift, während die Predigt und Verkündigungspraxis und die sie begleitende Homiletik vor allem hinsichtlich der Mündlichkeit, der lebendigen Sprache, aber auch der Musik, der Künste, des Films sowie der neuen und neuesten Medien vor eigenen hermeneutischen Herausforderungen stehen, die praktisch-theologisch zu bearbeiten sind.⁶³ Mein hermeneutisches Plädoyer als Exeget und als Homiletiker lautet dabei: Zur Sache der Texte!

63 Vgl. hierzu die praktisch-theologischen Beiträge dieses Bandes.