

RBL 10/2009



Reiser, Marius

***Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift:
Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und
Hermeneutik***

Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und
Hermeneutik 217

Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. Pp. xi + 407. Cloth.
€94.00. ISBN 9783161494123.

Günter Röhser
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Bonn, Germany

Bei dem vorliegenden Werk von Marius Reiser handelt es sich um eine Sammlung von (überarbeiteten) Beiträgen, die—bis auf die „Einführung“ und die Aufsätze zu Richard Simons biblischer Hermeneutik und dem „Aufruhr“ um Johann Lorenz Isenbiehl—bereits an anderer Stelle veröffentlicht worden sind (in den Jahren 1999 bis 2006) und alle um dasselbe Thema kreisen, welches dem Verfasser sichtlich am Herzen liegt: dem Verstehen der Bibel in Vergangenheit und Gegenwart (biblische Hermeneutik und ihre Geschichte). Die innere Logik des Buches ist dabei von einem Neben-und Ineinander theoretisch-grundsätzlicher Überlegungen und anschaulichen Beispielen aus der Exegesegeschichte bestimmt, das zu—dem Leser nicht unwillkommenen—zahlreichen Überschneidungen und Doppelungen im Inhalt und bei der benutzten Literatur führt. Das Werk ist nicht nur eine Fundgrube für die Forschungsgeschichte (beider Testamente), sondern stellt seine Leser auch klar und eindeutig vor die den Autor bewegende Schlüsselfrage nach der Zukunft der modernen Exegese. Und es gibt eine ebenso klare und eindeutige Antwort: Reiser geht es um eine Erneuerung der symbolischen und allegorischen Schriftauslegung, weil er sich (nur) von ihr eine Überwindung des durch die historisch-kritische Exegese ausgelösten „Traditionsbruchs“ (s. Vorwort) erhofft, der zu der Geistlosigkeit und Lebensferne der modernen Schriftauslegung geführt habe. Reiser macht dabei aus seiner römisch-

katholischen Identität kein Hehl, die ihm einerseits einen scharfen Blick für protestantische Aporien und Klischees verleiht, ihn andererseits aber auch nach einer Synthese und Vereinbarkeit der alten (altkirchlichen und mittelalterlichen) und der neueren (humanistischen und aufgeklärten) Exegese suchen lässt. Seine Position ist bestimmt durch eine ziemlich scharfe Auseinandersetzung mit der—angeblich—„neuprotestantischen“, liberalen Hermeneutik eines Ulrich Luz einerseits sowie einer differenzierten Wahrnehmung der östlich-orthodoxen Spiritualität und Exegese andererseits (75–76: Nähe in der Frage der Inspiration und der Vätertradition, aber fehlende kritische Exegese im Osten).

In drei Beiträgen, die die Begriffe „Symbolik“ und „Allegorese“ im Titel tragen, klärt Reiser die historischen und theoretischen Grundlagen seines Zugangs (79–152). Erforderlich wurde und wird dieser Zugang nach Reiser durch die Frage nach der Aktualisierung der Schrift für die jeweiligen Leser, denn eine solche müsse notwendig über den Literalsinn hinausgehen (wie schon die vielen metaphorischen Texte in der Bibel selber zeigten; die Väter—insbesondere Origenes (64–65)—nimmt er im Übrigen gegen den Vorwurf der Vernachlässigung des Literalsinns in Schutz). Es gelte, symbolisches Denken und Sehen (dass letztlich irgendwie alles mit allem zusammenhänge) neu zu lernen (98, 107, 116–17, 371). Beim Symbol geht es darum, dass das Gesagte und Gemeinte eine „zusätzliche Bedeutung“ hat; „es weist über sich hinaus. Das Symbolische in einem Text gehört somit zur Kategorie dessen, was man in der Linguistik ‚das Mitgemeinte‘ nennt, d.h. zu dem, was der Sprecher meint, ohne es explizit zu sagen“ (89). Das macht die große Offenheit des Symbols (auch für den Interpreten) aus. Die Allegorese spricht nun „einem oder mehreren Elementen eines Textes ... symbolische Bedeutung zu, auch wenn diese Elemente vom (menschlichen) Autor nicht symbolisch gemeint waren“ (104). Als Beispiele werden angeführt: (aus Paulus) 1Kor 10,1–4; Gal 4,21–5,1 (dihäretische Allegoresen); 1Kor 9,9–12 (substitutive Allegorese); (aus der Väterexegese) Ps 137,8–9; Ochs und Esel an der Krippe; eucharistische Deutung der 4. Vaterunserbitte; Christus als barmherziger Samaritaner.

Der Klammerzusatz in obigem Zitat („menschlich“) weist schon darauf hin, dass es sich beim allegorischen um den vom Heiligen Geist als dem eigentlichen Autor der Schrift intendierten zusätzlichen Textsinn handelt. Allegorese ist also nur als dezidiert theologische und kirchliche Auslegung möglich und sinnvoll; sie findet ihre Grenze an der Regula bzw. Analogia fidei als der Zusammenfassung christlichen Glaubens. „Die Güte und Richtigkeit einer Allegorese entscheidet sich demgemäß an der Güte und Richtigkeit des theologischen Gedankens oder Zusammenhangs, der zu Tage gefördert wird“ (117).

Der umfangreiche Beitrag „Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluß der Aufklärung“ (ursprünglich vorgetragen bei einem Symposium zu

Ehren von Ulrich Luz und von Reiser selbst im Vorwort als „Herzstück der Sammlung“ bezeichnet) ist als Überblicksdarstellung von Reisers Anliegen am besten geeignet; ich stelle deshalb den Gedankengang kurz dar (219–75). Reiser beginnt mit einem Abriss zur Geschichte der kritischen Exegese seit Erasmus von Rotterdam, für deren älteren Teil er die Darstellung von Richard Simon zugrunde legt. Überhaupt ist Simon für Reiser die große Idealgestalt eines kritischen und zugleich kirchlichen Exegeten, dessen Vorbild er in leuchtenden Farben malt, dessen Verkennung und Verleumdung in der katholischen Kirche er beklagt und dessen Hermeneutik er einen eigenen Beitrag im Buch widmet (185–217).

Der große Einschnitt erfolgt um die Mitte des 18. Jahrhunderts mit der Hinwendung des Protestantismus zu den Idealen der Aufklärung (Vernunft, Toleranz, Fortschrittsglaube). So wie Simon exemplarisch für die glückliche Verbindung von unbedingter Kritik und unbedingtem katholischen Glauben steht, so Johann Salomo Semler für eine einseitig übertriebene historische Kritik, die am Anfang einer Fehlentwicklung steht, die zu dem heutigen beklagenswerten Zustand der Exegese geführt hat. Historisch bedeutsame Feststellungen sind: Es führt „kein Weg von der Reformation zur kritischen Bibel-exegese“; diese ist vielmehr „eine Frucht des Humanismus erasmischer Prägung und seines Zugangs zu antiken Texten“ (233; vgl. 31). Das goldene Zeitalter der humanistischen Bibelkritik (2. Hälfte des 16. und 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts) ist von spanischen Jesuiten bestimmt, denen die protestantische Exegese wenig Vergleichbares an die Seite zu stellen hat. Die Etablierung der Schriftexegese als eigenständiges Fach neben der Dogmatik ist eine jesuitisch-katholische Errungenschaft (369). Hingegen hat der Katholizismus die „revolutionäre Wende“ zur historisch-kritischen Exegese im Protestantismus nicht mitgemacht, vielmehr „von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine kirchen- und dogmentreue aufgeklärte Exegese von höchstem Niveau“ (241; vgl. 282) betrieben, bis dann Unverstand in die Modernismuskrise führte.

Im nächsten Abschnitt dieses Beitrags entwickelt Reiser sodann zunächst anhand von Origenes die hermeneutischen Prinzipien der Väterzeit und des Mittelalters, die er—ausgehend von einem Axiom—wie folgt zusammenfasst: „Das Axiom lautet: *Die Bibel ist ein inspiriertes Buch, in dem der Heilige Geist alle Teile zu einer Einheit verbindet.* Daraus folgt: (a) Alle Einzelschriften und –aussagen ordnen sich dem Ganzen ein. (b) Jede Bibelstelle kann mit jeder anderen erklärt werden. (c) Der Exeget braucht, um richtig zu verstehen, den Geist, in dem diese Bücher geschrieben sind. (d) Große Teile der Bibel haben neben dem wörtlichen einen übertragenen Sinn, der durch Allegorese zu gewinnen ist. (e) Eine Auslegung, die der *Regula* (oder *Analogia*) *fidei* widerspricht, kann nicht sachgemäß sein“ (253; Kursivierungen im Orig.). Ergänzen müsste man im Sinne Reisers

noch den Kanon als den kirchlich akzeptierten und autorisierten Rahmen jeder ganzheitlichen Schriftauslegung (275).

Als Gegenreaktion auf das Dogma der Verbalinspiration erfolgt im deutschen Protestantismus der Schritt zur Aufklärungshermeneutik (mit Vorläufern im englischen Deismus). Deren Axiom und Prinzipien lassen sich wie folgt subsumieren: „*Die Bibel ist ein Buch wie jedes andere, zu deuten wie jedes andere*. Daraus folgt: (a) Alle Einzelschriften sind für sich zu deuten. Der Zusammenhang von Altem und Neuem Testament ist nur literarisch-historisch begründbar. Auch das Neue Testament enthält nicht *die* christliche Theologie oder Christologie, sondern eine Pluralität von Theologien und Christologien. (b) Bibelstellen aus unterschiedlichen Schriften können nur dann zur gegenseitigen Erläuterung dienen, wenn sie historisch ... zusammenhängen. (c) Der Exeget braucht zur angemessenen Exegese lediglich Vernunft und die richtigen Methoden. (d) Allegorese ist eine willkürliche Deutung und damit unwissenschaftlich. (e) Die *Regula* (oder *Analogia*) *fidei* ist kein Maß für richtige und sachgemäße Exegese“ (265–66). Zu ergänzen wäre hier, dass die Ablehnung der Allegorese bereits in der mittelalterlichen Bibelauslegung beginnt (17, 368). —Faktisch ist auch die katholische Exegese bis zum heutigen Tage durch dieses Paradigma bestimmt, obwohl es doch für die Aktualisierung der biblischen Botschaft als dem eigentlichen Ziel der Exegese nichts zu leisten vermag (267).

Für die Zukunft der Exegese unternimmt Reiser einen Vermittlungsversuch, da „bei einer perspektivischen Betrachtung“ „sich die Axiome der alten und der neuen Hermeneutik durchaus nicht gegenseitig ausschließen“ (274). Es ist jedoch deutlich, dass in dieser Synthese vor allem die Aufklärungshermeneutik Einschränkungen und Begrenzungen ihrer Gültigkeit und Reichweite hinnehmen muss.

Wohin die Rehabilitierung symbolischer Auslegung im Einzelnen führt, zeigt etwa das Beispiel von Jes 7,14 (Immanuel-Weissagung). Gegen Johann Lorenz Isenbiehl (dessen Lösung des Problems er bei aller Sympathie für den 1779 zum Widerruf gezwungenen Mainzer Exegeten für unbefriedigend hält) plädiert Reiser für die Deutung der Stelle auf Maria (als unberührtes, heiratsfähiges Mädchen) und Jesus als legitime Konkretion und „Explikation des Mitgemeinten“ (im Sinne des obigen Symbolverständnisses). Selbst wenn man in der Immanuel-Weissagung den Bezug auf eine „orakelhaft bezeichnete Erlösergestalt“ und nicht auf einen konkreten historischen Referenten der Entstehungszeit des Textes findet (324), so ist doch fraglich, ob man eine solche nachträgliche Deutungsmöglichkeit auf Jesus als etwas von Anfang an „Mitgemeintes“, das sich „auf überraschend wunderbare Weise erfüllt hat“ (325ff.328), klassifizieren kann.

Dass es auch anders geht, zeigt Reiser selbst mit den drei „Präfigurationen Christi“: Gottesknecht nach Jes 53, vollkommener Gerechter bei Platon und Gottessohn nach Weish 2, denen samt und sonders keinerlei Weissagungscharakter zukommt, sondern die erst im Nachhinein, durch „nachträgliche Umdeutung“ (334) zu etwas werden, „was sie ursprünglich gar nicht waren: zu Prophezeiungen, die sich in Christus erfüllen. Am Ende sind nicht Weissagungen und ihre Erfüllung ausschlaggebend für die Wahrheit des Christentums, sondern die Evidenz der Gestalt Christi als Ganze“ (353). Dem wird man nur zustimmen können.

Die Kritik an Reisers Konzept wird vielmehr an einer anderen Stelle ansetzen müssen. Sicher hat er damit recht, wenn er mit Eduard Reuss (die Protestanten) darauf hinweist, dass das reformatorische Schriftprinzip zunächst keine Freiheit der Forschung begründet hat (6), und mit Richard Simon, dass der hermeneutische Grundsatz von der Selbstauslegungskraft der Schrift in der hermeneutischen Praxis nicht funktioniert (70, 209ff). Auch die Protestanten „lasen (und lesen! G.R.) doch alle miteinander nur ihre dogmatischen und erbaulichen Gedanken in die Texte hinein“—so lautete schon die Kritik der Aufklärung (25). Aber die Frage ist doch, welche Folgerungen man daraus zieht. Der Verweis auf die Regula oder Analogia fidei erscheint mir in dieser Situation eher als eine Ausflucht denn als eine Lösung. Denn es ist ja gerade die Frage, wie eng man diese „nie ganz genau umrissene“ (251) Glaubenswahrheit zieht und ob man sie mehr oder weniger mit der kirchlichen Normaldogmatik identifiziert (denn wer sonst sollte in der Praxis bestimmen, was die „Zusammenfassung der Heiligen Schrift und lebendige apostolische Verkündigung“ [43–44] ist bzw. zu sein hat, wenn nicht kirchliche Dogmatik—auch wenn diese angeblich auf jener basiert (377)?). Reformatorisches Schriftprinzip und historisch-kritische Exegese haben hier zumindest grundsätzlich die Möglichkeit einer kritischen Gegeninstanz und vorurteilslosen (nicht vorverständnislosen!) Prüfung geschaffen. Dazu bedarf es keiner „Privatoffenbarung“ (117, 274), sondern lediglich methodischer Vernunft. Dass die erzielten Resultate den Charakter von Vorschlägen haben, über die sich das innerkirchliche Gespräch und Glaubensbewusstsein immer wieder von neuem verständigen muss, damit sie Verbindlichkeit erlangen können, sollte unstrittig sein. Aber wie viel Toleranz und Offenheit für Neues, für Außenseiterpositionen und für kritische Revisionen kirchliche Bekenntnis-, Lehr- und Urteilsbildung hier an den Tag legt, das ist die entscheidende Frage! Und hier, so fürchte ich, werden katholische und protestantische Bibelhermeneutik nach aller bisher erreichten Übereinstimmung der Exegeten in Zukunft doch wieder auseinandergehen, wenn die von Reiser vertretene Position sich durchsetzen sollte. Faktisch droht nämlich erneut der Erstickungstod der kritischen Exegese, weil ihr jederzeit durch den Verweis auf die Regula fidei und den einheitlich verstandenen und zu interpretierenden Gesamtkanon die Luft zum Atmen genommen werden kann.

Nach dem Gesagten verwundert es auch nicht mehr, dass in Reisers Ausführungen immer wieder ein Zerrbild von historisch-kritischer und literaturwissenschaftlicher Exegese erscheint. Sie wird gescholten für etwas, was sie nicht leisten kann und recht verstanden auch nicht leisten wollen sollte: die Aktualisierung der biblischen Botschaft, die „Erbauung“ der christlichen Leser. Fakt ist, dass sie in vielen Fällen die kritische Neuaneignung der biblischen Texte und der kirchlichen Lehrbestände vorbereitet und überhaupt erst möglich gemacht hat—die Aneignung selbst ist Sache des Lebens der Gläubigen, nicht einer wissenschaftlichen Methode. Wohl kann und muss man über den Weg „von der Exegese zur Anwendung“ des Textes wissenschaftlich reflektieren—das ist Sache der Hermeneutik, man sollte aber nicht die historische Exegese selbst schon damit belasten und überfordern. Deren Ziel ist auch nicht (wie in den Anfängen) die rationale Destruktion des Dogmas, sondern das historische Erklären und Verstehen der Texte. Wenn man diese einfachen Unterscheidungen beachtet, dann lösen sich viele Zuspitzungen in der vorliegenden Darstellung auf—und dann muss man auch nicht unbedingt sein Heil in einer Erneuerung der Allegorese suchen.

Gleichwohl bleiben die große Gelehrsamkeit des Verfassers, seine profunde Kenntnis gerade auch der französischsprachigen Literatur und sein scharfes Problembewusstsein ein Gewinn für die Forschung auf einem zentralen Gebiet der Bibelwissenschaft, und man wird seinem Werk zahlreiche und gerade auch protestantische Leser wünschen, die hier über bestimmte „Mythen“ und „Klischees“ ihrer eigenen Geschichte und ihnen weithin unbekannte Glanzleistungen katholischer Exegese aufgeklärt werden (man lese einmal die Namen der spanischen Jesuiten auf S. 237 und das Kapitel über die Opferung Isaaks im Genesiskommentar von Benito Perera). Insofern bietet dieses Buch selbst „Aufklärungshermeneutik“ im besten Sinne, indem es dazu auffordert, über die eigenen Grenzen und „Glaubensregeln“ (im weitesten Sinne) hinauszublicken. Der Verfasser sollte diesen Mut auch im Hinblick auf seine eigene Konfession aufbringen!