

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

<https://doi.org/10.14315/vf-2013-58-2-82>

So schwer wie nötig! So schwierig wie möglich?
Hermeneutik einst und jetzt.
Was Bibeltexte fremd belässt und was sie
unnötig schwierig macht

Heinrich Assel

So schwer wie nötig! So schwierig wie möglich? Hermeneutik einst und jetzt.
Was Bibeltexte fremd belässt und was sie unnötig schwierig macht, in: VuF
58 (2013/2), 82–109.

Zitation nach *Chicago Manual of Style*:

“So schwer wie nötig! So schwierig wie möglich? Hermeneutik einst und
jetzt. Was Bibeltexte fremd belässt und was sie unnötig schwierig
macht.” *Verkündigung und Forschung* 58 (2013): 82–109.

HerausgeberInnen: Heinrich Assel, Reiner Anselm, Christfried Böttrich, Irene
Dingel, Bernhard Dressler, Beate Ego, Friedhelm Hartenstein, Anne Koch,
Andreas Nehring, Klaus Raschzok, Samuel Vollenweider, Martin Wallraff und
Michael Welker

Verlag: Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungsort: Gütersloh

Erscheinungsjahr: 2013

Seitenzahl: 28

So schwer wie nötig! So schwierig wie möglich? – Hermeneutik einst und jetzt

Was Bibeltexte fremd belässt und was sie unnötig schwierig macht

Heinrich Assel

Emil Angebrn, Sinn und Nicht-Sinn – Das Verstehen des Menschen (Philosophische Untersuchungen 25), Mohr Siebeck Tübingen 2010, IX + 405 S. – *Günter Bader*, Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters (HUTH 54), Mohr Siebeck Tübingen 2009, X + 499 S. – *Ingolf U. Dalferth*, Das Böse. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen, Mohr Siebeck Tübingen 2006 (?2010), XVIII + 215 S. – *Ingolf U. Dalferth*, Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2006 (?2007), 219 S. – *Ingolf U. Dalferth*, Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Mohr Siebeck Tübingen 2008, XV + 593 S. – *Ingolf U. Dalferth/Karl Kardinal Lehmann/Navid Kermani*, Das Böse. Drei Annäherungen, Herder Freiburg 2011, 118 S. – *Ingolf U. Dalferth/Pierre Bübler/Andreas Hunziker* (Hg.), Hermeneutische Theologie – heute? (HUTH 60), Mohr Siebeck Tübingen 2013, XXII + 273 S. – *Encyclopedia of the Bible and Its Reception [EBR]*, hg. v. Dale C. Allison jr./Volker Leppin/Choon-Leong Seow/Hermann Spieckermann/Barry Dov Walfish/Eric Ziolkowski, bisher Bd. I–VI (geplant I–XXX), de Gruyter Berlin 2009–2013, zus. 170 S. +

7314 Sp. – *Stanley Hauerwas*, Matthew (Brazos Theological Commentary on the Bible), Brazos Press Grand Rapids (Michigan) 2006, 267 S. – *Dieter Mersch*, Posthermeneutik (DZPhil.Sonderband 26), Akademie-Verlag Berlin 2010, 370 S. – *Michael Trowitzsch*, Karl Barth heute, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 565 S.

Weitere Literatur

Heinrich Assel, Den Text der Menschwerdung lesen lernen. Das Fiktive und das Imaginäre in Joh 1 als Aufgabe der Inkarnationschristologie: Stefan Beyerle/Christfried Böttrich/Heinrich Assel (Hg.), *Beyond Biblical Theologies* (WUNT 295), Mohr Siebeck Tübingen 2012, 75–135. – *Günter Bader*, Die Aufgabe des Hermeneuten, CMZ Rheinbach 2009, 46 S. – *Dietrich Bonhoeffer*, Nachfolge (DBW 4), hg. v. Martin Kuske/Ilse Tödt, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh³2002, 390 S. – *Alexander Deeg*, Gehört wird. Homiletische und liturgische Gesichtspunkte für eine Reform der Lese- und Predigtperikopen: Auf dem Weg zur Perikopenrevision, hg. v. Kirchenamt der EKD/Amt der UEK/Amt der VELKD, Hannover 2010, 77–93. – *Gerhard Ebeling*, Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie [1960]: Gerhard Ebeling, Wort und Glaube [I], Mohr Siebeck Tübingen 1960, 447–457. – *Umberto Eco*, Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. Mit Einwüfen von Richard Rorty/Jonathan Culler/Christine Brooke-Rose/Stefan Collini, übers. v. Hans Günter Holl (dtv-Wissenschaft 4682), Deutscher Taschenbuch Verlag München 1996, 163 S. – *Hans-Georg Gadamer*, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, Bd. 1), Mohr Siebeck Tübingen⁶1990, XII + 494 S.; II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register (Gesammelte Werke Bd. 2), 1986, VII + 533 S. – *Eberhard Jüngel/Johannes Wallmann/Wilfried Werbeck* (Hg.), Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling, Mohr Siebeck Tübingen 1982, VII + 542 S. – *Ulrich H. J. Körtner*, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik (Sammlung Vandenhoeck), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1994, 179 S. – *Ulrich Luz*, Exegetisch-dogmatische Bibelkommentare. Ein Versuch der Distanzüberwindung zwischen zwei theologischen Disziplinen: EvTh 71 (2011) 476–480. – *Friedrich Mildenerger*, Biblische Dogmatik I: Verstehen und Geltung der Bibel, Kohlhammer Stuttgart 1991, 281 S. – *Michael Moxter*, Schrift als Grund und Grenze von Interpretation: ZThK 105 (2008) 146–169. – *Konrad Schmid*, Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften in der Theologie: Wie biblisch ist die Theologie? = JBTh 25 (2011) 63–78.

1. Hermeneutischer und biblisch-dogmatischer Klimawandel

a) „Verkündigung und Forschung“

„Theologie ist notwendig, um dem Prediger das Predigen so schwer wie nötig zu machen.“ G. Ebelings These zur Einführung ins Studium der Theologie (Ebeling, 447) pointiert – leise ironisch – die relative, passagere Notwendigkeit von Theologie und Hermeneutik. Im Jahr 1960, also im *Frühling* theologischer Hermeneutik formuliert, formatierte sie die Konkurrenz von (vermeintlich) wissenschaftlicher Exegese, Historie und Religionsphilosophie und (vermeintlich) kirchlicher Dogmatik und Praktik neu. Ließ sich diese Konkurrenz doch als hermeneutische Arbeitsteilung verstehen, die sich *als Ganze* genau dann überflüssig macht, wenn sie praktisch werden kann und praktisch werden muss: in der „Verkündigung“. Ironiefreier heißt es kurz darauf: „Die Theologie ist nur insoweit notwendig, als sie sich selbst überflüssig und die Verkündigung notwendig macht.“ (448; zum Kontext Bühler: Dalferth/Bühler/Hunziker, 41–46).

Der Titel „Verkündigung und Forschung“ enthielt im Grunde schon die Lösung des periodisch wiederkehrenden Problems schwieriger Bibeltex-te. Bibeltex-te sind (exegetisch, wirkungsgeschichtlich, dogmatisch, ethisch) genau dann so schwierig wie nötig gemacht, wenn sie uns nötigen, sie als Wort Gottes zu verkündigen – gewiss in einer hinreichend weit gestreuten Breite von Verkündigungsweisen und kerygmatischen Mitteilungsformen. Als Wort Gottes, das alle noch so unübersehbar komplexen Welt- und Lebenssituationen und jedes noch so unbegreifliche Böse, sei es als Naturgewalt oder als Gesellschaftsschicksal, auf die *Grundsituation* der Menschen vor Gott hin klärt, mithin Glauben oder Verweigerung evoziert.

Vergleicht man Ebelings Kriterium für die „Schwierigkeit“ biblischer Texte mit den Gründen, die biblische Texte *heute* vielfältig schwierig machen, aber auch oft unnötig schwierig erscheinen lassen, so drängt sich F. Rosenzweigs hermeneutische *Chuzpe* auf. Rosenzweig empfahl, im Verstehen schwieriger Texte stets der Strategie Napoleons und nicht der Strategie des *ancien régime* zu folgen: Napoleon ziele auf die Eroberung der Hauptfestung des Landes und nehme in Kauf, dass im Rücken die kleineren Festungen unerobert blieben. Das *ancien régime* belagere und erobere langsam Festung für Festung, bleibe stecken und ende im aufreibenden Stellungskampf.

Ebeling lässt beherzt innertheologische Nebenschauplätze im Rücken liegen, auf denen Texte aspektuell schwierig sind und deshalb zu „schwierigen Texten“ gemacht werden. Er rückt – durchaus unter der Programmformel „Verkündigung und Forschung“ – die *eine* Schwierigkeit ins Zentrum, die auch exegetisch-historisch und theologisch „schwierigere“ und selbst „schwierigste“ Texte relativiert: Es ist das Wortgeschehen (G. Ebeling) und Sprachereignis (E. Fuchs) Gottes als Evangelium und Gesetz in der Verkündigung, das allen menschlichen Lebenssituationen *post Christum* vorgängig ist, so dass diese je heute auf ihre Gottesferne und selbstverschuldete Unfreiheit behaftet und Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes befreit und errettet werden. Es ist nur die Kehrseite dieser beherzten Strategie, dass immer schon nostrifizierte, vermeintlich einfache Texte – z. B. das Vaterunser als Text im Zentrum der Bergpredigt (s. u.) – hermeneutisch genau *so* schwierig gemacht und *so fremd* belassen werden, dass über ihnen Theologie zur Verkündigung werden muss; etwa zu einer genuinen *Ethik* des Vaterunsers, die das eigentliche Leben und Tun der *Nachfolge* beschreibt, zuletzt die Gemeinschaft der Nachfolge, der Seligpreisungen und der nötigen „Scheidungen“. In dieser nachfolgeethischen Hinsicht wird das Vaterunser im Rahmen der matthäischen Bergpredigt sogar ein eminent schwieriger, oder richtiger: ein sachgemäß schwieriger Bibeltext. Man erinnere sich nur an D. Bonhoeffers Leitunterscheidung von *teurer und billiger Gnade* aus seinem Buch „Nachfolge“: Gerade das allfällig verwendete Vaterunser wird bei Bonhoeffer ein Text *teurer Gnade*, sozusagen ein „teurer Text“.

Im Vorwort der Festschrift zu Ebelings 70. Geburtstag von 1982, also im *Spätsommer* der Hermeneutik, trieb Ebelings Diktum bereits eigentümliche Früchte. Von den Herausgebern in freier Form zitiert, wurde es nun auf die Theologie als Ganze ausgedehnt, wodurch Ebelings begrenzte *praktische* Hermeneutik als Programm *hermeneutischer* Theologie erschien: Diese habe die Aufgabe, „es dem, der sie treibt, so schwer wie möglich zu machen“ (Jüngel/Wallmann/Werbebeck, III). Ob sich darin eine Freud'sche Fehlleistung oder ein Freud'scher Verdacht ausspricht, dass es eigentlich *so* gemeint gewesen war, mag dahin gestellt bleiben. Tatsächlich wurde damit Ebelings beherzte Reduktion der Schwierigkeit schwieriger Bibeltexte auf die eine, notwendige Schwierigkeit: *ihrer Verkündigung als Wort Gottes in Evangelium und Gesetz*, übersteigert und alteriert.

Der biblisch-hermeneutische Klimawandel, der sich seinerzeit anbahnte, ist heute weit fortgeschritten. Befinden wir uns im *Nachsommer* der hermeneutischen Theologie, die angesichts zentrifugaler Kräfte als einheitsstiftende Urteilsform nötiger denn je sei – wie I. U. Dalferth (Dalferth/Bühler/Hunziker) fordert? Oder in einem *neuen Lenz* der „Post-Hermeneutik“ (z. B. D. Mersch)? Dabei stehe dieses vielfach verwendbare Modewort hier nicht für das überzogene Programm einer kulturalistischen Neudefinition von Theologie überhaupt. Zwei ernsthaftige Anfragen sind aber aufzunehmen:

(1) Gegen die vereinseitigende Identifikation von „Glauben und (Wort- und Sprach)-Verstehen“ (bei Bultmann und Ebeling) sind *formal* erneut Widerfahrnisse und Wahrnehmungen des Glaubens geltend zu machen, die andere Räume des Verstehens öffnen und entweder nötigen, das Konzept von Verstehen zu differenzieren oder zu überschreiten. Dies sind etwa (a) Widerfahrnisse „leiblicher Gegenwart“ oder „sakramentaler Präsenz“ bzw. „inkarnierten Sinns“. Hier setzt auch (b) die Differenz zwischen „sprachlichem“ und „außersprachlichem Sinn“ an, also die Frage nach einem genuin außersprachlichen, ikonischen Sinn von Bildern und ihrer Präsenz (z. B. M. Imdahl, G. Boehm) und einem musikalisch-strukturellen Sinn (z. B. Th. W. Adorno, A. Wellmer). Jene Widerfahrnisse und diese Differenz thematisiert E. Angehrn (Angehrn, 90–124.178–223). Die Differenz von sprachlichen und außersprachlichen Sinndimensionen stellt auch G. Bader ins Zentrum seiner Theologie des Psalters (Bader, Psalterspiel). Im selben Zug geltend zu machen ist (c) der imaginäre, außersprachliche Sinn, der durch Texte evoziert wird, weil Texte gerade durch ihre „Leerstellen“ im Leser das „Imaginäre“ wirken, das weder mit dem „Phantasievollen“ noch mit dem „Fiktiven“ noch mit dem „Pragmatisch-Realisierbaren“ zu verwechseln ist (W. Iser). Theologisch qualifiziert steht es für Möglichkeitsdimensionen des Glaubens, Liebens und Hoffens, das durch Texte, gerade durch schwierige Texte geweckt werden kann (Assel zum Johannesprolog; vgl. den Beitrag von F. Hartenstein zu Textleerstellen in Gen 22; in diesem Heft S. 122–125).

(2) *Material* rücken neuerdings *Grenzen* des Verstehens in den Fokus der Dis-

kussion, also „das Sinnfremde“, der „verdeckte und verzerrte Sinn“ und schließlich der „Widersinn und die Negativität“, also das Böse, das Leiden, Konflikt und Schuld (Angehrn, 244–335), theologisch die Sünde im Verstehen selbst (Trotzitzsch). Theologische Monographien zu diesen Themen aus dem Alten und Neuen Testament sowie aus der Systematischen Theologie, die in diesem Heft besprochen werden, stehen mithin auch im weiteren Kontext einer Selbstkritik hermeneutischer Urteilskraft. Flankiert wird diese Selbstkritik auch dadurch, dass hermeneutische Arbeitsweisen in den universitären Nachbardisziplinen der Theologie, selbst in den Rechtswissenschaften, nur noch insulär vorhanden sind. In der Theologie überwintern sie keineswegs mehr in allen Fakultäten und Instituten.

Was biblische Texte schwierig macht, stellt sich demzufolge aktuell recht unübersichtlich dar. Von jeder der beteiligten Seiten (Exegese, Dogmatik, Verkündigung, Kybernetik) scheint der Konsens aufgekündigt, dass das Bezugssystem des Schwierigen sich *hauptsächlich* am Übergang von „Forschung“ zu „Verkündigung“ bemisst. Die Kriterien und Aspekte für das notwendig Schwierige, aber auch das überflüssig Schwierige eines biblischen Textes – bündeln sie sich noch in einer einigermaßen konsensuellen Praxis von *hermeneutischer* Urteilskraft? In einer akademisch eingeübten hermeneutischen Urteilskraft, die in ihren applikativen Entscheidungen namens „Verkündigung“ das *notwendig Fremde vom überflüssig Schwierigen im Textverstehen* unterscheidet?

Der Entscheid über das Schwierige ist mithin nicht nur und nicht primär die Frage des Textes, seiner thematischen Topik und Motivik, noch nicht einmal seines schwierigen Gottesbildes. Es ist primär die Frage jener Urteilskraft, die sich entweder enzyklopädisch *als eine* vollzieht, oder sich so weit fragmentiert, dass sie sich auflöst. Es gibt mancherlei Gründe, biblische Texte „so schwer wie möglich“ zu machen: *exegetisch-historisch* möglichst verfremdet und anti-konventionell, *theologisch* möglichst abgründig oder heterodox, *postkolonial* möglichst kulturell relativ, „*post-hermeneutisch*“ möglichst dekonstruktiv, so dass sich das Konzept des Textes *als Werk* selbst ins rezeptiv konstituierte Sinngewebe von Intertextualität und Hypertextualität zerfasert (wofür die Zeichenereignisse im globalen Netz des Internets als Exempel dienen mögen). Im Effekt wird statuiert: „Es ist nicht der Sinn eines Textes, der das Verstehen bestimmt, sondern das Verstehen bestimmt, was der Sinn eines Textes ist.“ (Dalferth/Bühler/Hunziker, 14).

Trotzdem insistiert „Verstehen“, zumal theologisch bestimmtes „Verstehen“, auf so etwas wie „Texttreue“ gegenüber der *intentio operis* und also auch auf dem Konzept des Textes *als Werk*, als Predigttext, als ritueller Lesetext, als oratorische Passionserzählung, als Psalter, als Nachfolgeregel etc. (U. Körtner; Dalferth/Bühler/Hunziker, 167–168, mit U. Eco [1996]). Diese Insistenz erlaubt es, den Spielraum *legitimer Interpretationen* vom *willkürlichen Gebrauch* des Textes zu unterscheiden. Fragen wir also erneut: Was sind Kriterien, um das legitim

Schwierige, weil der Texttreue Geschuldete, vom unnötig schwierig Gemachten zu unterscheiden? Überinterpretationen auf das Schwierige, abgründig Göttliche oder in der Textkommunikation gewaltsam unterdrückte Menschliche hin könnten ja auch Ausweichmanöver vor bestimmten Hauptschwierigkeiten biblischer Texte sein, die zu einer „theologischen Hermeneutik des Bösen“ nötigen (Dalferth, Malum) oder „prophetische, aber nicht methodische Sachlichkeit“ als exegetisches Prinzip fordern (Trowitzsch, 177–263). Welches sind *legitim neue* Kriterien und Aspekte, Situationen und Vorverständnisfaktoren, die Bibeltexe schwierig machen, also die *Texttreue* einer *zeitgemäßen* hermeneutischen Urteilskraft herausfordern? Fordert gar eine Grundlagenkrise, über den gehabten Sinn von „Verkündigung und Forschung“ hinauszugehen?

b) Zentrifugale Kräfte oder methodisch bewusste Kompromisse

Anderwärts werden Krisendiagnosen gern fundamentaler gestellt, um noch eingreifendere Therapien zu verordnen: Eine ganze Riege illustrier angelsächsischer Theologinnen und Theologen aus mehreren Konfessionen und systematischen Provenienzen versammelt sich seit 2006 zu einem neuen Universalkommentar des Alten und Neuen Testaments. Das für alle Einzelkommentare überwölbende Programm diagnostiziert Dechristianisierung in Europa und Nordamerika bei unvermindertem Fortgang theologischer Betriebsamkeit. „Sermons are preached. Biblical scholars turn out monographs. Church leaders have meetings. But each dimension of a formerly unified Christian practice now tends to function independently. It is as if a weakened army had been fragmented, and various corps had retreated to isolated fortresses in order to survive. Theology has lost its competence in exegesis. Scripture scholars function with minimal theological training.“ (R. R. Reno; S. Hauerwas, 13) Die Autor/innengruppe von „Brazos Theological Commentary on the Bible“ sieht Theologie also längst den Truppen des *ancien régime* gleichen: Geschwächt und in lauter Nebenschauplätze und „asymmetrische Konflikte“ verwickelt, im Stadium der Vorrevolution. Sie formiert sich daher ohne Rücksicht auf die anderen Truppenteile, also ohne Rücksicht auf historische Exegese, Religionshistorie, Archäologie, Ikonographie etc. unter dem Titel einer postkritischen, doktrinalen Interpretation: „Readers should expect this reconstructive – not reactionary – series to provide them with experiments in postcritical doctrinal interpretation.“ (14)

Was *doctrinal interpretation* meint, wird exemplarisch zu fragen sein (s.u. 3a). *Post-critical* meint wohl dies: *Homogenisierte* biblische Dogmatik und Ethik, für die der „bewusste methodische Kompromiss“ (F. Mildenerger, 44–48.205–206.260–261 u. ö.) mit dem je aktuellen Diskussionsstand historischer Exegese nur noch nachrangig ist. Trifft diese Diagnose die Situation? Genauer: Welche zentrifugalen Kräfte befeuern in der angelsächsischen Situation diese Diagnose? Ein schlaglichtartiger Einblick ins Kräftespiel mag sich ergeben, wenn wir dem

neodoktrinalen „Brazos Theological Commentary on the Bible“ ein neohistoristisches Großprojekt angelsächsischer Provenienz kontrastieren: die seit 2010 erscheinende, auf 30 Bände veranschlagte „Encyclopedia of the Bible and its Reception“. Ist die Kehrseite dogmatischer Homogenisierung die rezeptionshistorische Zerfaserung wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins in eine weitestmögliche Pluralität gleichrangiger Rezeptionstraditionen der Bibel?

Können wir *hierzulande* noch von einem biblisch-hermeneutischen bzw. biblisch-dogmatischen Hintergrundkonsens über das, was Hauptschwierigkeiten biblischer Texte sind, bei hinreichend vielen in den verschiedenen Forschungsfächern und Verkündigungsdimensionen ausgehen, also auch von der Bereitschaft zum „bewussten Kompromiss“ auf diese Hauptschwierigkeiten hin? Formuliert der Slogan von der *postcritical doctrinal interpretation* bzw. von der *weitestmöglichen Pluralität gleichrangiger Rezeptionstraditionen*, verbunden mit robusten Publikationsstrategien, das künftige Antwortmuster? Oder ist hierzulande die hermeneutische Urteilskraft, als Habitus und Praxis, noch geschmeidig genug, um sich an *bekanntem*, aber auch an *den legitim neuen* Aspekten „schwieriger Texte“ und ihrer Wirkungsgeschichte zu bewähren?

Antworten reichen von der affirmativen Selbstbehauptung hermeneutischer Theologie (Dalferth/Bühler/Hunziker) bis hin zur fundamentalen Selbstkritik hermeneutischer Urteilskraft im Geiste K. Barths (M. Trowitzsch) und zur Post-Hermeneutik. Als materialen Testfall diskutieren wir die *theologische* Hermeneutik des Bösen, des Leidens, des Widersinnigen und Unbegreiflichen (Dalferth, Böse; Leiden; Malum; Dalferth/Lehmann/Kermani; auch das JBTh 26 widmet sich bezeichnenderweise diesem Thema). Systematisch-theologisch benötigen sie ja, sich vor einschlägig „schwierigen“ Bibel-Texten zu verantworten und sie einem „ins Große gehende[n] Schriftgebrauch“ (F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube², §27,3) zu unterziehen, freilich unter dem Anspruch, dem *Einzeltext* in *je seiner notwendigen Schwierigkeit texttreu* zu bleiben. Es handelt sich etwa um:

- schöpfungstheologische Texte über das Nichtige und die Schattenseiten der Schöpfung, über Sünde und Böses in den Texten der Priesterschrift (Gen 1–2,6–8) und Deuterocesajas (Jes 45,1–7), um singular düstere Psalmen (Ps 88) und v.a. Texte der späteren Weisheit, insbesondere (neben Kohelet) *Hiob* (auch N. Kermani widmet sich der Hiob-Figur in heterodoxen islamischen Literaturen);
- *versöhnungs- und aqedah-theologisch schwierige* Texte wie Gen 22 oder kreuzestheologisch-paulinische Texte, ohne diese von der Symbolik des Todes Jesu in ihrer textuellen Spannbreite zu isolieren;
- weithin nostrifizierte, scheinbar einfache Texte, wofür exemplarisch die *Bergpredigt* und das *Vaterunser* stehen.

Basso continuo sind dabei drei Fragen: Was meint, in biblisch-dogmatischer Interpretation schwierigen Texten *texttreu* zu bleiben? Und: Zeigt sich in der fun-

damentalen Selbstkritik hermeneutischer Urteilskraft noch ein Hintergrundkonsens über *die eine oder zumindest über die wesentlichen* Hauptschwierigkeit(en) biblischer Texte *in ihrer Wirkung als Wort Gottes und in für sie modellhaften Rezeptionstraditionen?* Schließlich: Was meint, schwierigen Texten texttreu zu sein, „neben“ und „nach“ der hermeneutischen Theologie, diesseits und jenseits der Überidentifikation von „Glauben und Verstehen“?

2. Das Widersinnige und der imaginäre Sinn, das Dunkle und das Klare – Kriterien „schwieriger Texte“ und ihrer Wirkungsgeschichte

Grundprobleme, auf die Hermeneutik zu antworten suchte, liegen auf unterschiedlichen Ebenen: Es gibt konkrete und disziplinäre, methodische und wissenschaftstheoretische sowie grundlegend theologische und philosophische Fragen des Textverstehens. Die folgende Übersicht geht vom Konkreten zum Grundsätzlichen, wobei sich die Ebenen natürlich auch überlappen.

a) *Bleibend und neuerdings schwierige Texte:* *Die Beiträge dieses Heftes und ihre Aspekte*

Immer noch schwierig gemacht werden alttestamentliche Texte aufgrund neo-marcionitischer, neo-harnack'scher Tendenzen zur Infragestellung des Alten Testaments, worauf *F. Hartenstein* aufmerksam macht. Immer noch gelten Texte über den Zorn Gottes, die „Rachepsalmen“ oder die Bindung Isaaks (Gen 22) als für christliches Verstehen anstößig. Solche Urteile in Wechselwirkung mit dem forcierten Gegeneinander oder dem spannungslosen Nebeneinander religionshistorischer und biblisch-theologischer Interpretationen machen Texte *fragwürdig schwierig*. Hartenstein vermag dem entgegen zu zeigen, wie aktuelle alttestamentliche Forschungen sich durch die Texte provozieren lassen, gerade die Grenzen des immer schon christlich verstandenen Gottes für eine spannungsreichere Hermeneutik fruchtbar zu machen. Die Formel „Evangelium vom fremden Gott“ erhält dann einen genuin alttestamentlichen Sinn und wendet sich gegen ihren Urheber A. v. Harnack. In einem hermeneutisch tieferen Sinn – so das Resümee Hartensteins – sind die Anstoß erregenden biblischen Texte (auch des Neuen Testaments) schließlich darin *bleibend* schwierig, dass sie auf die Undurchschaubarkeit des Leidens und des „Bösen“ aufmerksam machen, die auch von christlicher Theologie nicht abschließend eingeholt, sondern nur qualifiziert *vor* Gott zur Sprache gebracht werden kann.

Bleibend schwierig sind biblische Texte aufgrund konkreter theologischer Topoi. *Ch. Böttrich* diskutiert synoptische und paulinische, prophetische und früh-apokalyptische, essenische und pseudo-petrinische *Gerichtsszenarien*, die heute im Geflecht vielschichtiger Traditionen interpretiert und erheblich differenzierter verstanden werden.

Neuerdings schwierig werden Texte aufgrund textsoziologisch und textpragmatisch eruiert Strukturen kommunikativer Herrschaft und Gewalt. Die *feministische Exegese* hat neue Kategorien für als schwierig zu klassifizierende Texte etabliert, die das Thema der Hierarchie der Geschlechter sowie der Gewalt gegen Frauen, die zudem noch von einer männlich vorgestellten Gestalt JHWH auszugehen scheint, ins Zentrum stellen. Über die damit verbundene Kritik und darin langfristig wirksame „Dekonstruktionen“ hermeneutischer Urteilskraft berichtet *B. Ego*. Bestimmte Strömungen *postkolonialer Interpretation* präparieren, in einer Art literarischer Archäologie und aus postkolonialem oder diasporahermeneutischem Vorverständnis heraus, getilgte Spuren vergessener oder wenig gehörter Stimmen – marginale biblische Figuren „zwischen den Kulturen“ und ihr Echo in „marginalen Texten“ – auch gegen die Texte der Haupttraditionen heraus, wie *A. Nebring* und *S. Tielech* exemplarisch vorführen. Beide Artikel beleuchten den aktuellen Stand des sich pluralisierenden wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins: Herrschende Vorverständnisse und Haupttraditionen, implizite Diskursordnungen des zu-Literatur-Gewordenen, des Wichtigen und Marginalen stehen zur Kritik.

K. Raschzoks Bericht über den Stand der kirchenamtlichen Perikopenrevision zeigt (überraschenderweise?) eher die Tendenz zur moderaten Reform und zur moderierten Integration z. B. feministischer Kritik. Unter dem Vorzeichen einer performativen „Ereignishermeneutik“ – ein Stichwort, mit dem I. U. Dalferth (s. u.) seine Version hermeneutischer Theologie versteht und das bereits auf E. Fuchs zurückgeht (s. u.) – wird einem *unnötigen Pathos* des „schwierigen Textes“ widersprochen: Dies sei das Produkt eines einst von den „Predigtstudien“ eingeschliffenen Maßstabs homiletischer Prädikabilität mit unausgewiesenen und überholten hörer- und lesersoziologischen Vorannahmen. Das die momentane Perikopenrevision leitende Konzept des Text-Klang-Raumes lässt fragen: Was meint in diesem Konzept eigentlich „Verstehen von“ und „Texttreue zu“ Texten, die so *schwierig und fremd wie nötig* belassen werden? Oder geht es gar nicht mehr primär um genuines „Sinn-Verstehen“ in der rituellen Lesung und im hymnischen Respons, sondern um „performative Vergegenwärtigung“ im Text-Klang-Raum – um hier mit Stichworten hermeneutischer (Angehren) und posthermeneutischer (Mersch) Provenienz zu fragen?

B. Dresslers Überblick über neueste Arbeiten zur Bibeldidaktik mündet in eine nachdenkliche Frage: Schülerinnen und Schüler seien durchaus bereit, in der Rezeption von literarischen wie biblischen Texten sowohl konventionelle Realitätsvorstellungen als auch konventionellen Unglauben zu suspendieren – wie insbesondere durch Fantasy-Lektüre eingeübt. Gerade bei biblischen Texten wird diese vorübergehende Suspendierung aber oft von einer nachfolgenden Historisierung begleitet, die in Sackgassen des Missverständnisses endet: „Warum [...] begegnet dieses Missverständnis so oft bei biblischen Texten? [...]

Möglicherweise ist es die Zuschreibung eines besonderen existenziellen Ernstes, gar einer soteriologischen Qualität eines religiösen Textes, der ihn nicht auf eine Ebene mit einer Fantasy-Story zu stellen erlaubt. Der Verbindung dieser *berechtigten* Qualitätszuschreibung mit einem historisierenden Missverständnis entgegenzuarbeiten, ist ein den Religionsunterricht dauerhaft begleitendes Problem, das in den meisten bibeldidaktischen Entwürfen weitgehend ausgeblendet bleibt [...]“ (S. 173). Ist hier jene Verstehensdimension einzublenden, die literaturanthropologisch *das Imaginäre* genannt wird (W. Iser) und hermeneutisch *das Mögliche* (s. u. Dalferth)?

Neben diesen aus den Fachperspektiven entworfenen Aspekten des Schwierigen sind fächerübergreifende Aspekte zu berücksichtigen.

b) *Gesprächsabbruch zwischen Exegese und Dogmatik? – Erbe und Zerfall „wirkungsgeschichtlicher“ Schrift-Hermeneutik*

Schwierigkeit von Texten bemisst sich jeweils in disziplinar unterschiedlichen Bezugssystemen des „Schwierigen“. Diese sind im Gespräch zwischen den Disziplinen oft nicht explizit genug. Ein Einverständnis über das „Schwierige“ biblischer Texte fehlt also oft oder es bleibt undiskutiert. Wie sich für den historisch-exegetischen Kommentar Koordinaten schwieriger Texte darstellen, expliziert daher F. Hartenstein (s. S. 114f.). Wie stellen sie sich komplementär dazu für die biblisch und hermeneutisch verantwortete Dogmatik dar?

(1) Die biblisch-hermeneutisch verantwortete Dogmatik greift längst nicht mehr auf wirkungsgeschichtlich und doktrinal vorsortierte *dicta probantia* zurück. Sie pflegt den historisch aufgeklärten, „ins Große gehenden Schriftgebrauch“ (Schleiermacher s. o.) und fordert den auf die gesamte, biblisch bezeugte Heilsgeschichte angelegten Schriftbeweis (seit J. Ch. K. v. Hofmann). Zwar zersetzte sich das Konzept „Heilsgeschichte“ in der Durchführung und wandelte sich zur „Überlieferungsgeschichte“ (G. v. Rad) oder zum Konzept der selbst nicht historischen, nicht narrativen „Gottesgeschichte“ (*oikonomia*) als gleichsam regulative Idee der ins Große gehenden Schriftauslegung (F. Mildnerberger). Die biblisch-hermeneutisch verantwortete Dogmatik hat darüber gelernt – angesichts all der gescheiterten Versuche, das Programm einer Biblischen Theologie im Sinne einer doktrinalen Sinnmitte des Kanons durchzuführen und angesichts der ebenso gescheiterten Paradoxierung dieses Programms (als begründete der Kanon die Vielheit der Konfessionen) – von der Hypothese einer *pragmatischen Sinnmitte* des *zweigeteilten Kanons* auszugehen, also nicht von einem semantisch umrissenen Kanon im Kanon (sei es auch „was Christum treibt“ oder die „Gerechtigkeit Gottes“). Sie findet diese pragmatische Sinnmitte gegenwärtig teils biblisch-theologisch in einem Gefüge textpragmatisch-diachroner Traditionen wie z. B. der Bundesformel, der *sch^ekhina-Tradition*, der Angesicht-Audienz-Theophanie

JHWHs und seines Königtums (z.B. in den integrativen Vorschlägen B. Janowskis und ihrer fortschreitenden Differenzierung); teils biblisch-dogmatisch in der (theologisch beschriebenen) Praxis einfacher Gottesrede, die Welt als Schöpfung und Heil als Versöhnung in der einen Gottesgeschichte je situativ erschließt und darauf hin groß angelegte biblische Traditionszusammenhänge als Begründungszusammenhänge einfacher Gottesrede darstellt, und zwar kritisch gegenüber konventionellen dogmatischen Rezeptionen, wo sie Verstehen irreführen (so zuletzt F. Mildenerger).

(2) Darin, dass sich die Schwierigkeit schwieriger Bibeltexte nur im Bezugssystem dieser *pragmatischen Sinnmitte*, also in der *Applikation*, skaliert – sei sie als Verkündigung, sei sie als „einfache Gottesrede“ bestimmt – gründet die Verwandtschaft theologischer und juristischer Hermeneutik. Diese Leitthese stellte H.-G. Gadamer völlig zu Recht ins Zentrum seiner *wirkungsgeschichtlichen* Hermeneutik. Sie wird heute kulturalistisch verdrängt und unterschritten – wofür J. Lausters kulturalistische Hermeneutik kanonischen Gedächtnisses exemplarisch ist (*Dalferth/Bühler/Hunziker*, 101–116; trifft die Kritik durch M. Moxter). Erinnern wir uns dagegen: Gadamer stellt den Sonderfall der juristischen Hermeneutik ins Zentrum, verbindet damit die theologische Hermeneutik und ordnet die philologisch-historische Methode ihnen zu. „Wenn der Jurist in richterlicher Funktion sich gegenüber dem ursprünglichen Sinn eines Gesetzestextes zur Rechtsergänzung legitimiert weiß, so tut er genau das, was in allem Verstehen auch sonst geschieht. *Die alte Einheit der hermeneutischen Disziplinen tritt neu in ihr Recht, wenn man das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein in allem hermeneutischen Tun des Philologen wie des Historikers erkennt.*“ (Gadamer I, 346) Die philologische, historische und sachlich-interpretative Schwierigkeit bestimmter Stellen eines Gesetzestextes verunmöglicht das judikative Urteil nicht. Im Gegenteil! Die Schwierigkeit des Ursprungstextes wird Anlass zur hermeneutischen Methode des Richterspruchs als Rechtsergänzung, in dem der schwierige Text „im Sinn des Gesetzgebers“ applikativ „verstanden“ wird. In Analogie gilt: In der Perspektive der „verkündigenden“ Applikation ist es legitim, historisch und theologisch schwierige Texte dogmatisch und hermeneutisch zu interpretieren, auch sachkritisch zu interpretieren, damit sie in der „verkündigenden Applikation“ sachgemäß schwierig werden – andernfalls bleiben sie einstweilen faktisch ungenutzt. Solche einstweilen faktisch ungenutzten Texte können gleichsam „Schläfer“ im kanonischen Textbestand sein. (Die Formel von schwierigen Texten als „Schläfern“ im Kanon prägte R. Lux.) Das heißt: Ihre hermeneutische Fremdheit, die sich mit philologisch-historischer Schwierigkeit verbinden kann (nicht muss), kann in Sinnprägnanz umschlagen, wenn jene Situation kommt, die sich gerade in solchen Texten auf Gott und seine Schrifttreue hin plötzlich erhellt. (Die Bergpredigt ist ein solcher „Schläfer“, der je und dann unabsehbar wirksam werden kann, wenn Nachfolge plötzlich zum gegenwärtigen Anspruch wird, zum *lebendigen* „Ich aber sage euch!“)

(3) Die heute oft beklagte „Kontaktlosigkeit zwischen Exegese und systematischer Theologie“ (exemplarisch U. Luz, 478f., zu Hauerwas) scheint nun anzuzeigen, dass Kriterien und Koordinaten des „Schwierigen“ zwischen Exegese und Dogmatik – anders als zur Hoch-Zeit wirkungsgeschichtlicher Hermeneutik – nicht mehr komplementär wirken, sondern zunehmend inkompatibel werden. Diese Klage generiert und potenziert eine *enzyklopädische Dimension des Schwierigen*, weil dieselben Texte in Exegese und Dogmatik so verschieden interpretiert werden, dass wechselseitig keine Anregungen, geschweige denn Provokationen oder Kooperationen mehr stattfinden. Disziplinäre Textinterpretationen spiegeln dann eher die eigene Fachgeschichte ihrer Auslegung. Die Klage über die Situation zwischen Exegese und Dogmatik kann sich so aus vielen tatsächlichen forschungspraktischen Enttäuschungen, Gesprächsabbrüchen, Fehlrezeptionen und Nicht-Rezeptionen usw. speisen. Sie sollte aber nicht zu einer *self-fulfilling prophecy* werden! *Woraufhin* sollen Exegese und systematische Theologie denn eigentlich wieder enger und näher ins Gespräch kommen? Worum bemisst sich eigentlich in *dieser enzyklopädischen Dimension* das notwendig Schwierige „schwieriger“ Texte?

(4) Stellt man diese Frage an die aktuelle Diskussion, so zeigt sich, dass gerade bei älteren und auch manchen jüngeren Exegetinnen und Exegeten, die überhaupt noch am Gespräch zwischen beiden Disziplinen interessiert sind, das Modell der Enzyklopädie R. Bultmanns latent oder explizit den Erwartungshorizont bestimmt (*Ch. Landmesser; Dalferth/Bühler/Hunziker*, 173–192; *H. Weder; Dalferth/Bühler/Hunziker*, 227–257; K. Schmid) – nicht zuletzt weil E. Jüngel dieses Modell in die verführerisch knappe, später eher notdürftig zurecht gerückte, linear-progressive Formel brachte: „Theologie ist konsequente Exegese“.

Die damit verbundene trügerische Erwartung hat U. Körtner jüngst erneut zu Recht moniert: „Nach Eberhard Jüngel ist die Theologie, wie Bultmann sie versteht, grundlegend nichts anderes als konsequente Exegese.“ (*Körtner; Dalferth/Bühler/Hunziker*, 169) Das lineare Muster vom Textverstehen, das vom existential-vortheologischen Vorverständnis des sich (auf Gott hin!) fraglichen Menschen zum exegetisch-kritisch erhobenen Kerygma und zur systematisch-theologischen Applikation auf das Vorverständnis hinführt, sei eindimensional. „Richtig wendet Gadamer ein, dass die Prämisse, von der Gottesfrage bewegt zu sein, in Wahrheit schon den Anspruch des Wissens um den wahren Gott und seine Offenbarung voraussetzt. In diesem Sinn ist der hermeneutische Sinn des theologischen Vorverständnisses selbst ein theologischer“, also *kein* vortheologischer, der *vorrangig* von anderwärts her bestimmt wird, sei es aus der philosophischen Existenzanalyse, sei es aus psychologischen, sozialwissenschaftlichen oder religionshermeneutisch bestimmten Vorverständnissen.

Es geht mithin „die Dogmatik im Sinne einer ausgebauten Lehre in das Vorverständnis jeder theologischen Exegese ein, wie Gadamer notiert. [...] So gesehen ist die griffige Formel von der systematischen Theologie als konsequenter Exegese [...] einseitig oder doch missverständ-

lich, und das aus einem doppelten Grund: zum einen, weil nicht die Dogmatik, sondern die Predigt die primäre Gestalt konsequenter (theologischer) Exegese ist, zum anderen weil zwischen dem Dogmatischen im elementaren Sinn der normativen Funktion jeder theologischen Schriftauslegung und Dogmatik als ausgebauter Lehre zu unterscheiden ist. Es gibt aber kein einseitiges Gefälle von der Exegese zur Dogmatik, sondern zwischen beiden besteht ein hermeneutischer Zirkel.“ (Körtner; Dalferth/Bühler/Hunziker, 170f.)

Mit dem ersten Aspekt wiederholt Körtner nur Ebelings Kriterium des *für die Verkündigung* schwierigen Textes. Der zweite Aspekt fehlenden Einverständnisses über das elementar Dogmatische jeder theologischen Auslegung, also das fehlende Einverständnis über das *elementar-theologische* Vorverständnis (dem nachrangig andere Vorverständnisse zugeordnet sind) dürfte der Grund so vieler Klagen über die Kontaktlosigkeit zwischen Exegese und Dogmatik sein – aus Sicht der Dogmatik. Dogmatik sieht sich nämlich mit der trügerischen Erwartung seitens der Exegese konfrontiert, doktrinale Interpretation habe die exegetisch-historischen Ergebnisse ins Heute „zu übersetzen“. Der *hermeneutische Zirkel* – der auf Verkündigung bzw. einfache Gottesrede als Ort der Textverifikation hin zielt, indem er sie im *wirkungsgeschichtlich informierten Vorverständnis schon voraussetzt* – funktioniert aber nicht nach dem *linearen Muster* eines RGG- und TRE-Artikels oder des EKK: von der rein historischen Interpretation des Textes über seine historisierte „Wirkungsgeschichte“ zur dogmatisch-praktischen Applikation.

Das *Programm wirkungsgeschichtlicher Hermeneutik* – unbesehen der bekannten Sachprobleme des „wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“ *sensu* Gadamer (Gadamer I, 346–384) – wird heute in seinen elementaren Einsichten allzu oft unterschritten. Die beiden bereits genannten Großprojekte aus der angelsächsischen Theologie sind Symptome, dass diese zentrifugalen Tendenzen außerhalb des deutschsprachigen Raums eher noch stärker sind. Gerade weil sie die „Wirkungsgeschichte“ wieder in den Vordergrund rücken, zeigt sich: Die wirkungsgeschichtliche Hermeneutik zerfasert in neo-doktrinale und neo-historistische Stränge, die einander wenig mitzuteilen und zuzumuten haben.

c) *Dunkle und klare Texte? – Textwirkung in Rezeptionshermeneutik und Lesetheologie*

Halten wir fest: *Biblisch-dogmatisch* ist die Schwierigkeit des schwierigen Textes primär von der Situation und vom Vorverständnis der Lesenden, der Hörenden, der Verkündigenden her bestimmt. Sie gründet mithin im elementar *theologisch* zu qualifizierenden Vorverständnis und in *seiner* Klarheit oder Dunkelheit, *im Einverständnis oder im Widerstand*, nicht nur isoliert im Text. „*Schwierig oder einfach*“, „*fremd oder vertraut*“, „*dunkel oder klar*“ – *das sind nicht nur textuelle, sondern textwirkungs- und rezeptionshermeneutische Unterscheidungen!*

U. Körtner formt in diesem Sinn die Text-Hermeneutik R. Bultmanns und G. Ebelings um zur Rezeptions- und Textwirkungshermeneutik. Er schlägt vor, die Figur des impliziten Lesers der Rezeptionshermeneutik und der Lesephänomenologie (W. Iser) als Figur des inspirierten Lesers in eine Textwirkungshermeneutik einzuführen: „Der ‚implizite Leser‘ biblischer Texte ist ein solcher, der vom Geist Gottes im Akt des Lesens bzw. Hörens inspiriert wird und zu einem neuen Verständnis seiner selbst gelangt. [...] Der Glaube als Widerfahrnis verwandelnden Verstehens kann sich selbst nicht als Tat [sc. als Akt der Sinnproduktion], sondern nur als Gabe begreifen und seine Aneignung der Schrift als deren Zueignung.“ (35.39) Es müsse daher „theologisch zwischen Glauben und Unglauben differenziert werden, zwischen gläubiger Aufnahme und der ‚Sünde im Verstehen‘. Beide Weisen des Verstehens aber werden durch die biblischen Texte provoziert.“ (39) Damit führt Körtner die *Unterscheidung von Evangelium und Gesetz* ins Konzept des inspirierten Lesers ein und interpretiert entsprechend den gesamten Textwirkungs- und Rezeptionsvorgang als Inspiration (also nicht isoliert den Text).

Die Figur des impliziten Lesers in die Figur des inspirierten Lesers zu überführen, gleichsam zu taufen, ist richtig. Für unsere Zwecke ist aber nicht nur das *sola fide* und die selbstverschuldete Sünde im Verstehen zu bedenken, die den Text *klar oder dunkel* werden lassen. Dass Texte entweder existentiell dunkel oder existentiell klar, Gesetz oder Evangelium sind, ist das eine. Dass manche Texte schwieriger, fremder, anstößiger und manche Texte einfacher, sinnvertrauter oder auch konventionalisierter sind, ist das andere.

Warum es sich empfiehlt, diese Unterscheidung zu treffen, erläutere ich an einem Beispiel: Im Kontext der aktuellen Diskussion um die Perikopenreform greift A. Deeg (Deeg, 81 f.) prononciert auf die Basis-Unterscheidung von Dunkelheit und Klarheit aus Luthers *De servo arbitrio* zurück. In der Wirkungsgeschichte Luthers wurde daraus einst eine scharfe, soteriologisch-kontradiktorische Unterscheidung. Entweder ist ein Text klar und wirkt zum Heil oder der Text bewirkt Dunkelheit zur Verstockung des Herzens. Bei Deeg wird daraus eine konträre Polarität: Manches in den Texten der Perikopenordnung ist schwierig verständlich i. S. von fremd, ungewohnt (Beispiele erwähnt K. Raschzok, S. 158 f., 161). Manches unter den Perikopentexten ist allzu verständlich gemacht (Perikopenordnung und Leitbilder bestimmter Sonntage konventionalisieren, etwa die Texte am Sonntag *Misericordias Domini* mit dem bukolischen Leitbild *Der gute Hirte*). Worauf Deeg eigentlich zielt, ist eine rezeptionshermeneutisch konträre, graduelle Unterscheidung von Schwieriger und Einfacher, Fremder und Konventionell-Vertrauter, nicht auf die kategorische Unterscheidung von Glauben oder Unglauben, innerlich klar oder dunkel.

Angesichts dessen sei an den vollständigen Ursprungssinn erinnert: Luther spricht von einer *duplex claritas et obscuritas scripturae*, einer *doppelten* inneren und einer *doppelten* äußeren Klarheit und Dunkelheit der Schrift. Luthers Unterscheidung bewegt sich nicht nur auf einer einfachen Achse, sondern auf einer doppelten Achse. Sie oszilliert auf einem vertikalen Achsenkreuz von Klarheit und Dunkelheit in der Text-Wirkung (als Evangelium und Gesetz) und auf einer horizontalen Achse von innerem und äußerem Text-Verstehen, sagen wir: von existentiellen und nicht-existentiellen Textverständnissen, also z. B. rituellen, musikalischen, ikonischen und auch doktrinalen Textverständnissen. Was Deeg meint, das dürfte eher die *äußere* Klarheit und Dunkelheit der Schrift sein. Es gibt z. B. für das vorbegrifflich-emotive rituelle

Lesen und Hören Vertrautes und Fremdes im Sinnverstehen. Das oszilliert je nach Text, Kasus und religiös-kulturellen sowie soziologischen Hörbedingungen konträr. Was Körtner über Gnade und Sünde des Leseverstehens sagt, dürfte eher die *innere* Klarheit und Dunkelheit der wirksamen Schrift sein, die kontradiktorisch, als Evangelium und Gesetz, Glauben wirkt und auf Sünde behaftet.

Wir sollten zudem bei der graduellen Skala des Schwierigen und Einfachen, des äußerlich Fremden und Vertrauten und bei der kategorischen Unterscheidung des innerlich Dunklen und Klaren beachten, auf *welchen* Aspekt des Glaubens sie sich jeweils beziehen: auf den Glauben als *notitia*, als *assensus* oder als *fiducia*. Die Unterscheidung von Evangelium und Gesetz bezieht sich primär auf den Glauben als *assensus* und als *fiducia*. Sie betrifft indirekt aber auch die *notitia* des Glaubens, und zwar nicht nur als *notitia historica*. *Notitia* meint nicht nur das historisch-philologische Textverstehen, sondern auch andere Textverstehensweisen wie das vorprädikative Sinnverstehen. Tatsächlich ist ja bereits die elementar christliche *Lesepraxis* biblischer Texte als Zeugnisse heiliger Schrift (etwa im Unterschied zum muslimischen *Rezitieren* des Koran als direkte Stimme Gottes) nicht selbstverständlich, sondern Thema einer Theologie des Lesens.

Gegen die Unterschätzung der *notitia* im Textverstehen hat die Rezeptionshermeneutik das Lesen als Grundakt passiv-vorbegrifflicher Sinnbildung ins Zentrum gestellt und die anthropologische Kategorie des Imaginären als Textwirkung entwickelt. Es gibt in der Textrezeption ein vorprädikatives Sinnverstehen der *notitia* und ein interpretativ-existentielles Bedeutungsverstehen des *assensus*. Der Episteltext von Röm 8,26f. kann im Rahmen der Bach-Mottete „Der Geist hilft unserer Schwachheit auf“ erklingen, und zwar am liturgischen Ort der gottesdienstlichen Lesung. Er wird *als vertraut* „verstanden“ – nämlich in einem vorprädikativen Sinnverstehen, das mit dem außersprachlichen Musikverstehen spannungreich verschmilzt, bei Bach anders als bei Schütz. Dem Hörer muss nicht „bewusst“ sein, wie „bedeutungsschwer“ das Erklingende und der benannte „Geist“ ist. Wird im weiteren Verlauf des Gottesdienstes dann über diesen Text gepredigt, so zielt Predigt auf interpretativ-existentielles Bedeutungsverstehen, also auf die Erhellung des Bedeutungsschweren und das assertorische Bejahen (z. B. als *Credo*). Um diese – tatsächlich viel komplexere – Frage mit konventionellen Begriffen zu umschreiben, nenne ich *notitia* und *assensus* unterscheidbare Sinn- und Verstehensmodi. Erst beide Weisen zusammen erläutern, was es meint, im spielerisch-außersprachlichen Sinnverstehen und im assertorischen Bedeutungsverstehen das Evangelium im Text zu hören, das *fiducia* wirkt.

Die philosophische und theologische Hermeneutik außersprachlichen Sinns in Bild und Musik sowie die Differenz von Sprachferne und Sprachaffinität wird gegenwärtig intensiv bearbeitet. Dies kann vom Standpunkt einer Hermeneutik aus erfolgen, die Räume von Sinn und Nicht-Sinn auslotet. Ein hervorragendes Beispiel, wie aus der hermeneutischen Theologie heraus so etwas wie eine *nachhermeneutische Theologie des Verstehens als Spiel von Sinn und Sinnlichkeit* ausgearbeitet wird, ist G. Baders Buch: „Psalterenspiel. Eine Skizze zur Theologie des Psalters“. In ihm wird eine originäre Theologie des Psalters und des den Psalter hervorbringenden Namens Gottes ausgeführt, und zwar als Ikonik, Musik und Poetik des Psalters, also als Theorie der Künste, die aus dem Psalter hervorgingen, und ihres sprachlichen und außersprachlichen Sinns, deren Zusammenwirken das *Spiel* des Psalters ausmacht. Ein Nebeneffekt ist z. B., dass von der neuprotestantischen Exegese schwierig gemachte Psalmtexte, wie die akrostichischen Psalmen („bescheidene“ Spätpoesie, B. Duhm), überraschend neuen Sinn erhalten. Natürlich wäre dabei eine Meisterfrage, wie biblische Texte, z. B.

die Psalmen des Psalters, *als „Spiel“* musikalisch, bildlich, lyrisch (in Musik, Ikonik und Poetik) und wie sie *als „Wort Gottes“* wirksam werden und wie Spiel und Wort Gottes ineinander wirken. Für den aktuellen Zweck mag es aber hinreichen, an die hermeneutische Kleider- und Fechtordnung zu erinnern. Manchmal fechten wir mit dem leichten Florett von Fremdheit und Vertrautheit im spiele- rischen Lesen; manchmal mit dem schweren Degen von Dunkelheit und Klarheit im existentiellen Lesen und Verkündigen der Schrift.

d) *Böses und Hermeneutik; Sünde und prophetische Sachlichkeit –
Ausgänge aus der hermeneutischen Theologie*

Wenn ein Text in einer Predigt, im Religionsunterricht, in der Seelsorge im Auslegen „schwierig“ wird und im Hören „zu Staub zerfällt“, weil der existentielle Widerstand, der Zweifel einer alles infizierenden Desorientierung und Sprachlosigkeit angesichts des erfahrenen Bösen unmöglich mehr durch biblische Texte auf den einst verstandenen Gott hin zur Sprache zu bringen ist, dann bedeutet „schwierig“: schwierig aufgrund von „Erfahrungen des Negativen“ (Angehrn, 298–337). Versagt dann auch ein Text wie Hiob, der die dem Alten Testament möglichen Formulare des Redens und Rechtens mit Gott durchgeht und zerbricht, eben um nicht völlig verstummen zu müssen? Versagen dann auch Texte wie Ps 88 oder Ps 22? I. U. Dalferth sieht *hier* das fundamentale theologische Verstehensproblem. Es veranlasst ihn in Gestalt einer *theologischen Hermeneutik des Bösen* zu antworten.

Wenn hingegen das Verstehen biblischer Texte an der „epochalen Verblendung“ scheitert, die den biblischen Text als Wort Gottes *dunkel* macht und angesichts der herrenlosen Mächte und Weltanschauungen *schwach* erscheinen lässt, so bedeutet „dunkel“ hier: „schwierig“ aufgrund der epochalen Blindheit hermeneutischer Urteilskraft. Hier sieht *M. Trowitzsch* das fundamentale Verstehensproblem. Es veranlasst ihn zur Kritik der hermeneutischen Urteilskraft und zu einer in der gegenwärtigen Theologie ebenso unverwechselbaren wie provokativen direkten Vergegenwärtigung K. Barths, der hier als Zeitgenosse Kafkas, Benns, Jüngers und Heideggers spricht: Es sei die Sünde im Verstehen, die gesellschaftliche und epochale Verblendung, die unterschätzt würde (Bestimmung des Standortes, 13–86). Nicht der Text ist schwierig oder dunkel. Der „schwach“ erscheinende Text offenbare vielmehr die „schwache Kraft“ der Gnade (2 Kor 12,9, zu diesem Text: 48f.; 539f.) in einer „eskalierenden Moderne“ von „niegekannter Unheimlichkeit“ (40–68, mit E. Jünger). „In die theologische Hermeneutik hat eine unabgeschwächte Lehre vom Bösen (und mit ihr tiefe Ernüchterung und Skepsis) bis in die letzte Tiefe einzugehen [...] Gesteht man aber den Zusammenhang von Hermeneutik und Sündenlehre in dieser umfassenden Weise zu, entfällt umso selbstverständlicher die Behauptung, der auferstandene Herr bekomme durch den [...] urteilenden Adam (oder Groß-Adam) erst Stim-

me und Deutlichkeit, Bewandtnis und Sinn.“ (129f.) Trowitzsch fordert als exegetische Prinzipien „prophetische Sachlichkeit“ (177–263), gegen den Versuch, Texte methodisch oder hermeneutisch zu bewältigen. Er formuliert dafür – wie die Autorengruppe des „Brazos Theological Commentary“ – den Titel nachkritischer Schriftauslegung (256–263), gibt aber auch stimulierende Beispiele solcher Exegese, v. a. in seiner Gotteslehre (Gottes Herrlichkeit und Schönheit, 310–355) und seiner Eschatologie (460–524). Die direkte Vergegenwärtigung der Stimme Barths (im Ensemble der anderen „prophetischen“ Stimmen) brüskiert die wirkungsgeschichtlich reflektierte Hermeneutik: die Klärung von Vorverständnissen wird zur „Klärung der Lichtverhältnisse und Unterscheidung der Stimmen“ (86).

Auf dieser theologischen Ebene des Schwierigen stoßen wir also auf Typen theologischer Hermeneutik und Hermeneutik-Kritik und die Frage: Was leisten sie angesichts der Provokation schwieriger, dunkler Bibeltexte und angesichts der hermeneutischen Aporie des Bösen und der Sünde? Darauf wird am Schluss des Aufsatzes nochmals zurückzukommen sein (s. 5. Resümee).

3. Erbe und Zerfall wirkungsgeschichtlicher Hermeneutik

a) *Doctrinal Interpretation? Beispieltex-te: Bergpredigt und Vaterunser*

M. Kähler kritisierte einst den Gelehrtenpapst der Historiker und forderte eine wirkungsgeschichtliche Exegese als Anwalt der weder historistisch gebildeten noch fundamentalistisch indoktrinierten Laienlektüre der Bibel als heiliger Schrift. Dies zeitigte zwischen 1890 und 1960 in Deutschland bekanntlich eine Fülle *theologischer* Kommentare zum Römerbrief und zur Bergpredigt, zum Johannesevangelium oder zur Genesis und zwischen 1960 und 2000 (Biblische) Theologien des Alten wie des Neuen Testaments und eine Biblische Dogmatik. Seit 2005 erscheint nun der von R. R. Reno und anderen herausgegebene „Brazos Theological Commentary on the Bible“ (in Europa unter „SCM Theological Commentary on the Bible“). Bisher sind 13 Bände erschienen: im Neuen Testament 5, im Alten Testament 8. Teils international namhafte, katholische, methodistische, lutherische, reformierte und anglikanische Autorinnen und Autoren kommentieren die Apostelgeschichte (J. Pelikan, Yale), Ezechiel (R. Jenson, Princeton), die katholischen Briefe (R. Saarinen, Helsinki) oder die Genesis (R. R. Reno, Omaha), projiziert sind z. B. Hiob (D. Burrell, Notre Dame) oder Epheser (J. Webster, St. Andrews). Exemplarisch stehe hier S. *Hauerwas*' Kommentar zu Matthäus und insbesondere sein Kommentar zur Bergpredigt.

Dieser Kommentar bildet durchaus ein Musterbeispiel für eine „wirkungsgeschichtliche“ Interpretation (im skizzierten Sinne Gadamers). Doktrinal ist diese Interpretation, weil nachfolgeethische Grundfragen bereits das Vorverständnis bestimmen, die dann in der Textkommentierung zu nachfolgeethischen, also *praktischen Urteilen* führen. Dass Kommentierung selbst eine Form *prak-*

tisch-applikativen Wissens ist, kann der wohlmeinende Leser bereits der Einleitung entnehmen (18). In vielen Hinsichten entsteht so eine Auseinandersetzung mit D. Bonhoeffers berühmter Bergpredigt-Auslegung in „Nachfolge“. Fast möchte man sagen: Hauerwas' Kommentar zur Bergpredigt sei eine situativ-applikative „Wiederholung“ Bonhoeffers, würden bei Hauerwas nicht völlig die existential-ethische Dialektik und der Dezisionismus des Einzelnen aus der Nachfolgeethik Bonhoeffers fehlen. Während Bonhoeffers Nachfolgeethik stets zur Nachfolgechristologie wird, die begründen soll, inwiefern die Feindesliebe mögliche „sakramentale“ Teilhabe an der *intercessio Christi* ist, meidet Hauerwas solche Elemente der *theologia crucis*. Bonhoeffers Nachfolge wird also ins Tugend- und Communion-Ethische moduliert, hie und da mit scharf imperialismuskritischen, friedenskirchlichen Spitzentönen. Wie auch immer man jenes Vorverständnis und diese Transposition beurteilen mag, jedenfalls bewegt sich Hauerwas' Kommentar stets im skizzierten, *wirkungsgeschichtlich-hermeneutischen* Zirkel. Er führt insofern ein profiliertes Konzept doktrinaler Interpretation vor, das sich in die Reihe doktrinaler Bergpredigt-Kommentare einstellt.

Was Bonhoeffer in der Kommentierung insbesondere der letzten Antithese (Mt 5,43–48) zur Feindesliebe das „Außerordentliche“ des christlichen Lebens nennt und als Kennzeichen der eschatologisch sichtbaren Gemeinde (Mt 5,13–16) pointiert, das lautet bei Hauerwas: „Visibility and difference is the result of being pulled into the way of life made possible by Jesus. So the Sermon on the Mount is a description of a way of life of a people, a people of a new age that results from following this man.“ (63) Die Formel von Nachfolge als *way of life of a people of a new age* wird (mit den Seligpreisungen) *tugendethisch* bestimmt: „the kind of virtues suggested by the Beatitudes, are names for the shared life made possible through Christ.“ (65, vgl. 67f.) Wo Bonhoeffer kühn und charakteristisch vom stellvertretenden Tun der Feindesliebe unter Voraussetzung der Mittlerschaft Christi redet, spricht Hauerwas konventioneller von der Erfahrung der Gemeinschaft mit dem leidenden Christus (ebenfalls zu Mt 5,43–47: 72 f. vgl. 91). So könnte man Zug für Zug, Vers für Vers diese Transposition illustrieren und den doktrinalen, wirkungsgeschichtlichen Charakter dieses Kommentars plastisch herausarbeiten.

Die Differenz von Bonhoeffer und Hauerwas zu konfessionalisieren oder zu kontextualisieren, wäre allerdings übereilt und kurzschlüssig. So wenig Bonhoeffers Kommentar eine historisch-kontextuelle, politische und kirchenpolitische Archivalie der Jahre 1934 bis 1937 ist, sondern die Qualifikation dieser Situation als *Erfüllungssituation* der in den eschatologischen Bildworten, Amen-Worten und Antithesen von Mt 5 imaginierten Nachfolge, ebenso wenig ist Hauerwas' Kommentar eine Archivalie für ein *America under attack* oder ein *America in war against terrorism* nach dem September 2001. Sein Kommentar ist die Qualifikation dieser Situation als Erfüllungssituation der Bergpredigt.

In Übereinstimmung mit der kritisch-historischen Kommentierung der Bergpredigt als Ringkomposition wird die Vaterunser-Auslegung bei Hauerwas – wie zuvor bei Bonhoeffer – zur Schlüsselfrage der Bergpredigt-Interpretation. In der Auslegung des Gebets, das Jesus selbst die Nachfolgenden lehrt, entscheidet sich, welchen Charakters die eschatologisch-praktische Urteilskraft des Gehorsams in der Nachfolge Jesu ist! Hier entscheidet sich, was es meinen soll, wenn behauptet wird, dass Jesus Christus selbst das erfüllte Gesetz und seine bessere Gerechtigkeit ist. Hier entscheidet sich, inwiefern also die praktische Urteils- und Imaginationskraft der Nachfolgenden Handlungssituationen als Erfüllungssituationen der eschatologischen Antithesen symbolisiert. Hier entscheidet sich, inwiefern diese praktische, zeitdiagnostische, politische Imaginationskraft der Nachfolgenden zugleich eschatologisch sorglos und einfältig, sich selbst entzogen und verborgen sein kann.

Bonhoeffer formuliert an dieser Stelle dunkel-paradox: „Die einzige und gebotene Reflexion des Nachfolgenden geht darauf, ganz unwissend, ganz unreflektiert zu sein im Gehorsam, in der Nachfolge, in der Liebe.“ (Bonhoeffer, 155) Diese Reflexion der Nachfolge vollzieht sich bei ihm im Beten des Vaterunsers. Solches Beten reflektiert sein Tun („Vater – geheiligt werde dein Name“ [...]), ohne dass der Betende sich selbst als Täter reflektiert („Das Gebet ist das schlechthin Verborgene [...] Wer betet, kennt sich selbst nicht mehr, sondern nur noch Gott [...]“, Bonhoeffer, 158). Hauerwas ist da handfester. Das Vaterunser übt kommunitäre, politische Tugend *par excellence* ein. „The willingness to be forgiven, which may require that I have my ‚enemy‘ tell me who I am, is the only way that reconciliation can begin. To pray ‚in this way‘, therefore, is to become a citizen of God’s kingdom of forgiveness. There is no more fundamental political act than to learn to pray this prayer.“ (Hauerwas, 79) Aber klar ist, dass sich Hauerwas in die Wirkungsgeschichte dieser praktisch-eschatologischen Vaterunser-Auslegung stellt, für die das Vaterunser je neu ein teurer, ein sachgemäß schwieriger Text wird.

Ist also durchaus klar, was *doctrinal interpretation* der Bergpredigt und des Vaterunsers bei Hauerwas meint (gegen Luz), so bleibt als Achillesferse dieses Kommentars der postkritische Anspruch. Weil sich dieser Kommentar in seinem Vorverständnis so wenig historisch-exegetisch expliziert, provoziert er genau jene Missverständnisse und Klagen seitens der Exegese, die sich bei Luz aussprechen (s. o.). Diese neodoktrinale Interpretation wird durch ihre ausgeblendete historisch-exegetische Verantwortung zumindest spannungsloser, eindimensionaler, homogenisierter. Ob „Brazos Commentary“ diesem Zug ins Biblizistische widerstehen kann, wird sich zeigen.

b) *Pluralisierte Rezeptionsgeschichte?* –

Beispieltexte: Aqeda, Sühne, Kreuzestheologie

Die *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (EBR) beansprucht, sich mit den großen und vielbenutzten Lexika der theologischen Wissenschaft wie der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE) und der *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) zu messen (Introduction). Sie erscheint seit 2009 in internationaler Herausgeberschaft. Dass das Lexikon als erstes der großen disziplinenübergreifenden, theologischen Lexika ausschließlich in englischer Sprache erscheint, exemplifiziert nicht nur Internationalisierung, sondern auch neue Aspekte fortschreitender Pluralisierung. Mittlerweile sind von dem auf 30 Bände angelegten Lexikon in vier Jahren sechs Bände erschienen, in denen man bisher zum Buchstaben D (letzter Artikel derzeit „Dreams and Dream Interpretation“) vorgegangen ist. Der Band 7, in dem das E „angebrochen“ wird, erscheint im Laufe des Jahres 2013.

Die EBR unternimmt den intentional weit ausgreifenden Versuch, die Bibel als Phänomen der Multikontextualität zu erfassen. Historische und kunsthistorische, exegetische, dogmen- und theologiegeschichtliche sowie materialdogmatische Themen und Zusammenhänge sollen auf die in ihnen enthaltene Rezeption der Bibel hin befragt und dargestellt werden. Der Bogen spannt sich so bei einzelnen Artikeln von der Altertumswissenschaft, über die biblische Exegese hin zur

Geschichte der Kirchen und Religionen und zur Rezeption in Malerei, Literatur, Musik und Film. Darüber hinaus sind zahlreiche personenbezogene Artikel Auslegern und Auslegerinnen der Bibel in Kunst, Kultur und Theologie gewidmet. Dabei werden Rezeptionszusammenhänge „der Bibel“ in Judentum und Islam konsequent mitbeachtet, wobei besonders die Aufnahme der islamischen Perspektive einen Fortschritt gegenüber anderen großen Fachlexika darstellt.

Durch diese breit gespannte Konzeption entsteht gar nicht erst die Gefahr einer auf das Christentum verengten Bibelrezeption. Die Behandlung der Bibelrezeption in modernen Medien zeigt deutlich, wie sehr die Bibel als Kultur-, Sprach- und Glaubensdokument nicht nur die klassische westliche Kultur geprägt hat, sondern weit darüber hinaus in Rezeptionszusammenhänge transformiert wurde, die mit ihr in einem überaus weiten, nachweisbaren oder indirekt-gebrochenen Zusammenhang stehen. Die Aufnahme der Kunst- und Kulturgeschichte ist daher zu begrüßen.

Die sechs bisher erschienenen Bände bieten eine so erhebliche Anzahl von Artikeln, dass nur einige wenige näher betrachtet werden können, und dies zudem zugespitzt auf unser Thema. Ich beschränke mich material v. a. auf Artikel aus den Bereichen „Christologie“ und „Bekenntnis“, textuell auf das Thema Aqeda (Gen 22) und Atonement/Cross/Theology of the Cross. Um der Übersicht willen unterteile ich in Artikel eher (1) biblisch-theologischen und eher (2) rezeptionsgeschichtlichen Charakters.

(1) Bei den Artikeln zu zentralen *biblisch-theologischen Themen* ist das Konzept des Lexikons am weitaus besten durchgeführt: In ausführlichen Artikeln werden exegetische Grundlagen durch die Geschichte hindurch bis zur Rezeption in unterschiedlichen Kontexten innerhalb der Religionen und in den Künsten entwickelt. Ein gelungenes Beispiel bietet etwa der Artikel „Aqedah“ (*E. Noort; II, 526–565*). Nach einer kurzen exegetischen Einführung in Gen 22 (526 f.) nimmt allein die interessante Rezeptionsgeschichte innerhalb des Judentums von der biblischen Zeit bis heute ein Viertel des Artikels ein (528–540). Die folgende Darstellung der Rezeption innerhalb des Christentums von *H.-J. Klauck (II, 540–542)* ist dagegen nur recht kurz. Sie reicht bei weitem nicht an die Darstellung des Judentums heran. Es folgen ausführliche kunstgeschichtliche Abschnitte (*II, 542–565*). Auch der für die Christologie bedeutsame Artikel „Sühne“ (Atonement; *III, 24–66*) ist vom Umfang her zwischen Exegese und Rezeption etwa zweigeteilt. Im hervorragenden exegetischen Teil (*III, 24–42*) referiert *Ch. Eberhart* übersichtlich und mit ausführlichen Literaturangaben die „biblisch-theologische“ Theorie der Sühne, ihre alttestamentlichen Voraussetzungen, die antiken Parallelen und ihren Bezug im Kontext der „Deutungen des Todes Jesu“. Zusätzlich bietet er auch einen knappen Überblick über die Forschungsgeschichte (*III, 30 f.; 38–40*). Daran schließen sich die ebenso umfangreichen Ausführungen zu den nachbiblischen religions- und kulturgeschichtlichen Entwicklungen an. Judentum (*III, 43–53*) und Christentum (*III, 53–62*) erhalten

dabei ungefähr gleich lange Darstellungen. In der Darstellung der künstlerischen Rezeptionen wird merkwürdigerweise auf Malerei und Film verzichtet. Trotzdem: Hier bleibt für einen Lexikonartikel, der Bibel und Rezeption gleichermaßen beachten will, kaum etwas zu wünschen übrig.

Der Komplex „Kreuz Jesu“ wird in die Artikel „Kreuz“ (Cross; V, 1042–1063) und „Kreuzigung“ (Crucifixion; V, 1084–1115) zweigeteilt. Der Artikel „Kreuzigung“ enthält die historischen Informationen über die Kreuzesstrafe, aber auch die theologiegeschichtlichen Deutungen (R. R. Viladesau; V, 1090–1092), während der Artikel „Kreuz“ die Geschichte des Kreuzessymbols als solches behandelt (für die Rezeption im Christentum: V, 1042–1053). Ob sich diese Teilung in zwei Komplexe wirklich durchhalten lässt, ist fraglich. Auch der Artikel „Crucifixion III. New Testament“ spricht grundsätzlich von der Kreuzigung Jesu als dem „key unifying historical and theological element“ (D. W. Chapman; V, 1088–1090, 1088) und behandelt die Verkündigung der Kreuzigung (Evangelien) und des Kreuzes (Paulus) parallel. Auch die Zweiteilung der künstlerischen Rezeptionen in den Artikel „Kreuzesdarstellungen“ (Cross VI. Visual Arts; V, 1057–1060) und den ausführlicheren „Kreuzigungsdarstellungen“ (Crucifixion VII. Visual Arts; V, 1096–1105, beide Artikel von R. R. Viladesau) erscheint eher gewollt. Wer das Kreuzessymbol im Christentum nutzt, wird die historische Kreuzigung Jesu im Hintergrund wenigstens mitdenken. Durch die Zweiteilung wird die Geschlossenheit der Darstellung, wie er etwa im Artikel „Sühne“ vorhanden ist, leider etwas konterkariert.

Die weiteren exegetischen Artikel bieten im Allgemeinen gute zusammenfassende Einführungen in exegetische Fragestellungen. Sie kommen zumeist ohne Darstellung der Rezeptionsgeschichte aus und beschränken sich auf die Forschungsgeschichte. Wird also auch in diesem Lexikon das „lineare Modell“ von Rezeptionsgeschichte (s. o.) favorisiert?

(2) Unter den *rezeptionsgeschichtlichen Artikeln* finden sich *theologiegeschichtliche Artikel*, z. B. der ausführliche Artikel zur *Christology, History of* (III, 204–225). Als gelungen ist hier vor allem der Abschnitt von B. Gleede zur Christologie der alten Kirche zu nennen (III, 206–211), in dem die manchmal nur schwer zugänglichen Positionen altkirchlicher Christologie auf informative und elementare Weise zusammengefasst werden. Hervorzuheben ist weiterhin, dass die Christologie auch aus der Perspektive des Islam (S. Keating; III, 220–221) und nicht-monotheistischer Religionen (z. B. Buddhismus, Hinduismus, chinesische Religion; R. F. Young; III, 221–223) in den Blick genommen wird. Darum überrascht es, dass ein eigener Abschnitt zum Judentum hier fehlt, obwohl die Frage jüdischer Auseinandersetzungen mit Christologie die lohnendste wäre. Die weitere Rezeption der Christologie beschränkt sich dann auf die Literatur (M. Brummit; III, 223–225). Auch diese Beschränkung überrascht, da die Rezeption der Christologie in der Malerei besonders interessant wäre (hier beispielsweise die christomorphen Selbstbildnisse Albrecht Dürers und die orthodoxe Ikonik).

Die Artikel zu den Bekenntnissen der Alten Kirche, der Reformationszeit und der Neuzeit machen demgegenüber eher ratlos. Die Bedeutung des Apostolischen Bekenntnisses (L. H. Westra/B. Stone; II, 498–501) im Christentum wird in knapp zwei Spalten abgehandelt, bleibt jedoch bei der traditionsgeschichtlichen Frage seiner Herkunft haften, ohne überhaupt seine Bedeutung für die Bibelrezeption im Christentum zu behandeln. Der Artikel springt dann unvermittelt zur Rezeption im Film als alleiniger Weiterführung der historischen Grund-

legung. Dieser Sprung überrascht vor allem, da der Artikel gleich zu Beginn einräumt, dass es kaum explizite Filmrezeptionen des Apostolicums gibt (501). Es bleibt folglich bei einer bloßen Aufzählung von Filmtiteln. Allzu kurz sind leider die bisherigen Artikel zu den reformatorischen Bekenntnisschriften: Die *Confessio Augustana* erhält eine halbe Spalte (*V. Leppin; III, 97*), ebenfalls ihre Apologie (*V. Leppin; II, 450*). Es bleibt weder Platz für eine Darstellung der Bibelrezeption in den Bekenntnissen noch für das in ihnen zugrundeliegende und implizierte reformatorische Bibelverständnis. Etwas länger sind die Artikel „Katechismus“ (*A. Oblemacher; IV, 1053–1056*, der aber alle Katechismen seit der Alten Kirche behandelt) und „Konkordienbuch“ (*R. Kolb; V, 598–599*). Kolb geht zwar auf den Schriftgebrauch ein, bleibt jedoch bei einer Aufzählung, welche Bibelstellen zitiert werden. Ungefähr diese Länge hat auch der Artikel zur Barmer Theologischen Erklärung (*E. Busch; III, 517–519*). Er bietet einen kurzen Durchgang durch die Barmer Thesen und geht rudimentär auf das in den einleitenden Bibelzitatens der Erklärung sich zeigende Verständnis der Bibel ein, die durch Christus als „das eine Wort Gottes“ legitimiert wird (518).

Es fällt vor allem auf, dass die großen Artikel zu Zentralthemen der christlichen Glaubenslehre eine eigene dogmatische Rezeption konsequent nicht behandeln. Positionen der Dogmatik kommen eingeordnet in traditionsgeschichtliche Zusammenhänge zur Sprache. Christologie wird so eher als Geschichte christologischer Entwürfe entwickelt (*III, 206–220*), bei der zudem nur je sehr eingeschränkt auch auf die jeweilige Bibelrezeption eingegangen wird. Dabei hätte hier die Frage, welche spezifische Bibelrezeption dem christologischen Entwurf jeweils zugrundeliegt, auch den Entwurf als solchen erschließen können. Hier gelangt der Artikel nicht über eine Aufzählung von Belegstellen hinaus. Analoges lässt sich für den Artikel „Sühne“ sagen, in dem nur aneinandergereiht wird, welche Bibelstellen etwa Luther, Abelaerd oder Thomas in ihren jeweiligen Schriften zitiert haben (*R. S. Clark; III, 56–59*). Sollte aber eine Konstatierung des Gebrauchs schon alles sein, was sich zur Rezeption der Bibel in theologischen Beiträgen zur Sühne sagen lässt?

Am ehesten noch an dogmatischer Rezeption ausgerichtet ist der Artikel „Kreuzestheologie“ (*A. Madsen; V, 1063–1070*, Zusammenfassung 1068 f.). Hier werden exemplarische Entwürfe der Kreuzestheologie im Zusammenhang dargestellt und charakterisiert. Mit Luther, W. v. Loewenich, K. Kitamori, J. Moltmann sowie feministischen und befreiungstheologischen Zugänge ist der Blickwinkel zwar international ausgerichtet, aber zugleich merkwürdig amerikanisch perspektiviert (1065 spricht auch explizit nur von „English-speaking attention to the theology of the cross“). Zudem folgt auf Luther sofort das 20. Jh., womit 500 Jahre Rezeptionsgeschichte unter den Tisch fallen (s. die Rezension des Buches von J. A. Steiger und U. Heinen zur Rezeption von Gen 22 als kreuzestheologischer Text von der Barocktheologie bis Schelling, Hartenstein, S. 124 f.) – eine fragwürdige Stereotype der Rezeption. Insgesamt wird der Leser also über die *jüdischen Traditionen* der Rezeption von Aqeda differenzierter informiert als über die *christlich-dogmatische* Rezeptionsgeschichte von Atonement oder Theology of the Cross, während die Geschichte jüdischer Auseinandersetzung mit Christologie als eigenes Lemma fehlt. Gerade bei in der neueren Theologie umstrittenen Themen wie der Bedeutung der Sühne für das Christentum wäre ein Artikel, der über einen Durchgang durch historische Sühnetheologien hinausgeht, wünschenswert gewesen.

Biodoxographische Personalartikel sind innerhalb des Lexikons recht zahlreich, jedoch leider rezeptionsgeschichtlich unspezifisch gehalten. So kommt es im Artikel zu Karl Barth (*E. Busch*; *III*, 554–557) zu keinerlei Zuspitzung, welche Bibelrezeption seiner Theologie entspricht. Das Thema „nachkritischer Schriftauslegung“, mit dem zuerst R. Smend Barths Bibelgebrauch bezeichnete, fällt hier komplett aus. Das gleiche Bild bietet sich auch im Artikel zu Barths „Antipoden“ Rudolf Bultmann (*O. Merk*; *IV*, 594–596). Dort wird lediglich ein Durchgang durch Bultmanns wichtigste Werke geboten und dabei nur in sehr allgemeiner Weise auf die darin enthaltenen Überlegungen zu einer Rezeption der Bibel eingegangen. Gerade Bultmanns Methode existentialer Interpretation hätte hier Thema sein müssen. Im Allgemeinen bieten die Artikel so zwar gute biographische Einführungen, bei denen besonders die Artikel des Altmeisters der Wissenschaftsbiographie *R. Smend* (Art. Alt, Albrecht; *I*, 881 f.; Art. Astruc, Jean; *II*, 1164–1166; Art. Baudissin, Wolf Wilhelm Friedrich Graf; *III*, 616 f.; Art. Baumgartner, Walter; *III*, 620 f.; Art. Budde, Karl; *IV*, 580 f.) gelungen sind, wer jedoch nach Informationen über die spezifische Rezeption der Bibel durch diese Ausleger und ihre Schriften sucht, wird in diesen Artikeln nicht fündig werden. Eine kleine Anekdote wert ist es, dass neben den großen Vertretern der Theologie auch „Walt Disney“ (*R. Fox*; *VI*, 921–923) zu den längeren biographischen Artikeln gehört. Ob auch hier eine spezifisch amerikanische Perspektivierung von Bibelrezeption vorliegt?

Die Enzyklopädie der Bibelrezeption ist am ergiebigsten in ihren biblisch-exegetischen Artikeln, die durchgängig auf dem neuesten Stand der Forschung sind. Sie tragen zur Erhellung einzelner Traditionszusammenhänge der Bibel bei. Eine Darstellung ihrer Rezeption oder des selber wirkungsgeschichtlichen Vorverständnisses, das Traditionskonstrukten zugrunde liegt, ist mit wechselndem Erfolg erreicht. Neben biodoxographischen Artikeln, die aufgrund ihrer Kürze für die Frage der Bibelrezeption weniger ergiebig sind, stehen theologiehistorische Artikel, die noch zu selten auf die Frage der jeweiligen Bibelrezeption in ihrem Zusammenhang fokussiert sind. Eine fraglos wichtige Leistung der EBR besteht darin, die biblische Exegese mit einer dem Anspruch nach konsequent multireligiösen Perspektive zu verknüpfen sowie die Kunst- und Kulturgeschichte (Malerei, Musik, Literatur, Film, Architektur) zu integrieren. Der multidisziplinäre, multireligiöse und internationale Anspruch ist beeindruckend, aber oft um den Preis einer Historisierung und auch Zerfaserung des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins erkauft. Muss der Entscheid der Herausgeber und Herausgeberinnen, keine bestimmte „Interpretationstradition zu privilegieren“ (so das Vorwort), bedeuten, auf explizite heuristische Typen und Modellbildungen so weit hin zu verzichten? Mindestens dort, wo über biblisch-theologische, dogmen- und bekenntnisgeschichtliche sowie dogmatische Themen informiert wird, sind Modellbildungen als Auswahlkriterien unvermeidbar. So bleibt der Wunsch an dieses Konfessionen und Religionen übergreifende sowie religiöse, künstlerische, musikalische und kinematographische Sinn- und Verstehensdimensionen integrierende Unternehmen das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein durch neue heuristische Typen- und Modellbildungen aufzuklären und zu erweitern sowie Stereotypen noch kritischer zu evaluieren. (Knud Henrik Boysen sei für konstruktive Hinweise und Einschätzungen zum Abschnitt 3b) herzlich gedankt!

4. Böses und Leiden im Verstehen Gottes: eine programmatische Hermeneutik des Bösen – Beispieltext: Hiob

Das Nicht-Verstehen Gottes angesichts des Bösen wird zur Schlüsselfrage von I. U. Dalferths Hermeneutik des Bösen. Sie identifiziert nämlich Gott und Wort, Gott und Sprachereignis, so dass für sie Gott gerade im Widerfahrnis des Bösen nicht unverständlich sein und sprachlos machen kann. „Einsichten und Probleme hermeneutischer Theologie verdichten sich in ihrem Gottesverständnis. Hier entscheidet sich, wie alles andere verstanden wird – die Welt, der Mensch, das Leben, die Schrift, der Glaube, die Kirche. [...] Gott wird als das Grundgeschehen verstanden, durch das sich in den Zeichenprozessen der Welt Gott selbst für andere als Gott konkret auslegt und ebendeshalb als Gott nicht etwa unverständlich ist, sondern gerade verständlich wird.“ (*Dalferth; Dalferth/Bühler/Hunziker*, 3–38, 37). Ein „solches Verstehen des Verstehens Gottes“ (insofern auch der Schrift und ihrer Texte), „das von Gottes immer noch größerer Verständlichkeit gegenüber aller Unverständlichkeit ausgeht“, mache hermeneutische Theologie heute „mehr als notwendig“ (37f., Schlussthese). Den Typus seiner eigenen hermeneutischen Theologie charakterisiert Dalferth in einem lesenswerten Panorama auf ein halbes Jahrhundert theologischer und philosophischer Hermeneutik im Eröffnungsaufsatz eines von ihm mitherausgegebenen Tagungsbandes aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des „Instituts für Hermeneutik“ der Universität Zürich (*Dalferth/Bühler/Hunziker*). Wer einen orientierenden und anspruchsvollen Überblick über die philosophische Hermeneutik von M. Heidegger über H.-G. Gadamer und P. Ricœur bis E. Angehrn und über die theologische Hermeneutik von R. Bultmann über E. Fuchs und G. Ebeling bis E. Jüngel sucht, findet ihn hier. Dalferth favorisiert eine M. Heidegger, E. Fuchs und E. Jüngel folgende „nach-moderne Ereignis-Hermeneutik“ und „*dynamische Möglichkeitsontologie*“ (5.34 f. u. ö.). Dieses Programm hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Einerseits führt Dalferth den Nachweis, dass diese Fortentwicklung der Hermeneutik der bescheideneren Wort-Gottes-Hermeneutik Ebelings in nahezu jeder Schlüsselfrage eine Kopflänge voraus und auf der Höhe der Zeit ist (z.B. Gott als dialogische Person oder als trinitarisches Offenbarungsereignis; Wort als Gesetz und Evangelium oder Evangelium und Gesetz, 28 f.; Text als Werk oder als „intertextuelles Sinngewebe“, 14). Andererseits überrascht es, wie sehr Dalferth sein Programm ausschließlich aus der inneren Logik der theologischen und philosophischen Hermeneutik entwickelt. Dass die Wahrheit Gottes nicht primär theologisch denkend und verstehend, sondern „verkündigend“ bewährt wird, *diese* Einsicht G. Ebelings und übrigens auch E. Fuchs’ ist unterwegs verloren gegangen. Dalferths Programmformeln sind insofern auch fragwürdig: „Gott ist [...] nicht in Kategorien der Person, des Subjekts oder des Handelnden zu denken, sondern in der des Ereignisses, genauer: des sich-selbst-als-Gott-verständlich-machenden Wahrheitsereignisses, des *Sprachereignisses*. Hinter diese [...] Selbstausslegungswirklichkeit gibt es kein

Zurück, sondern nur ein immer tieferes Eindringen in ihr unergründliches, immer neue Möglichkeiten generierendes, aber ganz und gar nicht unverständliches, sondern offenkundiges und sich selbst erschließendes Geheimnis.“ (35) Dass Texte als Wort Gottes oder Sprachereignisse schwierig oder dunkel sind, dass ihr Gott angesichts des Widersinnigen, des Leidens, des Bösen zweideutig und abgründig anmutet, ist also Stachel, in das immer neue Möglichkeiten generierende Geheimnis der Liebe Gottes einzudringen, jenem Wahrheitsereignis, das sich selbst verständlich macht?

Es scheint folgerichtig, wenn Dalferth zur Einlösung dieses Programms sich gerade der Hermeneutik des Bösen, Widersinnigen, Unbegreiflichen widmet. Aber kann diese Einlösung noch scheitern? Gibt es für eine solche Hermeneutik des Bösen Falsifikationsbedingungen?

Der Züricher Tagungsband enthält eine systematische Ortsbestimmung. Dalferths scharfsinniges Gesamtbild wird in dieser Hinsicht ergänzt durch die profunden Beiträge von P. Bühler (Darstellung und Kritik von G. Ebelings Hermeneutik); von A. Grossmann (zu Heidegger und Bultmann) sowie U. H. J. Körtner und J. Lauster (in sich divergente systematisch-theologische Hermeneutiken, die jeweils beanspruchen, Bultmanns Erbe fortzuführen) und schließlich von Ch. Landmesser (Bibelexegese nach R. Bultmann); von H. v. Sass (eindringliche Interpretation von E. Fuchs' Hermeneutik mit einem frischen Blick auf den zu Unrecht vergessenen fundamentalhermeneutischen Sinn von Sakrament und Gleichnis bei ihm); J. Werbick (Resümee der Wirkung P. Ricœurs). Das Bild wird vollständig, wenn auch G. Baders Traktat „Die Aufgabe des Hermeneuten“ hinzugezogen wird, der ein Jenseits der hermeneutischen Theologie aufzeigt und, neben Trowitzsch, einen dritten Ausgang aus der hermeneutischen Theologie darstellt.

Der jüngst emeritierte Zürcher Theologe und Religionsphilosoph Dalferth widmet dem Umgang mit Widersinnigem (*Dalferth, Leiden*), mit der kulturellen Denkform des Unbegreiflichen (*Böse*) und mit dem Bösen (*Malum*) gleich drei Werke, flankiert von einem konfessions- und religionsdialogischen Bändchen zum selben Thema (*Dalferth/Lehmann/Kermani*). Insbesondere die magistrale Hermeneutik des Bösen führt eine ins Große gehende Auslegung schwieriger Bibel-Texte vor, wodurch Gottesverständnis und Schriftverstehen ins Zentrum rücken. Die leitende Kategorie der Untersuchung ist Orientierung. Das Böse, sei es in der Form des Übels, des moralisch Bösen oder des Entsetzlichen und Nichtigen (vgl. *Dalferth, Malum*, 9 Anm. 6) produziert eine Desorientierung, welche eine elementare Nötigung zur Reorientierung zur Folge habe, nicht allein des Denkens, sondern auch des Handelns und des Wahrnehmens (38–76). Die religiöse und christliche Idee ist, dass „Gott“ Formel der Orientierung ist. Weil Dalferth in der Perspektive des christlichen Gottes denkt, folgt er nicht Kants authentischer Theodizee und ihren klassischen Unterscheidungen des Bösen (9). *Malum* umfasst das Böse, das Übel, das Entsetzliche, das Ungerechte, die Sünde. Das Verständnis von Orientierung wird recht formal in dreifacher Hinsicht untersucht im Blick auf die Charakterisierung des Problems des Bösen, auf verschiedene Versuche, das Böse zu denken und in der Präsentation von „Orientierungsstrategien“ angesichts des Bösen (der Begriff „Strategie“ wird 33 eingeführt, aber

kaum näher geklärt; das Verhältnis von Strategie und Pathos des Glaubens wurde mir nicht deutlich).

Vor diesem Hintergrund stehen das Thema und drei Leitthesen der Untersuchung: „Thema ist das hermeneutische Problem, wie malum und Gott im Horizont konkreter Lebenspraxis und Lebensorientierung an Gott verstanden werden, nicht das – eine Antwort auf diese hermeneutischen Fragen immer schon voraussetzende – Theodizeeproblem, ob oder wie angesichts des malum an Gott (noch) geglaubt werden kann. [...] Das Interesse [sc. der Theodizee-Tradition] gilt der Erfahrungskritik am Gottesglauben bzw. der Widerlegung dieser Kritik, aber nicht den (man könnte sagen) prototheologischen Fragen, wie im religiösen Leben und im theologischen Denken mit dem malum umgegangen wird.“ (34 f.) Genau hier setzt die *religionshermeneutische These* des Buches an (vgl. 35).

Es folgen zwei scharfsinnige Anamnesen zum neuplatonischen und augustinischen Modell vom malum als *privatio boni* (123–218, v.a. 214–218) und zum kantischen Modell vom malum als *malefactum* (219–298, v.a. 288–298, nicht völlig überzeugend interpretiert). Was Dalferth hier vorführt, ist ein *systematisch modelliertes*, wirkungsgeschichtliches Vorverständnis vom *malum* in zwei maßgeblichen Traditionen. *Erst in seinem Rahmen erfolgt die dritte Anamnese zum malum als Unglaube* (299–517) *und folgen wirkungsgeschichtlich aufgeklärte Interpretationen schwieriger Texte*. Den zentrifugalen Tendenzen der Homogenisierung und Zerfaserung entgegen entwickelt Dalferth also ein wirkungsgeschichtlich aufgeklärtes Vorverständnis, um nun erst schwierige Texte des zweigeteilten Kanons auf ihre Orientierungsstrategie angesichts des *malum als Unglaube und Sünde* hin zu interpretieren. Die *glaubenshermeneutische Leitthese* lautet dabei: „Sünde ist nicht vom menschlichen Tun her und damit moral-analog zu verstehen, sondern vom Glauben her und damit als das, was im Glauben von Gott selbst überwunden ist. Nicht das Sündigen, sondern die Sündenvergebung wird zur Leitperspektive des Sündenverständnisses: Sünde ist das, was im Glauben vergeben wird. Das aber setzt auch ein anderes Glaubensverständnis voraus als das der überkommenen theologischen Tradition. [...] Glaube ist [...] nicht logisch oder moralisch, sondern pathisch und affektiv zu verstehen. Es ist das, was dem Menschen als Gottes Wirken und Wohltat mere passive zukommt [...]“ (305).

Ganz in der Logik der Ereignishermeneutik und ihres Konzepts vom Sich-Verständlich-Machen Gottes als Wahrheit im Geheimnis dringt der Glaube angesichts der „ubiquitären, doch parasitären Wirklichkeit“ (84 f. u. ö.) des Bösen und des Nichtigen immer tiefer ein in Gott als Geheimnis: Die Entdeckung des *guten Gottes* als das Andere des Bösen (353–399, material zu Platons Idee des guten Gottes, seiner Mythenkritik und neuen Mythologie, 384 f.; 398), die Entdeckung der *Gerechtigkeit Gottes* im Kampf gegen das Böse (400–448, material zur alttestamentlichen Gotteserfahrung) und schließlich die Entdeckung der *Liebe Gottes* und die Überbietung des Bösen (449–518, material als Interpretation der Evangelienberichte von Jesus und der paulinischen Kreuzestheologie).

Im Kontext dieses letzten Abschnitts wird die *eschatologische Leitthese* entwickelt (vgl. bereits 470). Dalferth formuliert sie abschließend in einer konzisen Interpretation der Barthschen Lehre vom Nichtigen (vgl. v.a. 510–512):

„Jedes geschöpfliche Leben legt so seine eigene unverwechselbare Spur in Gottes Leben, und weil sich die wirksame Gegenwart von Gottes Liebe nicht in der Vergleichgültigung von allem, sondern in der unendlichen Steigerung der Eigentümlichkeit eines jeden auswirkt, ist das sachgemäße Bild für die erhoffte Lebensgemeinschaft mit Gott nicht die des Tropfens, der in der Unendlichkeit des Ozeans aufgeht, sondern des Kristalls, in dem sich die Gesamtheit des Universums immer deutlicher auf unverwechselbar einzigartige Weise bricht und spiegelt. Gott wird alles in allem sein, weil er in seiner Liebe für jeden Einzelnen alles wird und jeden Einzelnen zum einzigartigen Bild seiner unendlichen Liebe zu allem macht. In diesem Sinn richtet sich die christliche Hoffnung auf die Überwindung des malum durch Gottes bonum nicht auf das Eschaton, sondern den göttlichen Eschatos, den sie im Licht Christi als die transformative Kraft unendlicher und alles neu machender Liebe versteht.“ (517)

Bewährt sich eine solche Hermeneutik des Bösen in der Texttreue zu schwierigen Texten? Der *Testfall sei die Interpretation des Hiob-Textes*, der ungerechtes Leiden, widersinnig böses Geschick, die unheimliche Hand Gottes in einer so einzigartigen Poetik der Klage, der Reinigung, des Rechtsstreits etc. ausdrückt und als unverwechselbare Spur in die Gottesgeschichte legt! Steigert Dalferth nicht doch das Sich-Verständlich-machen Gottes als Gerechtigkeit und Liebe zur Energie des Verstehens des Widersinnigen, des Leidens und des Bösen? Bleibt er noch beim individuellen „Sprachereignis“ des Leidens, um diesen Hiob-Text unverwechselbar, einzigartig, fremd zu belassen? Was wird aus all den Redegängen Hiobs, der die Sprachmöglichkeiten Israels auslotet, um jede von ihnen zu zerbrechen? Droht hier nicht doch das im jeweiligen Text durchgearbeitete Hier und Jetzt der Leidenssituationen Hiobs, sein Reinigungseid und seine Sprachnot, zu einem „Gerechtigkeitsexperiment: Hiob“ zu werden (so der Titel: 433–448)? Hält eine Hermeneutik des Bösen wie diejenige Dalferths dem „schwierigen Text Hiob“ stand? Die angebotene Interpretation ist wohl zu sehr auf einer Linie von P. Althaus bis K. Barth, um in dieser Hinsicht völlig zu überzeugen: „Der Gerechte lebt gerecht, ohne an Gott zu denken. Er ist gottesfürchtig, ohne dafür von Gott etwas zu erwarten. Er liebt Gott um seiner selbst willen und nicht zu irgendeinem Zweck. Und er bekämpft das Böse nicht, um Gutes zu erlangen, sondern um das Böse zu beenden. Das sind neue und ungewohnte Töne im theologischen Denken Israels. [...] Wer gerecht lebt, damit es ihm gut geht, muss angesichts der Geschichte Hiobs an Gott und Gottes Gerechtigkeit verzweifeln.“ (440)

5. Resümee: Schrifttreue Gottes, Texttreue und Fluchtgefahren im Verstehen

Das Schwierige schwieriger Texte, zuletzt der Zeugnisse Hiobs, besteht – nach all den hier skizzierten Aspekten – zuletzt darin, diesen Texten als (im jeweils Typischen, Historischen) höchst individuellen Zeugnissen so treu zu bleiben, wie der in ihnen angerufene Gott in ihnen sich treu bleibt, um sich als Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Hiobs, als Gott des 22. und 88. Psalms zu erweisen. Schwierig ist insofern *letztlich* nicht der Text als Zeugnis. Schwierig ist es vielmehr, nicht eine der Ausfluchten zu suchen, um dem unendlichen Schmerz und seiner unverwechselbaren Spur in der Gottesgeschichte und ihren Zeugnissen auszuweichen.

Die drei möglichen Ausfluchten sind diese:

- die biblizistische Unmittelbarkeit zum Text, die ihre Not und ihre Leiden im biblischen Text unmittelbar ausgedrückt sieht und spiegelt, ohne sich in ihnen vom Text unterbrechen zu lassen, um in dieser Entfernung von sich selbst zu verstehen, was sie darin liest: das Zeugnis der fremden, überwindenden, verwandelnden Liebe Gottes;
- die „Virtuosität“ der historistischen und hermeneutischen Reflexion; sie versteht zwar die göttliche Liebe in einem ins Große gehenden Schriftgebrauch. Aber liest sie auch, was sie versteht? Wird sie dem höchst individuellen „inkarnierten“ Sinn im textuellen Zeugnis der Zeugen, ihrem unendlichen Schmerz gerecht?
- der ideologiekritische, aber ohnmächtige Begriff, der die ideologischen Blindheiten der jeweilige Epoche zwar durchschaut, diese Sünde im Verstehen aber nicht zu durchbrechen vermag, weil der Ort und Modus, an dem und in dem göttliche Liebe sich zeigt, eben nicht der Begriff (und das Buch) ist, sondern das Zeugnis, die textuellen Zeugnisse der biblischen Zeugen, die erneut zum gegenwärtigen Zeugnis werden.

In seiner berühmten Kritik an der ersten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre (1820/21) hat G. W. F. Hegel diese drei Ausfluchten, inklusive seiner eigenen Flucht in den ohnmächtigen Begriff, formuliert:

„Wenn den Armen nicht mehr das Evangelium gepredigt wird, wenn das Salz dumm geworden [ist ...], dann weiß das Volk, für dessen gedungen bleibende Vernunft die Wahrheit nur in der Vorstellung sein kann, dem Drange seines Inneren nicht mehr zu helfen. Es steht dem unendlichen Schmerz noch am nächsten, aber da die Liebe zu einer Liebe und zu einem Genuß ohne allen Schmerz verkehrt ist, so sieht es sich von seinen Lehrern verlassen; diese haben sich zwar durch Reflexion geholfen und [...] in der Subjektivität und deren Virtuosität und eben damit im Eitlen ihre Befriedigung gefunden, aber darin kann jener substantielle Kern des Volkes die seinige nicht finden [...]. Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.“

(G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Schluss, 25. 8. 1821, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1995, 94.96 f.)

Das war und ist aber keineswegs das letzte Wort! Solange vielmehr Menschen ‚dem Drange ihres Inneren‘ nicht mehr zu helfen wissen, und schwierige biblische Texte als Zeugnisse göttlicher Liebe im unendlichen Schmerz und also als Zeugnisse göttlicher Schrifttreue lesen, solange wird es die Aufgabe von Theologie bleiben, sich aus diesem Zwiespalt der Ausfluchten vor der Treue zum Text herauszufinden. Die hier vorgestellten neueren Publikationen zur Hermeneutik schwieriger Bibeltexte, zur Hermeneutik des Bösen und zur Kritik hermeneutischer Urteilskraft mögen je zur einen, zur anderen oder zur dritten Flucht vor dem schwierigen Text als Zeugnis hinneigen. Evangelische Theologie bleibt aber nur auf diese spannungsreiche Weise dabei, sich aus ihrem jeweiligen Zwiespalt herauszufinden, um der Schrifttreue Gottes nicht auszuweichen.