

Buchstabe oder Geist?

Zur Gewinnung ethischer Orientierung aus der Bibel in christlicher Perspektive

CHRISTIANE TIETZ

Kaum eine schrift hermeneutische Frage ist in der weltweiten Christenheit gegenwärtig so aufgeladen wie die, wie man ethische Orientierung aus der Bibel gewinnen kann. In zahlreichen ökumenischen Kontexten ist sie in den vergangenen Jahrzehnten zur Zerreißprobe geworden. Besonders kontrovers wird die Bewertung von Homosexualität diskutiert. Eine „bibeltreue“ Auslegung der wenigen Aussagen zur Homosexualität steht dabei einer historisch-kritischen Exegese gegenüber, die jene in ihren sozialgeschichtlichen Zusammenhang einordnet sowie Adressatenkreis und argumentativen Kontext berücksichtigt. In der Auseinandersetzung über diese sexualethische Frage kommt es zu einem Kampf um die rechte Umgangsweise mit der Bibel. Die einen behaupten, nur sie nähmen mit ihrem ungebrochenen Verständnis die Bibel als Wort Gottes ernst.¹ Die anderen werfen jenen Biblizismus und Fundamentalismus vor.

Weil hier der Umgang mit dem zentralen heiligen Text des Christentums strittig ist, wollen manche den *status confessionis* ausrufen – ein Christ müsse Homosexualität ablehnen; wenn er dies nicht tue, sei er kein Christ – und zur Not eine Kirchenspaltung in Kauf nehmen. So insistiert der emeritierte Systematiker Reinhard Slenczka bei der Frage der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften: „Nach dem klaren Wort Gottes in den Heiligen Schriften gilt [...], dass es sich hier um Perversionen handelt, die als Strafe Gottes [...] aus einer Übertretung des 1. Gebots mit einer Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf erwachsen [...]. Ebenso gilt nach dem klaren Zeugnis der Heiligen Schrift, dass diejenigen, die das tun, „das Reich Gottes nicht erben werden“; in Kirchen, die gleichgeschlechtliche Paare segnen, würden „diese klaren Weisun-

¹ Vgl. z. B. die tansanische Dodomaerklärung von 2010, zitiert nach OBERDORFER, BERND, Kompliziertes Knäuel. Die Beurteilung der Homosexualität trennt Kirchen in Nord und Süd, in: Zeitzeichen 17 (2016), Heft 12, 16–18, 17: „Durch die Akzeptanz der gleichgeschlechtlichen Ehe wird, das Fundament der Heiligen Schrift im Blick auf die Weitergabe von Leben sabotiert.“ Vgl. auch die US-amerikanische Nashville Erklärung von 2017, Präambel (<https://cbmw.org/nashville-statement>; Zugriff am 31.3.2019).

gen einfach übergangen und verdrängt“.² Der Neutestamentler Ulrich Luz hat aus Konflikten wie diesen die zutreffende Diagnose abgeleitet: „die Bibel [ist] in unseren evangelischen Kirchen nicht so sehr unser gemeinsames Fundament [...], sondern eher ein immerwährender Zankapfel zwischen verschiedenen christlichen Gruppen“.³

Sich als „bibeltreu“ verstehende Gruppen lehnen die historisch-kritische Einordnung der biblischen Texte ab, weil sie eine Relativierung der absoluten Autorität der Texte befürchten, die die Texte nicht mehr wörtlich, nicht mehr „buchstäblich“ verstehe. Mit Luther wird dann gern ausgerufen: „Das Wort sie sollen lassen stehen!“⁴ Viel wäre dazu zu sagen. Zunächst nur dies: Auch bei einem vermeintlich „bibeltreuen“ Bibelgebrauch wird immer eklektisch vorgegangen. Andere Bibelstellen werden geflissentlich ignoriert. Als Beispiel sei auf eine der fünf biblischen Stellen zur Homosexualität in 3 Mose 20,13 verwiesen, die im Kontext des so genannten Heiligkeitgesetzes steht. Wenige Verse später findet sich dort auch der Vers: „Wenn ein Mann bei einer Frau schläft zur Zeit ihrer Tage und ihre Scham aufdeckt [...]; sie sollen beide aus ihrem Volk ausgerottet werden.“ (3 Mose 20,18) Wer unter den Christen folgt gegenwärtig diesem Vers?

Auf der anderen Seite des christlichen Spektrums im Umgang mit der Bibel stehen liberale Ansätze, die die biblischen Texte als rein historisch-kulturelle Dokumente wie andere auch ansehen. Für sie sind die biblischen Texte „Ausdrucksuniversum religiöser Erfahrung“ oder „abendländisches Kulturgut religiöser Lebensdeutung“.⁵ Sie sind dann aus kulturgeschichtlicher Perspektive interessant, um zu verstehen, wie sich das Christentum entwickelt hat. Sie haben aber keinerlei normative Geltung für heutige Christen.⁶ Solche Umgangsweisen mit der Bibel trifft dann nicht ganz zu Unrecht der Vorwurf, hier nehme man die Bibel eben nicht mehr ernst und werde so auch der von den Reformatoren geforderten Schriftorientierung nicht mehr gerecht.

Kann es gelingen, beide Extrempositionen zu vermeiden und die Bibel als Quelle christlicher Lebensorientierung auch heute noch ernst zu nehmen und

² SLENCZKA, REINHARD, Die Heilige Schrift, das Wort des dreieinigen Gottes, in: *Kerygma und Dogma* 51 (2005), 174–191, 177.

³ LUZ, ULRICH, Einleitung: Die Bibel als Zankapfel, in: Ders. (Hg.), *Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge. Ein theologisches Gespräch*, hg. im Auftrag der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Zürich ³2002, 7–15, 8.

⁴ Ausruf der acht Altbischöfe zum Thema homosexueller Partnerschaften im Pfarrhaus unter dem Titel „Widernatürliche Lebensweise“, in: *Christ & Welt* Nr. 3/2011 vom 13.1.2011, 3.

⁵ So die Kapitelüberschriften bei LAUSTER, JÖRG, *Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma* (Forum Theologische Literaturzeitung 21), Leipzig 2008, 31. 85.

⁶ Vgl. die Beschreibung dieser Position bei MATHWIG, FRANK, *Konfliktfall Bibel – Wie kommt die Bibel in die ethische Praxis?*, in: Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (Hg.), *Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik*, Zürich 2011, 285–322, 288.

zur Geltung zu bringen?⁷ Die nachfolgenden Überlegungen dazu sind in vier Schritte gegliedert. Im ersten Schritt wird das von Paulus verwendete Begriffspaar „Buchstabe und Geist“ in den Blick genommen, weil sich die eben angesprochenen Probleme der Schrifthermeneutik an ihm gut veranschaulichen lassen. In einem zweiten Schritt wird über den mit diesem Begriffspaar verknüpften, garstigen historischen Graben zwischen den damaligen Autoren und den Lesern heute nachgedacht. Dabei wird eine Brücke zu rezeptionsästhetischen Überlegungen geschlagen, die im dritten Abschnitt entfaltet werden sollen. Sie werden im vierten Abschnitt mit Ausführungen zum ethischen „Richtungspfeil“ der biblischen Texte sodann vor Beliebigkeit bewahrt. Der Beitrag schließt mit einem fünften Abschnitt zum konkreten ethischen Urteilen.

1. Buchstabe oder Geist?

Die Gegenüberstellung von Buchstabe und Geist ist umgangssprachlich vertraut, und zwar mit einer für den Buchstaben eher negativen Konnotation: z.B. „sich an den Buchstaben halten; jemanden nach dem Buchstaben verurteilen“.⁸ Wer sich auf den Buchstaben eines Gesetzes beruft, erscheint uns engstirnig, wer seinen Geist anwendet, weitherzig.

Die Gegenüberstellung von Buchstabe und Geist hat ihren Ursprung beim neutestamentlichen Autor Paulus, der sie mit den griechischen Begriffen *γράμμα* und *πνεῦμα* in 2 Kor 3,6; Röm 2,29 und Röm 7,6 nennt. In 2 Kor 3,6 heißt es: Gott hat uns „tüchtig gemacht [...] zu Dienern des neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“⁹ Paulus beschreibt durch den Buchstaben „das Gesetz in seinem Forderungscharakter [...], das von außen an den Menschen herantritt, ohne selbst die Ermöglichung der Erfüllung zu schaffen, und somit tötet“;¹⁰ der Geist hingegen ist „die im Glauben verliehene lebensschaffende Macht“,¹¹ die den Menschen zu einem Leben nach dem Willen Gottes befähigt.

⁷ Vgl. zum Vorangehenden DABROCK, PETER, Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik. Erörterungen angesichts der aktuellen Debatte um Homosexualität, in: Ökumenische Rundschau 61 (2012), 275–286, 277.

⁸ STIMPFLE, ALOIS, „Buchstabe und Geist“. Zur Geschichte eines Mißverständnisses von 2 Kor 3,6, in: Biblische Zeitschrift 39 (1995), 181–202, 181.

⁹ Vgl. Röm 2,29: die Beschneidung des Herzens ist eine Beschneidung, die im Geist und nicht im Buchstaben geschieht; Röm 7,6: Nun aber sind wir vom Gesetz frei geworden und dem gestorben, was uns gefangen hielt, sodass wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens.

¹⁰ KOCH, DIETRICH-ALEX, Art. Buchstabe und Geist. II. Neutestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 109.

¹¹ Ebd.

In der Geschichte der christlichen Kirchen wurde die paulinische Entgegensetzung von Geist und Buchstabe unterschiedlich rezipiert.¹² *Erstens*¹³ (die paulinische Bedeutung aufnehmend) bezeichnet das Begriffspaar die heilsgeschichtliche Unterscheidung zwischen dem tötenden Buchstaben des Gesetzes des Alten Bundes und dem lebendig machenden Geist des Evangeliums des Neuen Bundes.

*Zweitens*¹⁴ wurde es im Sinne der platonischen Entgegensetzung von *sinnlich-stofflichem* Buchstaben und *unkörperlichem, vernünftigem* Geist gedeutet und auf die Schrifthermeneutik bezogen. Das bedeutete konkret die Annahme, dass dem wörtlichen Sinn eines biblischen Textes eine tiefere, wahrhaft geistige Bedeutung gegenübergestellt wurde, die in einer allegorischen, d. h. vom wörtlichen Sinn abweichenden, übertragenen Lesart ausgearbeitet wurde. Ulrich Körtner fasst zusammen: „Allegorische Texte sind [...] doppeldeutlich. Die in ihnen verwendete natürliche Sprache wird durch eine zweite, metaphorische Zeichenebene überlagert. Für ihre Auslegung folgt daraus, daß sie nur dann richtig interpretiert werden, wenn man sie gerade nicht wörtlich nimmt, sondern nach ihrer übertragenen Bedeutung fragt.“¹⁵ Dass sich diese tiefere, geistige Bedeutung erschließt, ist nach Ansicht des Kirchenvaters Origenes, der dieses Konzept zur Lehre vom mehrfachen Schriftsinn ausgebaut hat, freilich Wirken des *Geistes Gottes*. Den ursprünglichen Verfassern der Texte war diese mehrfache Sinnmöglichkeit und der damit gegebene inhaltliche Mehrwert gerade nicht bekannt.¹⁶ Anders gesagt: Der Geist Gottes erschließt den Lesern und Leserinnen den wahrhaft geistigen Sinn der Texte, der sich vom buchstäblichen unterscheidet.

Martin Luther kritisierte diese allegorische Schriftauslegung.¹⁷ Er forderte, den biblischen Text *wörtlich* auszulegen. Nur dort dürfe man anders vorgehen, wo der Text selbst zu einem bildlichen Verständnis nötige. Luther sah in einer

¹² Vgl. KÖPF, ULRICH, Art. Buchstabe und Geist. III. Kirchengeschichtlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 109–110, 109.

¹³ Vgl. ebd. sowie STIMPFLER, „Buchstabe und Geist“, 182 f.

¹⁴ Vgl. KÖPF, Art. Buchstabe und Geist III, 110.

¹⁵ KÖRTNER, ULRICH H. J., Geist und Buchstabe. Über Legitimität und Grenzen allegorischer Textinterpretation, in: Zeitwende 63 (1992), 207–220, 210. Der übertragene Sinn wurde als „sensus spiritualis, [...] als geistiger oder geistlicher Sinn“ bezeichnet (a. a. O., 211). Das Vorbild bietet bereits das Neue Testament, wenn es bestimmte Figuren des Alten Testaments als Typos für Inhalte des neuen Bundes deutet, also bspw. Adam als Typos des kommenden Christus (vgl. ebd.).

¹⁶ Vgl. a. a. O., 212. Origenes unterschied den leiblich-buchstäblichen, den psychisch-moralischen und den pneumatisch-allegorischen Sinn (vgl. ebd.). Körtner kritisiert, dass es sich bei der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn um einen Kategorienfehler handle; man verwechsle die Applikation des Textes durch den Leser mit dem Verstehen und Auslegen des Textes (vgl. a. a. O., 216).

¹⁷ Vgl. zum Folgenden ALTHAUS, PAUL, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 76, sowie BAYER, OSWALD, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 42016, 73.

nicht-wörtlichen Auslegung des Textes die Gefahr, dass man „seinen eigenen Geist in die Worte hineinleg[t]“.¹⁸ Die Texte besitzen nach Luther eine „äußere Klarheit“. Diese liegt nicht immer vor Augen, sie ist manchmal auch erst unter Zuhilfenahme anderer Texte zu gewinnen; aber sie ist immer als eindeutiges Textverständnis zu erreichen. In gewisser Weise wird man sagen können, dass die *moderne historisch-kritische Exegese* Luthers Spur weiterverfolgt hat. Sie versucht die Texte in ihrer vom Autor damals gemeinten Bedeutung herauszustellen und also den Wortlaut, den Buchstaben, herauszuarbeiten.

Eine z. B. nach dem Wortsinn von 1 Kor 6,9, einer der „klassischen Stellen“ zum Thema Homosexualität, fragende Exegese würde etwa Folgendes zeigen: Im Text ist die Rede davon, dass „weder Weichlinge noch Knabenschänder“ (οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται) das Reich Gottes erben. μαλακός¹⁹ meint den Lustknaben, der sich sexuell missbrauchen lässt, und ἀρσενοκοίτης²⁰ einen Mann, der mit Männern oder Knaben Unzucht treibt. Dabei sind vor allem Ausbeutungsverhältnisse im Blick. Beachtet man dies, dann wird deutlich, dass Paulus an dieser Stelle nicht gleichberechtigte, verbindliche Partnerschaften im Auge hat, sondern sexuelle Abhängigkeitsverhältnisse.²¹

Eine weitere Stelle zur Homosexualität ist Röm 1,26 f. Dort heißt es: „Darum hat sie Gott dahingegeben in schändliche Leidenschaften; denn bei ihnen haben Frauen den natürlichen Verkehr vertauscht mit dem widernatürlichen; desgleichen haben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau verlassen und sind in Begierde zueinander entbrannt und haben Männer mit Männern Schande über sich gebracht und den Lohn für ihre Verirrung [...] an sich selbst empfangen.“ Paulus verurteilt ganz allgemein homosexuelle Praktiken, weil sie Folge der Abwendung der Menschen vom Schöpfer sind. Eine historisch-kritische-Exegese würde zeigen, dass Paulus diese Praktiken als Ausdruck heidnischer Lebensweise versteht und als Zeichen einer Maßlosigkeit, bei der der Körper verunehrt werde. Im Hintergrund steht die antike Auffassung, „dass der passive männliche Homosexuelle, jedenfalls jenseits eines bestimmten Alters,

¹⁸ ALTHAUS, ebd.

¹⁹ Vgl. BAUER, WALTER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von Kurt und Babara Aland, Berlin/New York 1988, 991.

²⁰ Vgl. a. a. O., 220.

²¹ Vgl. LÖHR, HERMUT, Homosexualität im Neuen Testament. 13 Thesen, 2009, <https://uni-bonn.academia.edu/HermutLoehr> (Zugriff am 28.01.2019), 2. In ihrer Kritik an sexuellen Abhängigkeitsverhältnissen hat die Stelle zweifellos aktuelle Relevanz. Sie ist aber nicht brauchbar, um homosexuelle *Partnerschaften* als unethisch zu qualifizieren. – Der Vers ist Teil einer Aufzählung, in der die erwähnten Verhaltensweisen (auch Neid, Habsucht, Ungehorsam gegenüber den Eltern) Todeswürdigkeit und Erlösungsbedürftigkeit bedeuten, weil sie Ausdruck paganer Existenz sind. Dabei geht es Paulus aber nicht darum, diese Menschen vom Reich Gottes auszuschließen, sondern auf ihre Erlösungsbedürftigkeit wie die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen hinzuweisen. Wenn in der christlichen Kirche so etwas nicht praktiziert werden soll, dann um die Differenz zur paganen Umwelt zum Ausdruck zu bringen. (Vgl. a. a. O., 1.4).

ein unwürdiges Verhalten an den Tag legt“.²² Gedacht ist dabei daran, dass in den aus dieser Perspektive betrachteten Verhältnissen der passive Mann die untergeordnete Rolle hat, was in der Antike aber einem bestimmten Alter und dessen gesellschaftlicher Stellung widerspricht. Der Begriff des Natürlichen bzw. Widernatürlichen ist dabei nicht zwangsläufig im Sinne einer invarianten Schöpfungsordnung zu verstehen, sondern im Sinne einer kulturell vorgeprägten, d. h. der damaligen Zeit entstammenden Vorstellung davon, was „natürlich“ ist, d. h. „was sich gebührt“ (V. 28).²³

Bei beiden Bibelstellen versucht eine historisch-kritische Exegese, im Bewusstsein der Vorläufigkeit ihrer Ergebnisse, den „Buchstaben“ des Textes so klar wie möglich herauszuarbeiten. Damit stellt sie aber gleichzeitig eine *Distanz* zu diesem Buchstaben her. Sie macht deutlich, wie in die biblischen Aussagen damalige kulturelle Vorstellungen – z. B. die Ablehnung männlicher Passivität – eingegangen sind, die unserer heutigen westlichen Kultur fremd sein können. Noch einmal hat Ulrich Körtner gut auf den Punkt gebracht, um was es hier geht: Indem die historisch-kritische Exegese den Text in seinem abständigen, von unserer Situation verschiedenen Kontext verortet, „befreite“ sie „die aufgeklärte Vernunft von der Zumutung [...], das in der Bibel Berichtete oder Verkündigte und Verheißene buchstäblich für wahr zu halten“.²⁴

Neuerdings und *drittens* wird das Verhältnis von Buchstaben und Geist auch ästhetisch²⁵ bestimmt. Es geht dabei um den Vorgang, in dem sich das Wort Gottes an menschliche Sprache und die Verschriftlichung im biblischen Text gebunden hat. Durch Verschriftlichung gewinnt der Text Autonomie gegenüber seinem Autor, so dass man den Vorgang der Verschriftlichung mit Körtner als „völlige Entäußerung des menschlichen wie des göttlichen G.[eist]es in die Materie“ ansehen kann. Sie muss dann „im Akt des Lesens zu neuem Leben erweckt werden“.²⁶ Dieses neue Leben, ein Auferstehungsereignis, ist Wirken des Heiligen Geistes. Dieser dritte Strang greift damit auf Einsichten der Hebräischen Bibel zurück, welche Buchstabe und Geist nicht als Gegensatz versteht: „Zwischen B.[uchstabe] und G.[eist], zwischen Fixierung des Wortes und dessen Aktualisierung besteht im AT kein Dualismus.“²⁷ Denn nur wenn der Geist Gottes wirkt, können die Worte bewahrt werden.²⁸ Und die „Verschriftlichung dient gerade nicht der Fossilierung, sondern der fortwährenden Aktualisierung der Worte Gottes.“²⁹

²² A. a. O., 4.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ KÖRTNER, Geist und Buchstabe, 207.

²⁵ Vgl. KÖRTNER, ULRICH H. J., Art. Buchstabe und Geist. IV. Systematisch-theologisch, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 110–111, 110 f.

²⁶ A. a. O., 111.

²⁷ ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA, Art. Buchstabe und Geist. I. Alttestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 108–109, 108.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Ebd.

In diesem Kontext ist daran zu erinnern, dass die meisten christlichen Denominationen den Buchstaben, d. h. den vorfindlichen biblischen Text, für unverzichtbar halten. Diesen Aspekt hatte Luther ja gegen seine von ihm als „Schwärmer“ bezichtigten Zeitgenossen eingewandt. Es ist „fest darauff zu bleiben, das Gott niemand seinen Geist oder gnade gibt, on durch oder mit dem vorgehend eusserlichen wort, Damit wir uns bewaren fur den Enthusiasten, das ist geistern, so sich rhümen, on und vor dem wort den geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich wort richten, deuten und dehnen ires gefallens“.³⁰ Der Thüringer Reformator Thomas Müntzer hatte den Akzent hier anders gesetzt. Er bezeichnete Luther und seine Gefährten abschätzig als „Schriftgelehrte“, sich selbst aber als „Geistgelehrten“.³¹ Luther hingegen war überzeugt, dass es ohne den Bezug auf das äußere, in seinem Sinn feststellbare Wort keine Möglichkeit gibt, falsche Lehre als solche ausfindig zu machen; nur durch das schriftliche Wort sind die Gläubigen in der Lage, sich vor Irrlehrern zu schützen.³² Luther insistierte deshalb, „das Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein eusserlich wort und Sacrament. Alles aber, was on solch wort und Sacrament vom Geist gerhümet wird, das ist der Teufel“.³³

Auch aus neuzeitlicher Perspektive müssen Buchstabe und Geist nicht gegenübergestellt werden. Die Schriftwerdung des Geistes kann mit Wilhelm von Humboldt geradezu als Befreiung für den menschlichen Geist gefeiert werden: Die Erfindung der Schrift, so schreibt er im 19. Jahrhundert, „verdankt sich dem Impetus, das ängstliche Aufbewahren der Sprache im Gedächtnis durch Zeichen für das Auge zu sichern, damit die Reflexion ruhiger über ihr walten, und der Gedanke sich in festeren, aber mannigfaltiger wechselnden und freieren Formen bewegen könnte“.³⁴ In der Gegenwart hat Odo Marquard geltend gemacht, „daß der Geist, ehe man ihn zuweilen wohl auch gegen den Buchstaben zu verteidigen hat, zunächst einmal durch den Buchstaben verteidigt werden muß: indem man die Textgestalt erschließt und pflegt [...], durch die er wirksam werden kann“.³⁵ Es wäre also verfehlt, den Geist *gegen* den Buchstaben auszuspielen.

³⁰ LUTHER, MARTIN, Die Schmalkaldischen Artikel von 1537, Art. 8, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014, 718–785, 770, Z. 12–17.

³¹ Vgl. BAYER, Martin Luthers Theologie, 80.

³² Vgl. LUTHER, MARTIN, Kirchenpostille (1522), WA 10/I.1, 627, Z. 1–10.

³³ Die Schmalkaldischen Artikel, 772, Z. 19–21.

³⁴ RINGLEBEN, JOACHIM, Schrift als „fester Buchstab“ und Geist. Einige sprachphilosophische Einsichten, in: Michael Pietsch/Dirk Schmid (Hg.), Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag, Berlin 2013, 225–239, 234, zitierend VON HUMBOLDT, WILHELM, Ueber die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit dem Sprachbau (1824), in: Ders., Gesammelte Schriften (Akademieausgabe), Bd. V, 107–133, 125 f.

³⁵ MARQUARD, ODO, Geleitwort, in: Walter Jaeschke u. a. (Hg.), Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte, Hamburg 1987, V–VI, V.

Bisher sind uns mannigfache Bedeutungen von Buchstabe und Geist und ihrem Verhältnis begegnet: der Buchstabe kann, in der „bibeltreuen“ Lesart, als der unmittelbar klare Text angesehen werden, der sich von selbst versteht und keiner historisch-kritischen Einordnung bedarf; er kann, in der Allegorese, als der wörtliche Sinn verstanden werden, der aber gerade überboten werden muss; und er kann, in der historisch-kritischen Exegese, als das in seinem Wortsinn erst herauszuarbeitende damalige Verständnis des Autors begriffen werden.

Auch der Geist hat eine mehrfache Bedeutung: Er kann, in der Allegorese, der tiefere geistige Sinn eines Textes sein; er kann, in Luthers Ablehnung der Allegorese und in seiner Betonung des notwendigen Schriftbezugs, der Eigensinn des Lesers, sein ungebundener Geist sein; er kann aber auch der menschliche Geist sein, der durch den Text befreit wird; und er kann der Geist Gottes sein, der durch den Text befreit.

Bemerkenswert ist, dass „bibeltreue“ Theologen gerade nicht so differenzieren. Sie verstehen den biblischen Text oft als verbalinspiriert, d. h. jedes einzelne Wort ist direkt durch den göttlichen Geist diktiert worden. Insofern besteht für sie, was Reinhold Slenczka nachdrücklich herausstellt und auch für sich selbst beansprucht, gerade eine „unaufhebbare Verbindung von Geist und Buchstaben“.³⁶

2. Der garstige historische Graben

Wie bereits erwähnt, hat die historisch-kritische Exegese den garstig breiten historischen Graben zwischen den biblischen Autoren und den heutigen Lesern herausgearbeitet und eingeschränkt. Will historisch-kritische Exegese aber nach wie vor eine *theologische* Disziplin sein, dann kann sie sich mit der Einschärfung des historischen Grabens nicht zufrieden geben. Dann muss sie auch danach fragen, ob es Brücken über diesen Graben gibt. Denn Theologie ist nicht nur kulturwissenschaftlich und religionsgeschichtlich an den damaligen Menschen interessiert. Theologie ist auf den Befund verwiesen, dass in der Kirche Christinnen und Christen auch heute noch diese Texte lesen, und zwar in der Hoffnung, dass durch sie Gott *heute* zu ihnen spricht. Theologie muss fragen: Wie ist das denkbar? Welche Versuche, Brücken über den historischen Graben zu bauen, sind möglich? Und welche Brücken halten?³⁷

Es gäbe einmal die Möglichkeit, den historischen Graben dadurch zu überbrücken zu versuchen, dass man den *Buchstaben* des biblischen Textes als ewig und zeitlos ansetzt. Dann würde man argumentieren: Mag sein, dass die Men-

³⁶ SLENCZKA, Die Heilige Schrift, 179.

³⁷ Vgl. dazu bereits TIETZ, CHRISTIANE, Der „garstige Graben“ zwischen Geschichte und Gegenwart. Systematisch-theologische Überlegungen zum verantwortbaren Umgang mit Luthers Theologie heute, in: Lutherjahrbuch 85 (2018), 296–312, mit einem Schwerpunkt auf der analogen kirchenhistorischen Problematik.

schen damals in einem anderen historischen Kontext gelebt haben als wir. Aber die biblischen Worte sind, als direkte Worte Gottes, überzeitlich, ewig und gelten für uns in gleicher Weise wie für die Menschen damals. Bei einer solchen Position muss dann nicht nur fest und gegen den historischen Befund (z. B. mancher innerbiblischer Widersprüche) auf der Irrtumslosigkeit der biblischen Texte beharrt werden. Eine solche Position vertritt auch ein durchaus problematisches Gottesbild. Gott ist quasi in der historischen Konstellation der damaligen Zeit stecken geblieben. Was Menschen damals, in einer patriarchal-agrarischen Gesellschaft als den Willen Gottes ausgemacht haben, das muss auch heute noch sein Wille sein. Dieser Wille ist unbeweglich und ungeschichtlich. Die Aufgabe der Menschen heute wäre dann, sich auf das damals Verstandene wie auf einen unbeweglichen Fixpunkt zurückzubeziehen und letztlich zurückzuziehen.³⁸

Einen anderen Weg hat der Aufklärungsphilosoph Gotthold Ephraim Lessing beschritten. Er sah das Problem darin, dass die zufälligen Geschichtswahrheiten, wie sie in den biblischen Texten zum Ausdruck kommen, keine tragfähige Basis für unsere Gegenwart bilden können. Alle Versuche, den Glauben an Christus dadurch zu beweisen, dass man die damaligen Ereignisse als historisch erweist, gleichen nach Lessing dem Versuch, „an den Faden einer Spinne nichts weniger als die ganze Ewigkeit hängen zu wollen“.³⁹ Lessings eigene Antwort, seine Brücke über den Graben, war die Annahme von zeitlosen, unveränderlichen Vernunfteseinsichten.⁴⁰ Nicht der biblische Text, sondern das, was die Vernunft aus sich selbst über Gott und die Welt ableiten kann, ist wahr und muss die Grundlage des christlichen Glaubens sein. Dazu zählte Lessing, dass Gott der Schöpfer der Welt sei, die Guten belohne und die Sünder bestrafe.

Die Flucht in solche ewigen Vernunfteseinsichten kann aber keine angemessene Lösung sein, denn es gibt zu viele zentrale Inhalte des christlichen Glau-

³⁸ Einen anderen Weg, den historischen Graben zu überbrücken, stellt die Allegorese dar, insofern der Wortlaut der Texte unverändert bleibt, weil sie kanonisch sind; aber es wird Ausdrücken in ihnen, die heute nicht mehr verstanden werden können, eine andere Bedeutung unterlegt, die nicht der Zeit des Autors, sondern der Zeit des Lesers entstammt. „Auf diese Weise versucht die Allegorese den geschichtlichen Abstand zwischen dem Text und seinen späteren Lesern einzuebnen.“ (KÖRTNER, Geist und Buchstabe, 210) Paulus legt bspw. Adam als Typus für Christus aus (Röm 5,14). Der alttestamentliche Text verheißt für Paulus, was zur Zeit des Neuen Testaments in Christus erfüllt ist. Durch das Schema von Verheißung und Erfüllung zeigt Paulus an, dass er um den zeitlichen Abstand der Texte weiß, ihn aber gleichzeitig als einen überbrückten wahrnimmt (vgl. a. a. O., 212). Andere Auslegungstraditionen, wie bspw. die tiefenpsychologische Exegese, gehen davon aus, dass es etwas „Tieferliegendes“ der Texte gibt, das unter der Buchstabenoberfläche liegt, insofern bei den Autoren auch ihr Unbewusstes in die Texte eingeflossen sei. Die damaligen Autoren und die heutigen Leser verbindet nach dieser Auffassung „eine zeitübergreifende Dimension des Daseins“ (a. a. O., 208 f.).

³⁹ LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, Eine Duplik, in: Ders., Gesammelte Werke, hg. von Paul Rilla, Bd. 8, Berlin/Weimar 1968, 24–107, 37.

⁴⁰ Vgl. LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 8, 9–16, 12.

bens, die der Vernunft anstößig sind, insbesondere die Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade oder die des Leidens und Sterbens Jesu Christi am Kreuz.

Dennoch deutet sich bei Lessing eine Spur an, die von ihm selbst nicht weiterverfolgt wird, die aber für uns weiterführend ist. Lessing gesteht nämlich zu, die *Zeitgenossen* Jesu hätten die Wahrheit anders als die Menschen heute erfahren, genauer „durch den Beweis des Geistes und der Kraft“.⁴¹ Sie haben bestimmte Weissagungen über Jesus als in ihm erfüllt und seine Wirksamkeit in Wundern *erfahren*. In Lessings Augen gibt es für heutige Menschen diese Erfahrungen nicht mehr; heutige Menschen haben mit den biblischen Texten nur noch *Zeugnisse* dieses Geistes und dieser Kraft vor sich. Zu diesem Geist und dieser Kraft selbst haben sie jedoch keinen direkten Zugang mehr.⁴²

Wäre es nicht denkbar, dass es auch heute so etwas wie eine Erfahrung des Geistes und der Kraft gibt – eine Erfahrung, die sich *angesichts* der menschlichen Zeugnisse von Geist und Kraft einstellen? Dann müsste nicht den Texten in fundamentalistischer Weise Ewigkeit zugesprochen oder zu vermeintlich allgemeinen Vernunfteseinsichten Zuflucht genommen werden. Nicht die Texte wären dann zu vergöttlichen, zeitlos wären nicht die einzelnen Bibelverse. Aber, so könnte dann gesagt werden: Gott und sein Heiliger Geist wirken auch heute, durch die Texte. Gott und sein Geist sind damals und heute derselbe.⁴³ Die biblischen Texte verstehen diese Selbigkeit Gottes nicht als eine zeitlose, statische wie die griechische Philosophie, sondern beschreiben einen höchst lebendigen, in ständiger Begegnung mit den Glaubenden befindlichen Gott. Lässt man dies gelten, dann könnte sich beim heutigen Lesen der Texte so etwas wie Gleichzeitigkeit mit Gott einstellen. Ewig wäre dann der Heilige Geist, der den damaligen Autoren die Wahrheit Gottes erschlossen hat, wie er auch den gegenwärtig Lesenden sie erschließen will. Diese Ewigkeit des Geistes steht nicht im Gegensatz zur menschlichen Zeitlichkeit und ist keine Zeitlosigkeit, sondern kann mit Karl Barth als „Quellort der Zeit“ verstanden werden, als die „unmittelbare Einheit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft“⁴⁴, die überhaupt erst die Begegnung zwischen Gott und Mensch möglich macht. Hält man auch weiterhin mit Luther daran fest, dass der Geist durch den Text, durch den Buchstaben, wirkt, dann wäre die Brücke über den historischen Graben der durch die Geschichte hindurch überlieferte biblische Texte *und* der damals wie heute wirkende, ewige Geist.

⁴¹ Vgl. ORIGENES, *Contra Celsum*. Gegen Celsus, *Fontes Christiani*, Bd. 50/1, Freiburg/Basel/Wien 2011, I, 2, 196f.

⁴² Vgl. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, 10f. Das Problem, das sich damit ergibt und das Lessing durch seinen Vernunftansatz zu lösen versuchte, war der Gewissheitsunterschied zwischen dem, was man „bei glaubwürdigen Geschichtsschreibern“ liest, und dem, „was ich selbst erfahre“ (a. a. O., 12).

⁴³ Vgl. KÖRTNER, *Geist und Buchstabe*, 219.

⁴⁴ BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1, Zollikon-Zürich 1947, 72.

Wie ist dieses Wirken des Heiligen Geistes beim Lesen der Schrift genauer zu denken? Im Folgenden werden Einsichten aus der Rezeptionsästhetik, wie sie insbesondere Ulrich Körtner für die christliche Theologie fruchtbar gemacht hat, aufgenommen und für ethische Fragen weitergeführt. Damit wird das dritte oben genannte Verhältnis von Buchstabe und Geist, das ästhetische, erneut aufgegriffen.

3. Der inspirierte ethische Leser

Die Rezeptionsästhetik geht davon aus, „daß jeder Text, nicht nur die biblischen Schriften, Autonomie gegenüber seinem Autor und seinen soziokulturellen Entstehungsbedingungen gewinnt; und zwar nicht erst durch einen Wandel der Lebenswelten, sondern schon durch den bloßen Vorgang der Schriftwerdung.“⁴⁵ Die den Text Lesenden und ihr Lesen des Textes bekommt eine eigene, Sinn erzeugende Bedeutung.⁴⁶ Der „Sinn eines Textes [...] ist [...] nicht mit der Intention des Autors oder dem Wortbestand des Textes feststehend gegeben, sondern konstituiert sich immer wieder neu im Akt des Lesens“,⁴⁷ und zwar immer genau dann, wenn sich beim Leser, bei der Leserin, *Glauben* beim Lesen der Texte einstellt.⁴⁸

In ihrer radikalen Lesart behauptet die Rezeptionsästhetik, dass der Text gar keinen festen Sinn besitzt, den der Autor festgelegt hat, sondern – so Umberto Eco – „eine Maschine zur Erzeugung von Interpretationen“⁴⁹ ist. Die etwas gemäßigeren Lesarten gehen hingegen von einer Wechselseitigkeit zwischen Text und Leser aus. Nicht jeder Sinn kann in den Text hineingelesen werden, vielmehr wird die Erzeugung von Sinn durch eine dem Text eignende „perspektivische Anlage“ gesteuert.⁵⁰

Ulrich Körtner versteht diese Steuerung so, dass Autorin und Leser einen gemeinsamen Bezugspunkt haben. Im Anschluss an Luther, der von einem Kanon im Kanon ausgeht, an Friedrich Schleiermacher, der betont, die Interpretation der biblischen Texte müsse Christus als gemeinsame Bezugsgröße

⁴⁵ KÖRTNER, ULRICH H. J., *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 57.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., 58.

⁴⁷ A. a. O., 15.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 16.

⁴⁹ ECO, UMBERTO, Nachschrift zum „Namen der Rose“, übers. von Burkhard Kroeber, München ³1984, 9 in Bezug auf den Roman; vgl. auch die Bemerkung a. a. O., 13 f.: „Der Autor müsste das Zeitliche segnen, nachdem er geschrieben hat. Damit er die Eigenbewegung des Textes nicht stört.“

⁵⁰ ISER, WOLFGANG, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976, 61; Iser geht von einem „impliziten Leser“ aus, d. h. von „eine[r] Textstruktur, durch die der Empfänger immer schon vorgedacht ist“.

berücksichtigen,⁵¹ und an Paul Ricœur, der von einem „Richtungspfeil“ von Texten spricht, behauptet Körtner, der Name Christi müsse „als dieser die Einheit des Kanons stiftende Bezugspunkt benannt werden, insofern er dem Wort ‚Gott‘ [aus christlicher Perspektive] allererst eine eindeutige Richtung gibt“.⁵² Christus als Einheit stiftender Bezugspunkt der Texte garantiere, dass sich die Rezeption der biblischen Texte nicht in beliebiger Pluralität ergehe. Insofern sie nach Körtner Glauben an Christus wirken, ist „auch der heutige Leser ein integrierender Bestandteil des von den neutestamentlichen Schriften bezeugten Ereignisses und somit ein Bestandteil der Schrift selbst“.⁵³

Theologisch kann der Vorgang so verstanden werden, dass es der *Heilige Geist* ist, der – weil er beim Lesen diesen Glauben wirkt – das Verstehen des Textes durch den Leser konstituiert.⁵⁴ Will man von Inspiration reden, dann eher davon, dass der Leser inspiriert ist.⁵⁵ „Der Geist manifestiert sich im Akt des Lesens, so dass das Verstehen des Textes nicht die Leistung des Lesers, sondern ein sich zwischen Text und Leser abspielendes Geschehen ist, in welchem die tote Sinnspur des Geistes zu neuem Leben erweckt wird und zugleich den Leser erfasst, der seinerseits zu einem neuen Leben und einem neuen Verständnis seiner Existenz gelangt. [...] wenn sich ein Verstehen im Sinne des Glaubens einstellt“, geschieht „die Auferweckung des Textes wie die Neuschöpfung des Lesers“.⁵⁶

Dieser Gedanke kann *ethisch* weitergeführt werden. Denn aus christlicher Sicht verändert sich durch das Lesen der Texte nicht nur der Glauben eines Menschen, sondern auch sein mit dem Glauben einhergehendes Tun. Dann aber könnte man formulieren: Wo sich im Akt des Lesens das Tun des Menschen verändert, vervollständigt sich erst der Text und wirkt der Geist Gottes. Ohne den so sich vollziehenden Akt des Lesens ist der Text nicht vollständig, so dass es auch gar nicht möglich ist, unter Absehung dieses Leseaktes auf einen vermeintlich „objektiven“, allgemein zugänglichen Sinn, zu rekurrieren, den der Autor intendiert habe.

Dann wäre aber zu fragen: Gibt es auch so etwas wie einen ethischen Richtungspfeil der Texte, der die Leserin in ihrem Tun orientieren kann?

⁵¹ KÖRTNER, Der inspirierte Leser, 107.

⁵² A. a. O., 106. Das gelte indirekt auch für die jüdischen Schriften, weil diese nur aufgrund ihrer christologischen Auslegung von den Christen als Kanon anerkannt wurden.

⁵³ A. a. O., 110.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., 61.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 112.

⁵⁶ KÖRTNER, ULRICH H. J., Rezeption und Inspiration. Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 51 (2009), 27–49, 48. Vgl. KÖRTNER, Der inspirierte Leser, 111: „Wo sich im Akt des Lesens gläubige Annahme ereignet, vervollständigt sich der Text in dem von ihm selbst intendierten und provozierten Sinne.“

4. Der ethische Richtungspfeil der Texte

Der Gedanke eines Richtungspfeils der Texte verhilft dazu, sich bei ethischen Fragen nicht an einzelne Bibelverse zu klammern, sondern nach dem *Geist* zu fragen, der zu diesen Aussagen geführt hat, dem Geist Jesu Christi.

Ohne den Begriff des Richtungspfeils zu verwenden, hat der systematische Theologe Michael Beintker hilfreiche Überlegungen zu dieser Frage vorgelegt. Beintker geht von der Beobachtung aus, dass es „[f]ür das christliche Handeln [...] eine zeitübergreifende Grundkonstante [gibt], die uns über alle geschichtlichen Entfernungen hinweg unmittelbar mit den biblischen Zeugen verbindet. Sie besteht in der Dreiheit von Glaube, Liebe und Hoffnung, mit der Paulus sein berühmtes Kapitel über die Liebe beschließt (1 Kor. 13,13). [...] Christen soll man daran erkennen, daß sie glauben, daß sie lieben und daß sie hoffen.“⁵⁷ Indem Glaube, Liebe und Hoffnung die „Grundbestimmungen“ ihrer Existenz sind, lassen Christen erkennen, „wes Geistes Kinder sie sind“.⁵⁸ Der *Glaube* setzt die Christen frei zum Handeln, weil sie sich, wenn sich so ihre Existenz ihnen als von Gott angenommen erschließt, nicht mehr um sich selbst sorgen müssen. Die *Liebe* orientiert ihr Handeln, insofern sie öffnet für die Wahrnehmung des Anderen. Und die *Hoffnung* schafft Raum zum Handeln, insofern sie dem Bestehenden nicht das letzte Wort gibt.⁵⁹ Glaube, Liebe und Hoffnung können also – in anderen Worten – als durch den Geist gewirkter Richtungspfeil christlicher Existenz ausgemacht werden.

Diese Überlegungen bündelnd, könnte man sagen: Stellt sich beim Lesen der biblischen Texte Glauben, Liebe und Hoffnung ein, dann kann man von einem inspirierten ethischen Leser sprechen. Dies gelingt vielleicht besonders gut bei biblischen Texten, die eine bestimmte ethische Praxis vorführen.⁶⁰ Besonders prominent ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), das beschreibt, wie ein Samariter einem unter die Räuber gefallenen Juden spontan und unvoreingenommen hilft. Das Gleichnis belehrt nicht über eine bestimmte ethische Situation: Immer, wenn Du einen Menschen am Straßenrand liegen siehst, halte an und hilf ihm! Vielmehr will die Geschichte die Lesenden mit hineinnehmen in die „Wahrnehmung des anderen in seiner Not“⁶¹, will ihn dazu freisetzen, selbst anderen ein Nächster zu werden.⁶²

⁵⁷ BEINTKER, MICHAEL, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), *Sexualität, Lebensformen, Liebe*, Marburger Jahrbuch Theologie 7, Marburg 1995, 123–135, 125.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 125 f.

⁶⁰ Vgl. ULRICH, HANS G., *Biblische Tradition und ethische Praxis*, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), *Wie kommt die Bibel in die Ethik?*, 263–284, 280.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. ebd.

5. Konkretes Urteilen

Der anglikanische Theologe Oliver O'Donovan ist der Ansicht, dass die Inspiration zu Glaube, Liebe und Hoffnung Konsequenzen für die *ethische Urteilsbildung* des Einzelnen hat, weil sie die *praktische Vernunft* des einzelnen zu leiten vermag.⁶³ O'Donovan erinnert also daran, dass es mit einer derartigen Inspiriertheit noch nicht getan ist, sondern dass es für das ethische Handeln auch der konkreten persönlichen Urteile bedarf, was hier und jetzt zu tun ist. Das Wirken des Heiligen Geistes ersetzt nicht den Gebrauch der menschlichen Vernunft in einem verständigen Umgang mit dieser Welt.

Michael Beintker votiert ähnlich, wenn er bemerkt, dass die Bibel nicht einfach dies oder jenes befiehlt; sie ist gerade „kein moralisches Rezeptbuch, welches uns konkret und hinreichend vorschreibt, wie wir uns zu verhalten haben.“⁶⁴ Dass dies so ist, hat für Beintker eminent theologische Gründe. Denn damit hängt zusammen, wer Gott und wer der Mensch vor Gott ist. Gottes Wille ist nicht allgemein und prinzipiell, sondern konkret. Und Gott will den Menschen als ein verantwortliches Wesen: „Christen und Kirchen stehen immer wieder neu vor der Frage, was der lebendige Herr gerade jetzt von ihnen erwartet. Sie selbst nämlich sind an ihrem geschichtlichen Ort zur Verantwortung gerufen gegenüber dem Willen des Herrn, der ihr Leben gestalten und durchdringen möchte.“⁶⁵ Einer „auf seinen lebendigen Willen bezogene[n] Entscheidung“ dürfe man sich nicht durch das Nennen von Bibelzitate[n] entziehen.⁶⁶ Entgegen der Auffassung, das Zitieren von Bibelversen sei ein Ausdruck besonderen christlichen Gehorsams, bringt Beintker die Verantwortung des Menschen gegenüber dem lebendigen Willen Gottes zur Geltung. Ein in Bibelversen und ihrem Buchstaben gefangener Gott wäre gerade kein lebendiger Gott mehr, sondern stünde dem Menschen gewissermaßen zur Verfügung. Demgegenüber ist der Wille Gottes als ein – wie Beintker mit Bezug auf Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer betont⁶⁷ – konkretes Gebieten in einer bestimmten Situation anzusehen, das es in eigener ethischer Verantwortung herauszufinden gilt.⁶⁸ Wer sich hier auf ewige, unverrückbare Normen berufen wollte, würde das Gebot Gottes „von der Person des Gebieters trennen“.⁶⁹

⁶³ Vgl. O'DONOVAN, OLIVER, Lesen und Gehorsam, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), *Wie kommt die Bibel in die Ethik?*, 229–242, 233.

⁶⁴ BEINTKER, *Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen*, 127.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Beintker verweist auf BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zollikon-Zürich 1948, 749–791; BONHOEFFER, DIETRICH, *Ethik*, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6, München 1992, 260–262, 381–383.

⁶⁸ Vgl. BEINTKER, *Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen*, 128.

⁶⁹ Ebd.

Diesen Gedanken hat der Schweizer Theologe Karl Barth besonders konsequent durchgeführt. Für Barth sind selbst die Zehn Gebote oder die Bergpredigt nicht „ethische Prinzipien, bestimmte Normen zur Unterscheidung guter und böser Handlungen und Haltungen“,⁷⁰ die in sich den Willen Gottes enthalten. Auch diese Texte müssen von ihrem historischen und räumlichen Kontext her verstanden werden. Barth stellt damit heraus, dass es in der Bibel gerade nicht um eine allgemeine, raum- und zeitlose Wirklichkeit, sondern um die konkrete, geschichtliche Beziehung zwischen Gott und Mensch gehe.⁷¹ Die Zehn Gebote oder die Bergpredigt zeichnen nicht bestimmte Gebote Gottes als besonders grundlegend und verbindlich aus. Sie sind in Barths Augen vielmehr „*Sammlungen*“ göttlicher Gebote, die eine Vielzahl besonderer Gebote wie eine Linse bündeln und fokussieren und auf je ein Wort wie „du sollst nicht töten“ bringen.⁷² Es wäre aber ein Missverständnis, daraus jetzt die allgemeine ethische Norm, nicht töten zu sollen, abzuleiten. Anliegen dieser Texte sei vielmehr, „von dem gebietenden Gott als solchem und zugleich von dem ihm verpflichteten Menschen als solchen“ zu reden und zu zeigen, wie beide aneinander gebunden sind; es geht in diesen Texten also um die Beziehung zwischen Gott und Mensch, um ihre gegenseitige Bindung aneinander, die sich in konkreten geschichtlichen Geboten (z. B. der Gebotssituation auf dem Berg Sinai) vollzieht.⁷³ Die biblischen Gebote sind also nicht eins zu eins zu übertragen, aber sie erinnern uns daran, dass auch wir unter dem konkreten Gebot Gottes hier und heute stehen.⁷⁴ Nach Barth kann es sich gerade deshalb nicht um Prinzipien handeln, weil wir dann Gott „für einen solchen Herrn unseres Lebens und des menschlichen Lebens überhaupt halten, der dem Menschen zwar so oder so irgend welche Richtlinien und Prinzipien mit auf den Weg geben, auf diesem Weg aber sich selber bzw. seiner eigenen Auffassung dieser von ihm mitgegebenen Norm überlassen würde.“⁷⁵ So alleingelassen, wäre der Mensch gerade nicht besonders gehorsam, sondern genötigt, „sich selbst der Interpret der göttlichen Norm und also sein eigener [...] Richter zu sein“.⁷⁶ Wer die Bibel wie einen „Kasten mit Loszetteln“ konsultiert, löst sich gerade vom konkreten Gebieten Gottes an den Menschen, das sie bezeugt.⁷⁷ Barth muss sich freilich fragen lassen, wie der Mensch das konkrete Gebot Gottes heute tatsächlich herausfinden kann. Gibt es dazu methodisch kontrollierbare Schritte?

⁷⁰ BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, 758.

⁷¹ Vgl. a. a. O., 759.762.

⁷² Vgl. a. a. O., 760.

⁷³ A. a. O., 762.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 783.

⁷⁵ A. a. O., 784.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ A. a. O., 786.

Beintker geht nicht so weit wie Barth, sondern versteht die Zehn Gebote als den normativen *Rahmen*, die Grenzen, innerhalb dessen sich das Leben der Glaubenden vollziehen soll. Innerhalb dieser Grenzen bleibe z. B. beim Gebot „Du sollst nicht ehebrechen“ noch viel Spielraum, wie denn eine Ehe konkret zu gestalten sei.⁷⁸ Es gelte heute, dieses „Grundgesetz“ in die besonderen Kontexte der Menschen hinein auszulegen,⁷⁹ wobei sich diese Auslegung auf den durch die Gebote selbst offengelassenen *Zwischenraum* bezieht. Für die konkrete ethische Entscheidungsfindung sind dann zwei Perspektiven zu bedenken: „Entspricht dieses unser Tun und Lassen dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung?“⁸⁰ Und was ist die Situation, was die Sache, wer der Mensch, dem man hier gerecht werden muss?⁸¹

Andere Ethiker sprechen heute von einer „Grundbotschaft“ der biblischen Texte oder dem „Wort in, mit und unter den Wörtern“.⁸² Sie skizzieren diese ähnlich als Gemeinschaftstreue Gottes gegenüber den Menschen, welcher die Menschen ihrerseits sowohl individuell wie als Kollektiv entsprechen sollen.⁸³ Die ethischen Einzelaussagen der Bibel werden dann als Sammlungen von „Erfahrung und [...] Erkenntnis anderer“ verstanden, auf die der Christ bei seiner eigenen ethischen Entscheidung hören, von denen er sich bei seinen Entscheidungen beraten lassen kann.⁸⁴ Sie sind eine Sammlung von Lebenserfahrungen anderer Christen, die versucht haben, ihr Leben in der Orientierung an Gott zu leben. Für die Frage der Homosexualität bedeutet dies, dass homosexuelle (wie heterosexuelle) Beziehungen dieser Bundestreue entsprechen, wenn sie durch Verlässlichkeit und gegenseitige Verantwortung charakterisiert sind.⁸⁵

Nun klingt die Rede von Glaube, Liebe und Hoffnung etwas nach Friede, Freude, Eierkuchen – was angesichts der Dramatik, mit der dieser Beitrag begonnen hat (die Rede war von einer ökumenischen Zerreißprobe) etwas skurril anmutet. Und tatsächlich kann man nicht erwarten, dass sich im von Glauben, Liebe und Hoffnung geprägten Gebrauch der praktischen Vernunft eine Einmütigkeit in der Interpretation der biblischen Texte ergibt. Der Berner Theologe Matthias Zeindler hat darum vorgeschlagen, die gegebene Vielfalt der Auslegungen als „hermeneutische Variation der paulinischen Charismenlehre“⁸⁶ zu

⁷⁸ Vgl. BEINTKER, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen, 129 f.

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ Vgl. a. a. O., 125.

⁸¹ Vgl. a. a. O., 126 f.

⁸² DABROCK, Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik, 283.

⁸³ Vgl. a. a. O., 283.

⁸⁴ Vgl. HÄRLE, WILFRIED, Ethik, Berlin/New York 2011, 196.

⁸⁵ Vgl. DABROCK, Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik, 286.

⁸⁶ ZEINDLER, MATTHIAS, Gemeinsam unter dem Wort Gottes. Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft der Schrift, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik?, 323–351, 349.

interpretieren. Bei Paulus heißt es: „Es sind verschiedene Gaben; aber es ist *ein* Geist.“ (1 Kor 12,4) Die eigentliche christliche Herausforderung besteht dann nicht im Erreichen einer einzigen gültigen Auslegung, sondern darin, im Streit der Interpretationen die Gemeinschaft, die *Koinonia*, zu bewahren.⁸⁷

Literaturverzeichnis

- ALTHAUS, PAUL, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962.
- BARTH, KARL, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zollikon-Zürich 1948.
- DERS., Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, Zollikon-Zürich 1947.
- BAUER, WALTER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von Kurt und Babara Aland, Berlin/New York ⁶1988.
- BAYER, OSWALD, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen ⁴2016.
- BEINTKER, MICHAEL, Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung der Christen, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Sexualität, Lebensformen, Liebe (Marburger Jahrbuch Theologie 7), Marburg 1995, 123–135.
- Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014.
- BONHOEFFER, DIETRICH, Ethik, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6, München 1992.
- DABROCK, PETER, Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik. Erörterungen angesichts der aktuellen Debatte um Homosexualität, in: Ökumenische Rundschau 61 (2012), 275–286.
- ECO, UMBERTO, Nachschrift zum „Namen der Rose“, übers. von Burkhard Kroeber, München ³1984.
- ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA, Art. Buchstabe und Geist. I. Alttestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 108–109.
- HÄRLE, WILFRIED, Ethik, Berlin/New York 2011.
- ISER, WOLFGANG, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976.
- KOCH, DIETRICH-ALEX, Art. Buchstabe und Geist. II. Neutestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 109.
- KÖPF, ULRICH, Art. Buchstabe und Geist. III. Kirchengeschichtlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 109–110.
- KÖRTNER, ULRICH H. J., Art. Buchstabe und Geist. IV. Systematisch-theologisch, in: Lexikon der Bibelhermeneutik (2009), 110–111.
- DERS., Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.
- DERS., Geist und Buchstabe. Über Legitimität und Grenzen allegorischer Textinterpretation, in: Zeitwende 63 (1992), 207–220.
- DERS., Rezeption und Inspiration. Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 51 (2009), 27–49.

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 349f.

- LAUSTER, JÖRG, Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma (Forum Theologische Literaturzeitung 21), Leipzig 2008.
- LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, Eine Duplik, in: Ders., Gesammelte Werke, hg. von Paul Rilla, Bd. 8, Berlin/Weimar 1968, 24–107.
- DERS., Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Ders., Gesammelte Werke, hg. von Paul Rilla, Bd. 8, Berlin/Weimar, 9–16.
- LÖHR, HERMUT, Homosexualität im Neuen Testament. 13 Thesen, 2009, <https://uni-bonn.academia.edu/HermutLoehr> (Zugriff am 28.01.2019).
- LUTHER, MARTIN, Kirchenpostille (1522), WA 10/I.1.
- LUZ, ULRICH, Einleitung: Die Bibel als Zankapfel, in: Ders. (Hg.), Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge. Ein theologisches Gespräch, hg. im Auftrag der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Zürich 2002, 7–15.
- MARQUARD, ODO, Geleitwort, in: Walter Jaeschke u. a. (Hg.), Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte, Hamburg 1987, V–VI.
- MATHWIG, FRANK, Konfliktfall Bibel – Wie kommt die Bibel in die ethische Praxis?, in: Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik, Zürich 2011, 285–322.
- Nashville Erklärung von 2017 (<https://cbmw.org/nashville-statement>; Zugriff am 31.3.2019).
- OBERDORFER, BERND, Kompliziertes Knäuel. Die Beurteilung der Homosexualität trennt Kirchen in Nord und Süd, in: Zeitzeichen 17 (2016), Heft 12, 16–18.
- O'DONOVAN, OLIVER, Lesen und Gehorsam, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik?, 229–242.
- ORIGENES, Contra Celsum. Gegen Celsus, Fontes Christiani, Bd. 50/1, Freiburg/Basel/Wien 2011.
- RINGLEBEN, JOACHIM, Schrift als „fester Buchstab“ und Geist. Einige sprachphilosophische Einsichten, in: Michael Pietsch/Dirk Schmid (Hg.), Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag, Berlin 2013, 225–239.
- SLENCZKA, REINHARD, Die Heilige Schrift, das Wort des dreieinigen Gottes, in: Kerygma und Dogma 51 (2005), 174–191.
- STIMPFLE, ALOIS, „Buchstabe und Geist“. Zur Geschichte eines Mißverständnisses von 2 Kor 3,6, in: Biblische Zeitschrift 39 (1995), 181–202.
- TIETZ, CHRISTIANE, Der „garstige Graben“ zwischen Geschichte und Gegenwart. Systematisch-theologische Überlegungen zum verantwortbaren Umgang mit Luthers Theologie heute, in: Lutherjahrbuch 85 (2018), 296–312.
- ULRICH, HANS G., Biblische Tradition und ethische Praxis, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik?, 263–284.
- „Widernatürliche Lebensweise“, in: Christ & Welt Nr. 3/2011 vom 13.1.2011, 3.
- ZEINDLER, MATTHIAS, Gemeinsam unter dem Wort Gottes. Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft der Schrift, in: Hofheinz/Mathwig/Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik?, 323–351.