

## Zwischen Geltungsanspruch und Deutungsvielfalt

### Perspektiven der Schriftauslegung in der Kirche<sup>1</sup>

Auf dem Weg in den Hörsaal komme ich – stelle ich mir vor – an zwei miteinander ins Gespräch vertieften Herren vorbei. Der ältere, unverkennbar ein Intellektueller, vertritt gerade die These: „Jeder hat seine eigene Hermeneutik“ (Aneignungskunst für die Schrift). Der jüngere hebt zum Widerspruch an. Aber als er mich sieht, einen „kritischen“ Hochschultheologen, scheint ihm noch wichtiger, mir eine zusätzliche Provokation mitzugeben: „Die heutige Theologie steht nicht zu den Propheten und Aposteln, sie macht nicht gemeinsame Sache mit ihnen, sondern mit dem modernen Leser und seinen Vorurteilen, sie nimmt sie nicht ernst, sondern sie stellt sich mitleidig lächelnd überlegen neben sie, sie nimmt einen affektierten Abstand zu ihnen und betrachtet sie historisch-psychologisch von außen. Das ist's, was ich gegen sie habe.“

Wie soll ein Referent in dieses Gespräch eingreifen? Unter dem zweiten Votum mag sich das reformatorische Leitmotiv „sola scriptura“<sup>2</sup> verbergen: Allein an der Schrift finde der Glaube die Richtschnur seiner Artikulation, und die Schrift sei darin klar (klarer als wir Theologen). Auf der anderen Seite steht der Hinweis: Klarheit heißt seit der Aufklärung (Auf-klar-ung) Klarheit in Meinungsvielfalt; Pluralismus ist wie in der Gesellschaft auch in der Theologie zu akzeptieren und gegebenenfalls durchzusetzen.

Die Sprache der Herren auf dem Weg zum Hörsaal verrät noch mehr: „Jeder“ heißt es da und „Leser“, ohne eine Spur inklusiver Sprache. Die Herren sind also älter. Mit

ihnen reicht unsere Fragestellung in die Geschichte zurück. Die Provokation zum Pluralismus führt uns zu Gotthold Ephraim Lessing (ich zitierte aus seinen *Axiomata*).<sup>3</sup> Die Kritik an der Schriftdistanz der ‚heutigen‘ Theologie zitierte ich aus einem Vorwortentwurf Karl Barths zu seiner Römerbriefauslegung 1919.<sup>4</sup>

So ist unser Thema wohl aktuell, aber nicht neu. Eine alte Problemstellung findet unter den Bedingungen der Gegenwart ihre spezifische Gestalt. Zu diesen Bedingungen gehört Skepsis gegen alle Lösungen. Bescheidenheit ist daher angesagt. Eine Antwort ist gefordert, doch nicht mehr als eine Richtungsanzeige leistbar. Ich greife, da die Deutungsvielfalt für unsere Zeit kennzeichnend ist, von deren Reflexion aus ins Gespräch ein.

## Impulse

„Jeder hat seine eigene Hermeneutik“. Dieser Satz entstand, als sich im 18. Jh. das bis heute in Westeuropa bestimmende problematisierende Denken gegen die älteren systematischen Weltkonstruktionen durchsetzte. Seiner Sprachgestalt nach ist er eine These, unter der These Feststellung eines Problems. Denn wie ist zu bewerten, daß es nicht mehr eine Hermeneutik gibt, sondern potentiell so viele Auslegungsweisen wie Ausleger und (Lessing noch unvertraut) Auslegerinnen?<sup>5</sup> Ich verfolge Anstöße zur Antwort aus der Problemgeschichte. In Überschriften formuliere ich sie als kurze Thesen:

### *1. Die Hermeneutik zum Problem zu machen, ist das eigentliche Problem*

Die Vielfalt der Hermeneutik schreibt – empfanden viele schon zur Zeit Lessings – das Problem als Problem fest und nimmt damit einen teuren Preis in Kauf. Denn wird, wo

jeder und jede seine/ihre Auslegung nach eigenem Maßstab entwirft, überhaupt noch eine gemeinsame Problemlösung möglich? Wird nicht der Wettstreit der Meinungen eo ipso den Vorrang behaupten, jede Problemlösung von vornherein wieder problematisieren und so letztlich blockieren?

1797 faßte Matthias Claudius das in eine plastische Parabel. Sie beginnt mit dem Problem und führt danach den Schlüssel zu seiner Lösung ein; dieser Schlüssel aber wird – welche Ironie – von denen, die er retten soll, unbrauchbar gemacht, da sie nur das Problem sehen wollen. Ich zitiere im Ausschnitt: „Es war einmal ein Edler, des Freunde und Angehörigen [...] in eine harte Knechtschaft geraten waren. [...] Das Gefängnis aber war fest verwahrt [...], und niemand hatte den Schlüssel. Als der Edle ihn sich nach vieler Zeit und Mühen zu verschaffen gewußt hatte, band er dem Kerkermeister Hände und Füße und reichte den Gefangenen den Schlüssel durchs Gitter, daß sie aufschlössen und mit ihm heimkehrten. Die aber setzten sich hin, den Schlüssel zu besehen und darüber zu ratschlagen [...], und einige fingen an, an dem Schlüssel zu meistern und daran ab- und zuzutun. Und als er nun so nicht mehr passen wollte, waren sie verlegen und wußten nicht, wie sie ihm tun sollten. Die andern aber hatten's ihren Spott und sagten: der Schlüssel sei kein Schlüssel, und man brauche auch keinen.“<sup>6</sup>

Beim ehemaligen Theologiestudenten Claudius dürfen wir in dieser Erzählung (zumal im Kontext der Briefe an Andres) eine Anspielung auf die Theologen hören. Denn haben sie nicht den edelsten Freund, der ihnen den Schlüssel reicht, um aus ihrem Kerker vor Gott verdunkelter Existenz auszubrechen? Sie aber schleifen nur am Schlüssel herum. So kommen sie nie aus dem Gefängnis, geben nur den Spöttern Nahrung.

Das Gegenteil wäre gefordert, können Leser und Leserin als Impuls hören: Ergreift den dargereichten Schlüssel und erprobt ihn. In der Erprobung wird er sich bewähren, nicht in der Diskussion und im scheinbar situationsgemäßen Herumfeilen.

Ein solcher Vorschlag wirkt heute ambivalent. Denn zwar beeindruckt die Aufforderung, die Anwendung an erste Stelle zu rücken, das hieße in der Hermeneutik: den Schlüssel zur Schrift, statt zu suchen und zu feilen, zu gebrauchen. Doch zeigt sich dieser Gebrauch umgehend als komplex, jeder Vereinfachung widerstehend. Sagen läßt sich nach der Tradition, was oder – genauer – wer der Schlüssel sei, nämlich Christus, wie er uns in der Schrift begegnet, sie uns aufschließt und uns von ihr erschlossen wird. Aber wie erschließt Christus die Schrift und wird er von ihr erschlossen? Wie immer wir diese Frage beantworten, unversehens und unausweichlich befinden wir uns in der Diskussion, die wir zurückstellen wollten. Wir kommen nicht um die Konzession umhin, daß der vernehmend tätige Glaube bis zu unserer Zeit eine Brechungsstufe mehr erfuhr, als Matthias Claudius ab-sah.<sup>7</sup>

Die Brechungsstufe verweist uns auf eine weiterdenkende Struktur der Reflexion. Denken wir also angesichts des faktisch vorhandenen Pluralismus weiter statt gegen ihn. Wir kommen zur These

## *2. Notwendig ist um der Verständigung im Pluralismus willen ein hermeneutischer Imperativ*

Die Gefangenen, heißt es in unserer Parabel, „setzten sich hin, den Schlüssel zu besehen und darüber zu beratschlagen [...], und einige fingen an, an dem Schlüssel zu meistern [...]“. Liegt nicht an dieser Stelle der Fehler der Gefangenen? Einige reden, einige handeln, und das *vor der notwendigen Verständigung*. Sie scheitern, weil sie ihr

Reden und Handeln nicht vernünftig regeln. Mit anderen Worten, der Pluralismus ihres Nachdenkens kann und darf sein. Nötig ist nur, damit er zu Verständigung führe, eine gemeinsame hermeneutische Maxime.

Theologisch hat eine solche Maxime in jüngster Zeit Werner Jeanrond aufzuspüren versucht. Er knüpft, da Auslegung und Handeln, herkömmlich formuliert, Auslegung und „Moral“ zusammenhängen, an die moralische Maxime Immanuel Kants an, eines Zeitgenossen von Matthias Claudius. Die von Jeanrond gefundene „neue moralische Maxime lautet: Verstehe dich selbst und den/die/das andere auf solche Weise, daß die Methode deines Verstehens von jederman als universale Methode, alles und jeden zu verstehen, angeeignet werden könnte“ und daher in der Aneignung zum Handeln führe.<sup>8</sup>

Ich stelle alle Bedenken zurück, wie eine solche universale Maxime durchzusetzen und zu bewähren wäre.<sup>9</sup> Anschaulich wird sie im konkreten Fall. Wählen wir daher unsere Gefangenen als Gruppe, die sich auf die hermeneutische Methode zu verständigen hätte. Matthias Claudius läßt keinen Zweifel, daß die Konkretion in ihrem Fall sehr einfach wäre: nämlich wahrzunehmen, was ihnen zugunsten geschieht, den Impuls zu hören, „daß sie aufschließen“.

Verständigt sich die Gruppe darauf, dann rückt Hören und Wahrnehmen vor die Disputation. Eine Deutekunst mit diesem Akzent nimmt zuerst wahr. Sie nimmt – im Vollsinn des Wortes gesagt – für wahr, was sie hört, und läßt es daher im menschlich antwortenden Vollzug wahr werden.

Sofort muß ich mich allerdings einem neuerlichen Einwand zuwenden: Wahrgenommen im Sinne von *gesehen* haben die Gefangenen in Matthias Claudius' Parabel durchaus, daß der Edle ihnen den Schlüssel reichte. Sie haben es nur nicht *für* wahr genommen und daher wahr werden lassen. Das heißt, Hermeneutik muß mitbedenken,

was zu verzerrtem Sinnverstehen führt. Nur dann läßt sich solches Fehlverhalten wie das der Gefangenen künftig vermeiden. Ich komme zur dritten These:

*3. Kritisch auf sich selbst reflektierende Hermeneutik dringt auf die „idealisierten Bedingungen unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommunikation“<sup>10</sup>*

Ein sozialkritisch geschultes Auge stutzt bei der Problemangabe Matthias Claudius'. Nicht irgendjemand diskutiert dort ergebnislos, sondern Menschen, die „in eine harte Knechtschaft geraten“ und in dieser „fest verwahrt“ sind. Ihr Scheitern schließt einen Teufelskreis<sup>11</sup>: Ihre Knechtschaft hat sie so in sich verkrümmt, daß sie nur noch in der Knechtschaft, nicht mehr über diese hinaus zu diskutieren und zu handeln vermögen. Schlimmer noch, sie bemerken das nicht einmal. Statt sich untereinander wenigstens in der Not zu korrigieren, verspotten sie einander am Ende.

In der Hermeneutik unseres Jahrhunderts reflektierte solches nicht bewußtes Gefangensein in einem Raum, der Freiheit und Lösung verhindert, außertheologisch am gewichtigsten die Frankfurter Philosophie. Jürgen Habermas abstrahierte von der mißlingenden Einzelentscheidung zu ganzen fehlgeleiteten Entscheidungsketten. In ihnen<sup>12</sup> „setzt sich“ – summierte er<sup>13</sup> – „die Repressivität eines Gewaltverhältnisses“ durch, „das die Intersubjektivität der Verständigung als solche deformiert und die umgangssprachliche Kommunikation systematisch verzerrt.“<sup>14</sup> Bedenkt die Hermeneutik das mit, wird sie mißtrauisch gegenüber jedem Disput, ja auch gegenüber jedem Konsens sein, der unter entfremdenden, verzerrenden Bedingungen zustande kommt. Wahrheit (an diesem Begriff hält Habermas fest) würde nur über den sinnverstehenden „Konsensus verbürgt [...], der unter den idealisierten Bedingungen unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommu-

nikation erzielt worden wäre und auf Dauer behauptet werden könnte.“<sup>15</sup>

Theologisch stellt dies vor gravierende Probleme. Denn läßt sich dort von *herrschaftsfreier* Kommunikation sprechen, wo Christus als *Herr* bekannt und bekannt gemacht wird? Und wie sind Idealbedingungen unbeschränkter Kommunikation in der Zeit zu verstehen? Greifen sie nicht dem Letzten vor, dem Ende, bei dem erst alle Schranken fallen? Lösen läßt sich das nur, wenn christliche Hermeneutik bei Habermas die Provokation vernimmt, in menschlich-irdischer Vorläufigkeit doch bereits ein Sinnverstehen kommender Vollendung zu suchen,<sup>16</sup> und wenn christliche Theologie das Herrsein Jesu Christi so auslegt, daß Herrschaftsfreiheit der Menschen untereinander dessen Komplement wird.<sup>17</sup>

Damit kann ich nach diesem ersten Teil ein Zwischenergebnis formulieren:

#### *4. Zwischenergebnis*

„Jeder hat seine eigene Hermeneutik“, dieser Satz bedarf nicht erst theologisch der Rückfrage. Der allgemeine Menschenverstand lehrt, daß ein unkontrollierter Disput über Probleme die Probleme unter Umständen nur festschreibt. Eine Kontrolle des Disputs über eine hermeneutische Maxime ist aber selber wieder verständigungsbedürftig. Der hermeneutische Idealfall unbeschränkter und herrschaftsfreier Verständigung kritisiert zu Recht alle Vorläufigkeit. Zugleich unterliegt er selbst den einschränkenden Bedingungen unserer Zeit.

Alles in allem schärft der erste Teil unserer Erwägungen die Wahrnehmung des hermeneutischen Problems: Wie ist Geltung in der heutigen Meinungsvielfalt zu erhalten? Er zeichnet auch schon erste Lösungsimpulse. Doch mehr als Impulse sind dies nicht. Wenden wir uns daher nun einem zweiten Schritt der Debatte zu:

## Buchstabe und Geist

1. „*der Vater aber liebt, / Der über allen waltet, /  
Am meisten, daß gepfleget werde / Der feste Buchstab,  
und Bestehendes gut / Gedeutet*“

Dieser Satz – ich habe ihn im Hölderlinjahr (mit der Jenenser Ausstellung) aus den Schlußzeilen von Hölderlins großem Gedicht *Patmos* gewählt<sup>18</sup> – treibt die Lösungsimpulse auf den ersten Blick erheblich voran: Es gibt unter den Menschen verschiedene Umgänge mit dem Buchstaben und einen Dissens, welcher Umgang vorzuziehen sei. Da entscheidet die Wahl nicht, was der Mensch, sondern was der Vater liebt, der Vater, der den Buchstaben gab und dem wir das Bestehende danken dürfen. Dieser Vater aber liebt die Pflege des festen Buchstabens und die gute Deutung dessen, was ist.

Wende ich den Satz auf die heilige Schrift an, dann scheint ihm eine ‚bewahrende‘, ‚konservative‘ Position nahe. Formulieren ließe sich diese etwa so: „Die Heilige Schrift ist das Wort des dreieinigen Gottes, das er spricht und durch das er wirkt“. Es ist dies kein Wort einfach unserer Welt und ihres Pluralismus, sondern Wort aus der Ewigkeit. Gottes Wirken in Christus durch den Geist trifft uns mit diesem Wort in unserer Welt, um uns Heimat zu geben über sie hinaus. Denn Gottes Gemeinwesen durchkreuzt im Wort unser Gemeinwesen, theologisch genauer: Es durchkreuzt im Kreuz Christi unser zerrissenes, verkrümmtes gemeinsames Wesen. Gottes Wort bedarf der Festigkeit, um unserer Verkrümmung nicht zu erliegen, sie vielmehr zu entlarven und uns über die Entlarvung hinaus unsere Rettung zuzusprechen.<sup>19</sup>

Die theologische Nahtstelle des Ansatzes liegt im Verständnis des Geistes. Denn dem vorfindlichen, *verschrifteten* Wort läßt sich solche Festigkeit im Gegenüber zu uns nur geben, wenn es aus Gottes Geist verstanden wird und

Gottes Geist in inniger Verbindung mit ihm. Diese Verbindung herzustellen, hat große christliche Tradition. Mit dem Erlanger Systematiker Reinhard Slenczka gesagt: „Es ist der Heilige Geist Gottes, durch den die Schriften entstanden sind und der durch sie wirkt.“<sup>20</sup>

Blende ich von da zu Hölderlin zurück, findet sich ein gewichtiger Unterschied: Hölderlins Zeilen sprechen vom Vater ohne einen Blick auf den Geist. Ihr Vater waltet *über* allen. *Über* ihnen stehend, liebt er den festen Buchstaben, das Bestehende. Ist dieser Vater aber identisch mit dem über das Bestehende hinauswirkenden Vater der Trinität? Ein Blick in einen neueren Hölderlinkommentar gibt eine einfache Antwort: Mit dem Vater von Hölderlins Zeilen gemeint ist „nicht der christliche Gottvater, sondern derjenige höchste Gott, der alles Göttliche, das ins Abendland gekommen ist, ausgesandt hat.“<sup>21</sup> Der Vater Jesu Christi und der antike Dispater (Göttervater) verschmelzen. Der Vater, der den festen Buchstaben liebt, eine Hermeneutik des Bestehenden, erwächst aus abendländischer Verschmelzung zwischen Antike und Christentum, nur gebrochen aus den Heiligen Schriften.

Für uns bedeutet das, daß wir die theologische Hermeneutik ohne Berührungsangst aus ihren eigenen Quellen zu einer Dynamik über Bestehendes hinaus weitertreiben können. Denn in seinem trinitarischen Wirken behaftet sich der christlich geglaubte Gott, so gewiß wir ihn als Vater anreden dürfen, nicht bei einer auf Bestandswahrung konzentrierten Vaterschaft. Er setzt vielmehr Geschichte und geht selber Geschichte ein, in der Menschwerdung wie im Wirken des Geistes. Ein striktes Beharrungsvermögen liegt nicht in der Theologie in sich, sondern ergibt sich, wo die Theologie unbeobachtet mit fremden Impulsen verschmilzt.

Gehen wir also einen Schritt weiter. Der Neutestamentler könnte als Ausgangspunkt das berühmte Kapitel des

Paulus über Geist und Buchstaben 2. Kor 3 wählen. Im Duktus des bisherigen Vortrags liegt näher, bei der neuzeitlichen Konzeptionsbildung zu bleiben. Ich folge diesem Duktus.

Wieder ist die Grunderwägung, zu der wir nun übergehen müssen, nicht erst modern. Bereits Hölderlin empfand die vorgetragenen Schlußzeilen seines Gedichts Patmos nicht als abschließende Lösung, spielte vielmehr verschiedene Varianten durch. Eine davon setze ich über den nächsten Abschnitt:

*2. „Reichtum“ wärs, „Zu bilden ein Bild und ähnlich/  
Den Christ zu schau'n, wie er gewesen“<sup>22</sup>*

Ein knapper, doch vielsagender Hinweis ist das. Denn der Dichter spielt in ihm den Gegen-Satz zur ersten Fassung seines Gedichts durch. Dort hatte Hermeneutik die Aufgabe, vom festen Buchstaben aus das Bestehende zu deuten. Nun geht es darum, zu *bilden*, wie Christ gewesen. Die Ähnlichkeit ist nicht vor dem Interpretieren oder der Interpretin da. Vielmehr *gestaltet* („bildet“) *der Interpret/ die Interpretin* sie erst. Mit modernen hermeneutischen Schlagworten gesagt: ‚operative‘ tritt an die Stelle ‚reproduktiver‘ Deutekunst.<sup>23</sup> Was uns beim Christusbild der Kunst lange bewußt ist – im Bild nähern sich Künstler(in) und Betrachter(in) Jesus, aber kein Bild stellt ihn historisch korrekt dar –, gilt analog für die Buchstaben. Die großartigsten Aussagen werden nicht durch photographische Abbildung erreicht, sondern durch auffindende und frei gestaltende Näherung an den Gegenstand.

Moderne hermeneutische Diskussion versucht das auf breitere – das Feld des Glaubens überschreitende – Füße zu stellen. Immer größeres Gewicht gibt sie in jüngster Zeit dabei der kreativen Wahrnehmung der Leser und Leserinnen über die niedergeschriebenen Buchstaben hinaus.<sup>24</sup> Ich stelle Ihnen die m. E. derzeit weitestgehende

Position eines Theologen vor (ihr Vertreter studierte an der Nachbarhochschule Leipzig), Wilfried Engemanns semiotische Hermeneutik.<sup>25</sup> Engemann argumentiert von der Sprachwissenschaft her. Mit dem Begriff Semiotik (nach dem griechischen Stamm „sem“ wie in „semeion“) verweist er auf die Grundlagen menschlichen Verstehens von „Zeichen“, die wir einander mitteilen.<sup>26</sup> Seine Weichenstellung läßt sich vor theoretischer Vertiefung vergegenwärtigen: Ein Zeichen kommt zu Bedeutung erst, wo es wahrgenommen wird, durch den Rezipienten/die Rezipientin. Am konkreten Beispiel meines Vortrags: Mein Vortrag ist Schall und Rauch, wenn Sie ihn nicht hören. Mein Anliegen, einen Vermittlungsweg zwischen Geltung und Pluralismus in der Schriftaneignung zu finden, wird zum Weg erst, wenn Sie diesen Weg herstellen. Bei Ihnen liegt, welchen Sinn mein Wort erhält. Bei Ihnen liegt, um von da zum Thema der Schrift zurückzulenken, analog, welchen Sinn jedes Ihnen gesagte Wort der Heiligen Schrift erhält. Plakativ gesagt, „Botschaft wird Botschaft erst im Augenblick ihrer Ankunft.“<sup>27</sup>

Das ist eine kühne These. Uns interessiert weniger ihr Ort in der gegenwärtigen allgemeinen Geistes- und Literaturwissenschaft als ihre theologischen Implikationen: Das Wort Gottes verliert mit ihr alle Statik, jeden festen Buchstaben.<sup>28</sup> Nur in der Kommunikation ereignet es sich (wenn es sich ereignet), dort, wo Leser und Leserin an der Schrift fündig werden.<sup>29</sup> Wo Ausleger und Auslegerin, Prediger und Predigerin das Schriftwort als ein-deutiges Wort darstellen, stören sie den Kommunikationsprozeß.<sup>30</sup> Das eingangs zitierte Wort Lessings „jeder hat seine eigene Hermeneutik“ ist in Öffnung für den heutigen Pluralismus radikalisiert.<sup>31</sup>

Auf den heutigen Vortrag konkretisiert, ergibt sich: Jede Lösung, die ich Ihnen bieten würde, hemmte nur Ihr Fortschreiten an eigener Problemlösung; meine eingangs er-

wähnte Bescheidung im Thema ist keine Not, sondern eine Tugend.

Für die Anwendung auf die Worte der Schrift bedarf die These einer theologischen Begründung oder zumindest Absicherung. Engemann findet sie von der Menschwerdung Gottes her. Denn (so Engemann) „Ein Gott, der sich als Mensch unter Menschen Menschen aussetzt, setzt sich den Bedingungen dieses Menschseins aus. Was immer er sagt und tut, geht ein in die Prozeduren menschlicher Verständigung.“<sup>32</sup> Diese sind zu einem steten Weiterstreiten genötigt. Gott antwortete Mose auf die Frage, wer er sei, denn auch „ich *werde* sein, der ich sein werde“; er verweigert präsentische Eindeutigkeit.<sup>33</sup>

Freilich sind die Haken und Ösen der Position nicht zu übersehen. Blicke ich auf den ersten Vortragsteil zurück, muß ich Engemann befragen, wie er sich eine Verständigung zwischen den einzelnen produktiven Rezipienten und Rezipientinnen vorstelle (Verständigung ist ja nötig, wo Gemeinde zu gemeinsamem Hören und gemeinsamem Handeln kommen soll; vgl. I,2).<sup>34</sup> Die Antwort darauf könnte in einem gemeinsamen Sich-Einlassen der Gemeinde auf den konstruktiven Weg des Erschließens und Beschreitens von Gottes Zukunft liegen.<sup>35</sup>

Was allerdings ist – die dritte Fragestellung des ersten Teils wird unausweichlich –, wenn die Gemeinde und die einzelnen sich in einer verzerrten Kommunikationssituation befinden? Können nicht die Entscheidungen der einzelnen und ihre produktive Verständigungsbemühung untereinander ein persönliches oder gesellschaftliches Korsett aufweisen, das zu schweren Fehlern führt? In Kirche und Gemeinden ist dieses Dilemma angesichts der Vorwürfe über das Verhalten in den Jahrzehnten der (ehemaligen) Deutschen Demokratischen Republik – und nicht nur dort – schmerzlich aktuell. Irrwege entstehen, selbst wo Menschen und Gemeinden besten Willens ein Umset-

zen der Schrift in die Zeit suchen. Eine operative Hermeneutik muß eine Kontrolle gegen solche Irrwege ergänzen.

Mit anderen Worten, Engemanns Entwurf setzt bemerkenswert optimistisch eine unverzerrte, herrschafts- und schuldfreie Kommunikations- und Handlungssituation voraus. In unserem im Fragment eingebundenen Leben<sup>36</sup> bedarf es darüber hinausgehend und grundsätzlich einer fortlaufenden Rückkoppelung. Hermeneutik muß eine Überprüfung der offenen Auslegung von einzelnen und Gemeinde mit-denken. Diese Überprüfung führt zurück zur Schrift.

Lasse ich mich auf einen solchen Schritt ein, ergibt sich eine merkwürdige Folge: Das Schriftwort leistet einer unbeschränkt freien Weiterführung Widerstand. Denn zum Schriftwort läßt sich zwar die Übersetzung<sup>37</sup> und die Übertragung ins Heute ändern, aber im Grundbestand liegt es fest. Aktuelle Plausibilität genügt für einen Eingriff dort nicht.<sup>38</sup> Eine Korrektur meines Lebens ist daher letzten Endes leichter als eine Korrektur der Schrift. Das Schriftwort beansprucht und beharrt auf seiner Eigenmächtigkeit.

Suchen wir diese Eigenmächtigkeit theologisch zu deuten, führt das wieder zum Wirken des Geistes. In der oben besprochenen Position Slenczkas band sich das Geschehen des Geistes intensiv an das Schriftwort als solches. In Erwägungen nach Engemann müßte ich den Akzent auf die Wirkung und Aufnahme des Schriftworts verschieben.<sup>39</sup> Diese Wirkung und Aufnahme ist, ergänze ich, letztendlich nicht vom rückrufenden und rückkoppelnden Schriftwort zu trennen. Gott als Geist wirkt frei, doch die Schrift, die wir lesen, ist schon seine freie Gabe. So ist der frei wehende Geist nicht einfach an die Schrift gebunden, und doch erkennen wir ihn durch den Spiegel der Schrift.<sup>40</sup>

Ich komme zu einem weiteren

### 3. Zwischenergebnis

Theologisch präzisiert sich das Spannungsverhältnis von Geltungsanspruch und Deutungsvielfalt der Schrift auf das Spannungsverhältnis zwischen Geist und Buchstabe. Um die Freiheit des Geistes darf der Buchstabe nicht als einzäunende Mauer errichtet werden. Jedoch bestimmt Gottes Wirken im Geist nicht nur frei produktive Auslegung auf offene Zukunft hin. Es ruft ebenso zurück zur bestimmten Gestalt der Schrift. In der Menschwerdung Gottes findet diese ihren besonderen Bezug. Mit ihren Buchstaben erlaubt, ja fordert sie plurale Aufnahme und bleibt zugleich im letzten renitent gegenüber einer Verwandlung der pluralistischen Aufnahme in Diffusion.<sup>41</sup>

### Konsequenzen

In zwei Gedankengängen haben wir unser Thema verfolgt. Pluralismus in der Schriftauslegung gehört – versuchte ich zu zeigen – zu den Bedingungen der Moderne und läßt sich in theologische Überlegungen einer offenen Hermeneutik integrieren. Doch keine Kunst der Auslegung kann auf eine Reflexion darüber verzichten, wie mit divergierenden Auslegungen umzugehen und wie von ihnen aus gemeinsame Handlungsfähigkeit zu gewinnen sei. Theologisch ist dies in einer Reflexion über Geist und Buchstaben weiterzuführen.

Was folgert für die Praxis der Schriftauslegung? Ich greife die hermeneutischen Schritte auf, die jüngst ein Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen benannte: „Auslegung, Kritik und Rezeption“<sup>42</sup> und präzisiere sie (über den Arbeitskreis hinaus) in drei Thesen:

### *1. Auslegung: Es gibt kein Monopol des Zugangs und der Methodik*

Die Bibelauslegung hat in den letzten Jahrzehnten eine enorme Bereicherung an Zugangsweisen erfahren. Am bekanntesten sind feministische, tiefenpsychologische und sozialemanzipatorische Ansätze.<sup>43</sup> Diese Ansätze akzentuieren, so sehr sie sich im einzelnen unterscheiden, gemeinsam die aktuelle Erfahrung der Texte durch ihre Leser/Hörer und Leserinnen/Hörerinnen statt der historischen Distanzierung, die die sogenannte historisch-kritische Methode kennzeichnet. Deren Dominanz brechen sie in einem für ihre Vertreter (zu denen auch ich gehöre) teils schmerzhaften Prozeß. Zugleich enthält der Wandel eine positive Herausforderung. Er verweist uns auf den geschichtlichen Charakter jeder, auch noch so reflektierten, Methodik und mahnt zur Bescheidenheit: es gibt kein Monopol der Auslegung, weder für die Hochschultheologie<sup>44</sup> noch für ‚alternative‘ Theologien. Mehr noch, unter der irritierenden Mehrdeutigkeit, die die Schrift in der gegenwärtigen Pluralität ihrer Lektüre erhält, lassen sich nicht selten anregende Impulse der Deutung entdecken. Polyvalenz, Mehrwertig- und Mehrdeutigkeit der Schrift, kann bereichern. Die Schrift evoziert als lebendige Schrift plurale Zugänge in unserer pluralen Gegenwart. Zur Aufgabe der Auslegung ist denn auch keineswegs nur ein besonderer Stand berufen, sondern im Angesprochenwerden durch die Schrift jeder Christ und jede Christin herausgefordert.<sup>45</sup> Gehör verdienen darüber hinaus Korrektive aus dem Gespräch mit Israel und Anstöße aus der religionsneutralen Gesellschaft wie von seiten fremdreligiöser Wahrnehmung der Schrift.

Das eigentliche Problem ist so nicht die Existenz der pluralen Zugänge. Es ist vielmehr die Frage, wie durch ihre Pluralität eine Konzentration auf das Evangelium und seine Wahrheit möglich sei. Ich komme zu

*2. Kritik: Eine Auslegung erfährt Wahrheit nie durch sich, sondern nur durch die Selbstbewahrheitung Jesu Christi*  
Was ist wahr, wenn wir einen pluralen Zugang zur Schrift akzeptieren? Zerfällt mit der Eindeutigkeit ihrer Auslegung nicht ihr Wahrheitsanspruch? Diese Frage führt uns in größte Probleme, wenn wir Wahrheit im klassisch-philosophischen Sinn als Übereinstimmung der Erkenntnis und ihrer Formulierung mit der zu erkennenden Sache verstehen.<sup>46</sup> Denn dann kommen wir nicht um das Eingeständnis umhin: Ein Konsens übereinstimmender Erkenntnis des Bibelwortes fehlt. Wahrheit im Sinn abschließender, den Gegenstand der Schrift voll erfassender Erkenntnis kann gegenwärtig keinerlei Schriftauslegung für sich durchsetzen. Der problematisierende Reflexionsansatz, der unsere Diskussionen seit der Aufklärung bestimmt, höhlt dies aus. Vor dem Blickwinkel problematisierender Vernunft erreichbar ist nur zurückgenommene Wahrheit, etwa die innere Stimmigkeit einer These (syntaktische Wahrheit) und die Relevanz dieser These für gutes Handeln (in dem sie dann pragmatisch, handlungsbezogen, wahr wird). Selbst ein herrschaftsfrei erlangter Konsens über Thesen stellt sich als nicht mehr dar denn ein Glied in einem Prozeß, der geschichtlich überholbar ist.

Auf den ersten Blick mag diese Konzession erschrecken. Auf den zweiten Blick befreit sie zu einem theologisch gewichtigeren Verständnis von Wahrheit: Das berühmteste Schriftwort mit dem Stichwort „Wahrheit“ („aletheia“), Joh 14,6, formuliert Wahrheit nicht als Geschehen der Vernunft und ihrer Aussagelogik, sondern als Christusgeschehen.<sup>47</sup> Solche Wahrheit läßt sich von mir nicht leisten, nicht einmal aus eigener Kraft finden. Wieweit immer ich eine Angleichung (adaequatio) meiner Aussagen an die Sache (res) der Schrift zu gestalten vermöchte, entscheidend ist auch meine gestalterische Wahrheit dadurch zu

übersteigen, daß Christus sich selbst evident und insofern wahr macht. Die Reformation konzentrierte folgerichtig alle Rückfrage zur Schrift darauf, ‚was Christum treibet‘.<sup>48</sup>

Die sich ergebende Konsequenz geht über die Selbstbescheidung der Schriftauslegung hinaus, die ich eben als notwendiges Komplement der Pluralität der Auslegungen benannte: Zu Schriftauslegung gehört Kritik, und zwar in mehrdimensionaler Gestalt. Eine erste Dimension bildet die Kritik der Auslegungsansätze untereinander. Sie verhindert, daß einer der Ansätze Wahrheit beansprucht vor dem Wort, aus dem er lebt.

Als zweite Dimension führt das zur Kritik aus dem Wort, das auf seinem An-Spruch beharrt. Für diese Dimension behält der historisch-kritische Zugang besonderen Rang, institutionalisiert er doch methodisch die Prüfung des Auslegers/der Auslegerin an der Fremdheit des Gegenstandes am stärksten unter den derzeit virulenten Auslegungsansätzen.<sup>49</sup> Im Widerspiel der Auslegungsansätze und ihrer inneren Kontrolle können wir damit zu einer weit fortgeschrittenen Auslegungskunst finden.

Die dritte Dimension der Kritik übersteigt als an Gottes Handeln hängendes Geschehen alle Auslegungskunst (weshalb sie auch kein Auslegungsansatz in sich zu formulieren vermag): Zur „inneren“ Klarheit der Schrift kommt kein Mensch aus sich. Diese erschließt – um es mit Martin Luther zu sagen – allein Gottes Geist, ohne den kein Mensch ein Jota in der Schrift wirklich sieht, geschweige denn Gott glaubt.<sup>50</sup>

*3. Rezeption: Als lebendiges Wort verweist das Wort Gottes alle Ausleger und Auslegerinnen auf ein lebendiges Hören in der Gemeinde*

Klassische evangelische Auslegungskunst schließt mit der „applicatio“, der Anrede der christlichen Gemeinde und

ihrer dienenden Umsetzung des Wortes Gottes.<sup>51</sup> Vom Wort Gottes her gesehen, ist das eigentlich kein eigener methodischer Schritt. Denn das Wort, wie ich es zu umschreiben suchte, drängt nicht nur auf die Vielfalt seiner Auslegungen, sondern ebenso und durch diese hindurch auf die Polyvalenz – die Vielwertigkeit – seines Wirklich-werdens. Hören und Vollziehen ordnen sich theologisch dem Ergehen des Wortes zu.<sup>52</sup>

Für den Ausleger und die Auslegerin ergibt sich dadurch eine bemerkenswerte Spannung: Das Wort, das sie auslegen, beansprucht sie nicht nur zu freier, sich operativ öffnender Reflexion. Es beansprucht sie zugleich als Rezipientin und Rezipienten. Erfasst sie dieser An-Spruch, tritt ihre Auslegung ein in die Gemeinde und wird ein Glied in deren Leben.

Ein neues, erweitertes Wechselspiel beginnt. Denn die Vollmacht des Wortes eignet in der Gemeinde allen. Die Gemeinde als Volk Gottes darf eine aktive Rolle in der Rezeption der ihm vorgetragenen Auslegungen beanspruchen.<sup>53</sup> Schriftauslegung, die dies wahrnimmt, wird sich über den Widerstreit der Ausleger hinaus dem Widerstreit der Gemeinde aussetzen. Ich brauche kaum zu sagen, daß hier derzeit ein besonderes Defizit herrscht. Dem Fachgespräch der Ausleger/innen läßt sich innerexegetische Beschränkung vorwerfen. Viele Glieder der Gemeinden fühlen sich zu aktiver Teilnahme am Diskurs zu inkompetent oder zu verunsichert.

Für meinen Vortrag führt das zu einem offenen Schluß: der Geltungsanspruch der Schrift weist uns mit all seiner Deutungsvielfalt hinaus über die gegenwärtige Situation. Was nach ihr kommen wird, vermögen wir nicht zu sagen. Seien wir umso gespannter aufs Hören.

## Anmerkungen

1. Vorgetragen und diskutiert auf den Theologischen Tagen der Friedrich-Schiller-Universität Jena am 2.11.1993. Zugleich Otto Merk, der in den letzten Jahren viel für die Universität Jena leistete, zum 60. Geburtstag am 10. 10. 1993 gewidmet.
2. Hauptthema des Europäischen Theologenkongresses 1990. Die Beiträge in Hans Heinrich Schmid/Joachim Mehlhausen Hg., *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Gütersloh 1991, zeigen die Komplexität der gegenwärtigen Diskussion darüber.
3. Gotthold Ephraim Lessing, *Axiomata 1778*, Axiom 10 (Werke, ed. Herbert G. Göpfert Bd. 8, München 1979, 152 in der Auseinandersetzung mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze, der ein System klarer hermeneutischer Wahrheit über allen Zeitwandel hinweg zu behaupten suchte.
4. Karl Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, hg. v. H. Schmidt, *Karl Barth Gesamtausgabe II Akad. Werke 1919*, Zürich 1985, 587 (Vorwort Ia [Entwurf]).
5. Ausgesprochen als Provokation dieses Problems ist der Fortgang bei Lessing a. a. O. gehalten: „Jeder hat seine eigene Hermeneutik. Welches ist die wahre? Sind sie alle wahr? oder ist keine wahr? [...]“.
6. Matthias Claudius, *Sämtliche Werke [...]*, red. J. Perfahl, München 1989, 487f. (6. Brief an Andres; Rechtschreibung gegenüber Matthias Claudius, *Werke. Original-Ausgabe*, Gotha 1871, II [6. Teil] 85 normalisiert).
7. Nachweise und weitere Erwägungen bei Eckart Reinmuth, *Der Schlüssel. Hermeneutische Überlegungen zur Biblischen Theologie*, in: *Vom Menschen. Die letzte Ringvorlesung der Kirchlichen Hochschule Naumburg [...]*, Naumburg 1993, 93–102, der Claudius' Parabel in die jüngste hermeneutische Diskussion einbrachte (93 ff.).
8. W. G. Jeanrond, *Biblical Criticism and Theology: toward a new biblical theology*, in: ders./J. L. Rike ed., *Radical pluralism and truth. David Tracy and the hermeneutic of religion*, New York 1991, 38–48, hier 40 ff., Zitat 40 (von Karrer übersetzt). Als wichtigstes Werk des von Jeanrond vorausgesetzten David Tracy ist inzwischen *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mit einer Einführung von Werner G. Jeanrond* deutsch erschienen (Mainz 1993, amerikan. 1987).

9. Auf der theoretischen Ebene ist der Ansatz transzendental, geht vom Denken des Denkens aus. Im praktischen Vollzug ist daher stets der Diskussion von Gewicht und Gültigkeit transzendentaler Philosophie zu begegnen. Der Konflikt zwischen Bejahung und Regelung pluralistischer Hermeneutik scheint mir eindrucksvoll angesprochen, aber für die Vielfalt des konkreten Vollzugs nicht abschließend gelöst (man beachte dabei die Hinweise im Kontext des angesprochenen Aufsatzes wie im weiteren Werk Jeanronds seit seiner Dissertation *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*, HUTh 23, Tübingen 1986).
10. Zitat Jürgen Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: K.-O. Apel u. a., *Theorie-Diskussion Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1977, 120–159, hier 154.
11. Bei Matthias Claudius darf ich diesen Ausdruck an unserer Stelle fast wörtlich verstehen.
12. Bei Habermas genauer (in historisch präzisierender, systematisch freilich für theologische Augen nicht den glücklichsten Begriff wählender Redewendung): „in der Dogmatik des Überlieferungszusammenhangs“ (153).
13. Nach einem anderen, dem 20. Jh. entnommenen Paradigma, nämlich einer Untersuchung der Psychoanalyse (134 ff.).
14. A. a. O. 153.
15. A. a. O. 154. – Der soweit zitierte Beitrag Jürgen Habermas' bereitet dessen *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 21982 vor.
16. Philosophisch ließen sich Impulse aus dem letzten Abschnitt (Nr. 153) von Theodor W. Adornos *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt 1969 (nach 1951) entnehmen (p. 333f.).
17. Als wichtiger Impuls für ein Verständnis der christlichen Gemeinde in dieser Richtung kann Joh 15,15 dienen: „nicht mehr nenne ich euch Knechte ...“.
18. Friedrich Hölderlin, *Patmos Z. 222–226: Sämtliche Gedichte*, hg. u. komm. v. D. Lüders, Studienausgabe in 2 Bdn., Wiesbaden 21989, I 346.
19. Vgl. bes. Reinhard Slenczka, *Was heißt und was ist schriftgemäß?*, *KuD* 34, 1988, 304–320, hier 306f., 311 (Zitat), 313 und passim; verbreitend ders., *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen, Kriterien, Grenzen*, Göttingen 1991, 38–62.
20. Slenczka, *Kirchliche Entscheidung* 47f. (Zitat 47).
21. Detlev Lüders in Hölderlin, *Gedichte* (s. o.) II 340.

22. Hölderlin, Patmos. Vorstufe einer späteren Fassung 165f. (Gedichte a. a. O. I 351).
23. Zu den Begriffen vgl. W. Engemann, Vom Nutzen eines semiotischen Ritardando im Konzert hermeneutischer Plädoyers, in: Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben..., hg. v. D. Zilleßen u. a., Rheinbach-Merzbach 1991, 161–179, bes. 164ff.
24. Allgemein wäre hier die wesentlich durch Stanley Fish (Beiträge in *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities*, Cambridge 1980) angestoßene reader–response-Theorie zu behandeln. In ihrem Rahmen sind inzwischen Arbeiten bes. zum Evangelienbereich entstanden, so Robert M. Fowler, *Let the reader understand. Reader–response criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis 1991.
25. Neben Aufsätzen vor allem entfaltet in *Semiotische Homiletik. Prämissen-Analysen-Konsequenzen*, THLI 5, Tübingen. Basel 1993 als Ansatz in der praktischen Theologie, aber nach a. a. O. XVI auch als Anregung für andere theologische Disziplinen.
26. Für Engemann von Bedeutung sind die semiotischen Werke und nachgelassenen Fragmente von Charles Sanders Peirce (Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, Frankfurt a.M. 21976 sowie *Collected Papers*, Vol.1–8, Cambridge 1931–1958). Er gehört damit in den Zusammenhang der gegenwärtigen Peirce-Rezeption (für die Hermann Deusers Studien – gesammelt in *Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie*, TBT 56, Berlin. New York 1993 – wesentliche Präzisierungen und Differenzierungen einbringen).
27. Wilfried Engemann, *Wie beerbt man die dialektische Theologie? Kleine homiletische Studie*, in: ders./R. Volp Hg., *Gib mir ein Zeichen [...]*, APrTh 1, Berlin. New York 1992, 161–173, hier 173.
28. Analoges gilt für das Offenbarungsverständnis: „Offenbarung, wo immer man sie orten mag [...], sie offenbart nur als eine signifikanter Formen bedürfende *revelatio mediata*, ist mithin ein progredierender semiotischer Prozeß, von dem die Dogmen der frühen Christenheit ebenso betroffen waren wie die neueren“ (Vom Nutzen 172).
29. Vgl. bes. Engemann, *Semiotische Homiletik* 158 u.ö.; in ders., *Vom Nutzen... 163* korrespondierend Kritik an einer Position, die Gottes Wort schon vor der Kommunikation sieht.
30. Umgekehrt ergibt sich die Forderung nach einer „ambiguitären Predigt“ etc., d. h. Redeweisen, die Hörer und Hörerin zum Gebrauch

- ihrer Interpretationsfähigkeit provozieren, teils geradezu nötigen: vgl. bes. Semiotische Homiletik 153 ff.
31. Lessing würde nach dem Kontext des X. Axioms (s.o. Anm.3) vielleicht sogar vorziehen, zu sagen, sein kritischer Impuls sei aktualisiert.
  32. Semiotische Homiletik 165 (dort Querverweise zu weiteren Stellen für einen „inkarnatorischen Predigtansatz“).
  33. Vgl. a. a. O. 193f. unter Berufung auf Ex 3,14 (in der Wiedergabe bei Albrecht Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Theologie, München 1987, 92–108, bes. 96).
  34. Bei Engemann tritt diese Frage hinter der wiederholt angesprochenen Provokation der je einzelnen Hörer/Hörerinnen zur Entscheidung (z.B. Wie beerbt man die dialektische Theologie? 173) zurück.
  35. Vgl. Engemanns starke Öffnung für innovative Momente (von Semiotik und Theologie – Szenen einer Ehe, in: ders./R. Volp Hg., Gib mir ein Zeichen [...], APrTh 1, Berlin. New York 1992, 3–28, hier 8 bis Semiotische Homiletik 216).
  36. Ich verbreitere damit die gerade vorgenommene Konkretion mit einem anthropologischen Stichwort, das in jüngster Zeit namentlich Henning Luther theologisch ausarbeitete (s. Identität und Fragment, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182).
  37. So ist Engemanns Übersetzung von Ex 3,14 keineswegs die einzige nach dem derzeitigen Forschungsstand mögliche. Schon die LXX setzt einen anderen Akzent („der Seiende“). Die Einheitsübersetzung versucht die hebräische, griechische und lateinische Textüberlieferung in der Übertragung „Ich bin da“ zu bündeln. Aktuelle jüdische Exegese akzentuiert die Unverfügbarkeit Gottes, die den Menschen dazu rückverweise „Mind your own business“ (J. Magonet, A Rabbi's Bible, London 21993, 103). Zur Exegese s. z. B. Werner H. Schmidt, Exodus I. Ex 1–6, BK II 1, Neukirchen-Vluyn 1988, 173–179.
  38. Eine Korrektur des Schriftworts fordert hartnäckig Begründung jenseits von Aktualität. Durch setzte sie sich bislang nur bei von der Aktualität distanzierenden textkritischen Gründen.
  39. Eine Perspektive, deren pneumatologische Formulierung Engemann in seinen angeführten Beiträgen freilich zurückstellt, wohl da er den semasiologischen Prozeß, der von Texten der Schrift ausgelöst wird, für grundsätzlich analog zum semasiologischen Prozeß bei anderen Texten hält.

40. In der Sache klingen in unseren Erwägungen zwei theologiegeschichtliche Diskussionen an. Älter handelt es sich um die Kontroverse der Reformationszeit, ob ein Wirken des Geistes losgelöst vom *verbum externum* für das Leben der Christen entscheidend sein könnte. Diese Kontroverse führte in den lutherischen Bekenntnisschriften zu harten Verwerfungen enthusiastischer Bestrebungen (vgl. CA 5,4 und ASm VIII [BSLK 453,6–454,21]). Die damalige Situation ist aber nicht zu reprimieren.

Unter den Bedingungen der Neuzeit verschob sich die Fragestellung zum Problemfeld des hermeneutischen Grundverhältnisses vom aktualisiert-aktuellen zu dem in den heiligen Schriften vorgegebenen Wort. Bedenkenswert sind hier nach wie vor die Hinweise des Impulsgebers neuzeitlicher Hermeneutik, Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers. Ich nenne paradigmatisch den Abschnitt Von der heiligen Schrift, in: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt II, Halle 1831, § 129 (Ausgabe von M. Redeker, Berlin 1960, II 291): „seitdem der Geist ausgegossen ist auf alles Fleisch, ist auch kein Zeitalter ohne eine eigentümliche Ursprünglichkeit christlicher Gedanken. Aber auf der einen Seite darf alles nur insofern für ein reines Erzeugnis des christlichen Geistes angesehen werden, als sich nachweisen läßt, daß es mit jenen ursprünglichen Erzeugnissen in Übereinstimmung steht; und auf der anderen Seite kommt keinem späteren Erzeugnis ein gleiches Ansehen zu, wie jenen ursprünglichen Schriften, wenn es darauf ankommt, für die Christlichkeit einer Darstellung Gewähr zu leisten und Unchristliches kenntlich zu machen.“

41. Angemerkt sei an dieser Stelle Martin Luthers hermeneutische Öffnung in der Schrift für Peter Balbierer. Eine einfältige Weise zu beten, für einen guten Freund. Mt 6,9–13 par (das Vaterunser) wie 1 Kön 19,11–13 (Elija am Horeb) veranlassen Luther dort zur Reflexion über das Wirken des Geistes in *von der Schrift frei ausgelösten Assoziationen*: Wenn im Bedenken der Schrift der Heilige Geist komme und zu predigen beginne – kommentiert Luther dies –, solle man alle vorgefaßten Gedanken fahren lassen und nur dem Geist zuhören (Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. K. Bornkamm u. G. Ebeling, 1982, II 275.279f. (nach WA 38, 358–375, bes. 362 f.). Oswald Bayer, *Neuer Geist in alten Buchstaben? Eine Rede für die Stille*, ThB 24, 1993, 119–129, hier 127f. sieht in diesen Äußerungen Luthers bemerkenswerte Impulse für die aktuelle hermeneutische Diskussion.

42. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung, in: W. Pannenberg/Th. Schneider, Verbindliches Zeugnis I, DiKi 7, Freiburg usw. 1992, 371–397, hier 396 (dort angegeben als reformatorische Auffassung).
43. In allen Bereichen – die aus Raumgründen hier nicht im einzelnen behandelt werden können – erscheinen derzeit gewichtige exegetische Studien. Ich nenne paradigmatisch für den ersten Bereich Elaine Mary Wainwright, *Towards a feminist critical reading of the gospel according to Matthew*, BZNW 60, Berlin. New York 1991, für den zweiten Hartmut Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart usw. 1993, schließlich als besonders anregende hermeneutische Reflexion des dritten Bereichs Pablo Richard, *Bibellektüre durch das Volk in Lateinamerika. Hermeneutik der Befreiung*, EvTh 51, 1991, 20–39.
44. So gewiß unsere Situation nicht mit der der Reformation zu vergleichen ist, die teils bewußt mit der damaligen Hochschulauslegung brach (man denke an Luthers Kritik einer Orientierung an Kommentaren der Menschen [scl. Kirchenväter] in seiner *Assertio omnium articulorum* WA 7,96–99), steht seither jeder Hochschulexegese ebenso wie Selbstbewußtsein fortdauernde Selbstprüfung gut an.
45. Die Hinweise bei Ökumenischer Arbeitskreis a.a.O. 395f. wären m. E. in dieser Hinsicht noch deutlicher zu formulieren.
46. So die entscheidend von Aristoteles, *Metaphysik* (993 A 30, 933 B 20 und 30, 1011 B bis 1012 u. ö.) angestoßene, im Mittelalter ausgearbeitete Wahrheitsdefinition. Komplikationen, die sich nach der modernen Logik innerhalb dieser Wahrheitsdefinition ergeben, lassen sich für unseren Rahmen zurückstellen (zur Diskussion bes. A. Tarski, *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, in: K. Berka/L. Kreiser, *Logik-Texte*, Ost-Berlin 1971, 447–559).
47. Nach dem Auslegungsdisput unseres Jahrhunderts ist offenzuhalten, ob letzteres von einer Rekognition aus zu denken ist (der Mensch erkennt im Umbruch des Christusgeschehens, was er schon sucht; vgl. den Ansatz zur Deutung der Ich-bin-Worte bei Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen 1986, 167f. Anm. 2) oder als (Selbst-)Repräsentation Christi im Umfeld der Sendungsvorstellung (vgl. die Diskussion bis Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes I*, ÖTK 4/2, Gütersloh 1979, 207–210 u. ö.). In jedem Fall sind die Ich bin-Worte von der klassisch-philosophischen Wahrheitsdefinition zu trennen; denn mit

ihrem pointierten Einsatz „ich bin“ (statt einer logisch distanzierenden dritten Person) beansprucht Jesus in Person die Sache (das „ich bin“ steht vor der zugeordneten Sache).

48. Vgl. bes. M. Luther, WA.DB 7, 384,25ff. (Vorrede zum Jak). Luther konnte diese Linie gelegentlich aufs äußerste zuspitzen, so WA 39/1, 47,15ff. (These 49 der Disputationsthesen zur Promotion Hieronymus Wellers: „Quod si adversarii scripturam userint contra Christum, uergemus Christum contra [!] scripturam“).
49. So gewiß diese (Selbst-)Prüfung oft mißlingt, entsteht doch durch ihre Inhärenz in die Methodik eine Wahrung des Wortes als dem Exegeten/der Exegetin vorausgehendes und außerhalb ihrer bleibendes Wort, die sich zu Grundzügen klassischer Reflexion über die Schrift korrelieren läßt (die Schrift als „verbum externum“).
50. Martin Luther, De servo arbitrio, WA 18, 609. – Systematisch wäre nach diesem Absatz die Zuordnung von Christus- und Geistgeschehen weiterzureflekieren. Ich verweise vorläufig auf die Erwägungen über die „Selbstlosigkeit des Geistes“ in seiner Relation zu Christus (nach den joh Parakletaussagen) und seine „Resonanz“-Bildung für das Christusgeschehen bei Michael Welker, Der heilige Geist, EvTh 49, 1989, 126–141, hier 139f. (Zitate 139 teils hervorgehoben).
51. Nachwirkend bis Karl Barth, KD IV/3.2, 967.
52. Verschiedene Akzente ergeben sich allerdings innerhalb dieses Rahmens (als dessen biblischer locus classicus Jes 55,10f. gilt). Denn um des Wahrnehmens der Faktizität willen, die uns umgibt, kann ich einer Situationsanalyse solches Gewicht geben, daß sich die applicatio doch wieder als eigener Schritt ergibt. Oder ich kann umgekehrt die schaffende Kraft des Wortes Gottes so betonen, daß sie auch dessen Situation herstellt. Eine vorrangige Situationsanalyse und eigenrangige applicatio könnten dann das Proprium des wirksamen Wortes Gottes verzerren. Die beiden Pole treten markant in der Auseinandersetzung zwischen Klaus Berger und Hans Weder in EvTh 52, 1992 hervor (Klaus Berger, Meine Hermeneutik im Gespräch mit Hans Weder, 309–319; Hans Weder, Mein hermeneutisches Anliegen im Gegenüber zu Klaus Bergers Hermeneutik des Neuen Testaments, 319–331; Klaus Berger, Replik auf Hans Weder, 332–335; Hans Weder, Einige Bemerkungen zu Klaus Bergers Aufsatz, 336).
53. In der angeführten Erklärung des Ökumenischen Arbeitskreises (s. Anm. 42) 396 (nach 394f.) mit weitgehenden Konsequenzen für die Rolle des Wortes Gottes und das Verhältnis Schrift-Tradition verbunden.