

# Text und Kontext

## Zur Systematik kontextueller Hermeneutik

Volker Küster

Die folgenden Überlegungen gliedern sich in drei Schritte: In den *Grundlegungen* soll der hermeneutische Diskurs anhand von Modellen erschlossen und der kontextuelle Ansatz<sup>1</sup> verortet werden, daran anschließend sind die *Strukturen* kontextueller Hermeneutik offenzulegen, abschließend benenne ich sechs *Durchbrüche* gegenüber dem bisherigen Diskussionsstand.

## Grundlegungen

### Die hermeneutische Theorie: Spezielle oder allgemeine Hermeneutik

Hermeneutik wird hier verstanden als Theorie von Verstehensprozessen, an denen mit Autor, Leser, Text und Kontext eine klar benennbare Zahl von *Aktanten* beteiligt ist, die in einem dichten Beziehungsgeflecht miteinander verwoben sind. Biblische Hermeneutik ist dann der Spezialfall der Interpretation biblischer Texte. Ich plädiere dafür, die in diesem Zusammenhang virulente Frage, ob die Bibel als Heilige Schrift einer speziellen Hermeneutik bedarf, umzukehren in die Frage, ob der hermeneutische Akt nicht selbst schon immer die Sinnwelten, die die Texte konstituieren, transzendiert. In der christlichen Tradition nimmt diese Stelle dann Gott, der Dreieinige, ein.

Wollte W. Dilthey Hermeneutik noch beschränken auf das Verstehen „schriftlich fixierter Lebensäußerungen“<sup>2</sup>, wird heute oft ein erweiterter Textbegriff zugrunde gelegt, der etwa auch Ereignisse, Erfahrungen<sup>3</sup> oder ganze kulturelle Systeme<sup>4</sup> als Texte bzw. Textgewebe versteht. Hier tritt der

Autor zumeist in den Hintergrund bzw. bleibt anonym, der Leser wird zum Interpreten in einem allgemeineren Sinne. Damit werden aber auch die Grenzen zwischen Texten und Kontexten fließend.

## **Die hermeneutischen Aktanten: Autor - Leser - Text - Kontext**

Am hermeneutischen Prozeß beteiligt sind vier Aktanten: Autor und Leser, Text und Kontext. Der Kontext impliziert den Raum-Zeit-Faktor. Im klassischen Fall produziert der Autor einen literarischen Text, der von dem jeweiligen Leser rezipiert wird. Teilen die beiden den gleichen Kontext, ist dies ihr Bezugsrahmen, innerhalb dessen sie sich über bzw. durch den Text verständigen. Wird die Raum-Zeit Konstante durchbrochen, das heißt gehört der Leser einem anderen kulturellen Raum und/oder einer späteren Zeit an als der Autor, stehen mindestens zwei Kontexte, der des Autors und jener des Lesers, nebeneinander.

Ich fasse den hermeneutischen Diskurs hier als ein Spiel auf, in dessen Verlauf bereits allen Aktanten einmal die Rolle des Protagonisten zugewiesen worden ist. Aus der jeweils gewählten Perspektive ergeben sich unterschiedliche Aktantenkonstellationen. Die darauf aufbauende Theorie muß den betreffenden Hauptaktanten in Beziehung zu den verbleibenden Mitaktanten setzen. Korrekturbedarf besteht zunächst einmal rein formal immer dann, wenn einer der Aktanten ohne Rollenzuweisung bleibt bzw. ausgeblendet wird. Es ergeben sich vier Modelle, die ich im folgenden kurz skizziere und ihnen profilierte Vertreter zuordne.

- Traditionell an erster Stelle ist hier wohl *die Autor-orientierte Hermeneutik* zu nennen, die nach der Intention des Autors fragt. Autor und Text rücken dabei eng zusammen, der Weg zurück zum Autor führt nur über den Text. Die Maxime dieses Modells formulierte F.D.E. Schleiermacher: der Leser hat danach zu streben, „die Rede zuerst ebensogut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber“<sup>5</sup> oder anders ausgedrückt, Ziel des hermeneutischen Prozesses ist, „daß wir den Verfasser besser verstehen als er selbst“<sup>6</sup>. Schleiermacher sucht in der *grammatischen Auslegung* nach den Strukturen und Sinngehalten des Textes, in der *psychologischen Auslegung* fragt er nach der dahinterstehenden Intention des Autors. Für die Letztgenannte unterscheidet er zwei komplementäre Methoden: die *divinatorische*, die sich in den Autor einfühlt und die *komparative*,

die dessen Eigenart aus der Gesamtheit seines Oeuvres, also aus dem Text ableitet. Den Kontext nimmt Schleiermacher durchweg in historischer Perspektive, als Entstehungszusammenhang des Textes wahr. „Alles was noch einer näheren Bestimmung bedarf in einer gegebenen Rede, darf nur aus den dem Verfasser und seinem ursprünglichen Publikum gemeinsamen Sprachgebiet bestimmt werden.“<sup>7</sup> Grammatische und psychologische Auslegung sind eng miteinander verwoben, „aber in der Theorie müssen wir trennen und von jeder besonders handeln, bei jeder aber danach trachten, es so weit zu bringen, daß uns die andere entbehrlich werde, oder vielmehr, daß ihr Resultat in der ersten mit erscheine“<sup>8</sup>. Schleiermacher bezeichnet die Hermeneutik als *Kunstlehre des Verstehens*, dies impliziert schon einen Hinweis auf die Rolle des Lesers. Er rekonstruiert den Schöpfungsakt der Sinnwelt des Textes durch den Autor. Dilthey, Schleiermachers kongenialer Biograph, spricht entsprechend im Bezug auf den Leser von einer „Methode der schöpferischen Genialität“<sup>9</sup>.

- Gegenüber dem Schleiermacher-Diltheyschen Ansatz betont eine *Textorientierte Hermeneutik*, wie sie etwa von dem Befreiungstheologen J.S. Croatto<sup>10</sup> unter Rekurs auf P. Ricoeur vertreten wird, die Autonomie des Textes. Der Autor „stirbt“ im Schaffensprozeß, der Text generiert seine eigene Sinnwelt. Auch der ursprüngliche Leser und der ihnen gemeinsame Kontext verblassen.<sup>11</sup> Um für den jeweiligen Leser verständlich zu sein, müssen die Texte „rekontextualisiert“, das heißt in ihren Kontext übersetzt werden.<sup>12</sup> Der Text ist ein Reservoir an Sinngehalten, das in der einzelnen Interpretation nicht ausgeschöpft werden kann. Dies meint jedoch nicht Beliebigkeit. „Ein Text sagt, was er zu sagen erlaubt. Seine Polysemie ergibt sich aus seiner vorher erfolgten Formulierung.“<sup>13</sup> Jede Lektüre ist Sinnproduktion, zugleich aber auch Sinnfestlegung. Hier liegt die Verwandtschaft zur Leser-orientierten Hermeneutik:
- Die *Leser-orientierte Hermeneutik* räumt dem Leser eine sinnkonstituierende Rolle im hermeneutischen Prozeß ein, die im Text bereits angelegt ist. Bei diesem Modell werden Leser und Text eng zusammengerückt. U. Eco hat dafür mit seiner *Poetik des offenen Kunstwerks*<sup>14</sup> eine erste griffige Formulierung geprägt. Dezidiert vom *impliziten Leser* spricht dann W. Iser.<sup>15</sup> Um die Reziprozität von Text und Leser im Prozeß der Sinnproduktion aussagbar zu machen, unterscheidet er zwischen *Textstruktur* und *Aktstruktur*. Der Autor hat im Text einen impliziten Leser angelegt und bietet den empirischen Leserinnen und Lesern damit einen *Blickpunkt* an, der im Akt des Lesens „immer erneut justiert“<sup>16</sup> werden muß. Auch Iser ist sich der Situationsgebundenheit sprachlicher Äußerungen dabei grundsätzlich bewußt.<sup>17</sup>

- Alle drei bisher skizzierten Modelle nehmen jeweils die Perspektive eines der am hermeneutischen Prozeß unmittelbar beteiligten Aktanten ein.<sup>18</sup> Der Kontext bzw. die Kontexte sind demgegenüber nur mittelbar über ein Beziehungsgeflecht mit Autor, Text und Leser beteiligt. Die von mir favorisierte Kontext-Perspektive ist also gewissermaßen ex-zentrisch zum hermeneutischen Prozeß und ist daher nur in Relation zu den anderen Aktanten denkbar. Die Kontext-orientierte Hermeneutik nimmt die zentralen Anliegen der Alternativmodelle auf:
  - den sinnstiftenden Impuls des Autors,
  - die Autonomie des Textes und
  - die sinnkonstituierende Rolle des Lesers.

Ohne Autor kein Text, aber der Text gewinnt schon im Schaffensprozeß Autonomie. Er entfaltet eine eigene Sinnwelt, die sich der einzelnen Interpretation nie völlig erschließt, auch nicht dem Autor selbst. Dennoch wäre es eine ungemeine Verarmung, wollten wir nicht mehr nach der Person des Autors und dem Entstehungszusammenhang des Textes (Primärkontext) fragen. Die Rekonstruktion des Primärkontextes und die Suche nach dem Autor läßt den Text kontextuell auf und erschließt ansonsten verborgen bleibende Bereiche seiner Sinnwelt.<sup>19</sup> Jeder Akt des Lesens ist eine Sinnfestlegung, durch einen bestimmten Leser in ihrem spezifischen Interpretationszusammenhang (Interpretationskontext). Anders als H.G. Gadamer rechne ich dabei nicht mit einer „Horizontverschmelzung“<sup>20</sup>. Der Text und sein Primärkontext bleiben immer auch etwas Widerständiges, Fremdes. Es handelt sich bei der Kontextdifferenz zwischen Entstehungs- und Interpretationszusammenhang nicht nur um „vermeintlich für sich seiende [...] Horizonte“<sup>21</sup>. Kontexte sind raumzeitlich plausibel abgrenzbare Welten, die im Rückblick, wie die Sinnwelten der Texte selbst, immer nur aus einer bestimmten Perspektive rekonstruierbar sind und ihren Sinngehalt dem einzelnen Leser nie ganz entbergen. Ähnliches gilt für den Interpretationskontext, der ja auch immer nur aus einer bestimmten Perspektive konstruiert wird. Es stellt sich daher eine *zweifache Frage nach dem Kontext*, nämlich nach dem Entstehungs- und dem Interpretationszusammenhang des Textes. Der in den einzelnen Lektüren erzielte Sinnzuwachs des Textes wird in der *Tradition* bewahrt und schwingt bei jeder neuen Interpretation mit<sup>22</sup>. Die Tradition wird dabei nicht zum Kriterium der Interpretation, sondern muß sich selbst auch immer wieder im Streit der Interpretationen bewähren. Der Text und sein Entstehungszusammenhang sind die *relationalen Konstanten* im hermeneutischen Prozeß, das heißt jede Interpretation erschließt entsprechend der kontextuellen Perspektive des jeweiligen Lesers immer nur einen Teil seines Sinngehaltes und auch die Rekonstruktion des Primärkontextes unterliegt diesem Blickwinkel. Der jeweilige Leser und sein Interpretationskontext sind die *Variablen*.

## Aktanten- versus Sinn-orientierte Hermeneutik

Jenseits aller Aktanten-Orientierung operieren *Sinn-orientierte Hermeneutiken*. Sie sind weniger an einer Theorie des Verstehensprozesses als vielmehr an der Operationalisierung des zu Verstehenden selbst interessiert. Beide teilen das Bewußtsein für die Kontextdifferenz zwischen Entstehungs- und Interpretationszusammenhang, das sich bis zu den Anfängen dessen, was heute landläufig als Hermeneutik bezeichnet wird, zurückverfolgen läßt. Doch während es den am Sinn orientierten Hermeneutiken lediglich um die Überwindung dieser Distanz geht, integrieren die Aktanten-orientierten Modelle sie und machen sie zum eigentlichen Movens des hermeneutischen Prozesses. Nukleus der Sinn-orientierten Hermeneutik war die Annahme eines zweifachen Schriftsinns, des *sensus literalis* und des *sensus spiritualis*, die bis in die Lehre vom vierfachen Schriftsinn (J. Cassian) weiter ausdifferenziert wurde. Als hermeneutische Regel kristallisierte sich das *Traditionsprinzip* heraus (Vinzens von Lerinum). Die Reformation ließ das Pendel radikal umschlagen von der Auslegung des Sinnes zurück zum Wort Gottes als dem Ursprung allen Sinns. *Sola scriptura* - das reformatorische Schriftprinzip - impliziert, daß die Schrift sich selbst auslegt. Diese Traditionslinie läßt sich über K. Barth und R. Bultmann, der neuen Hermeneutik (G. Ebeling; E. Fuchs), bis hin zu P. Stuhlmacher und H. Weder verfolgen. Bei allen individuellen Differenzen, die diese Theologen unterscheiden.

R. Bultmann ist der wohl profilierteste moderne Vertreter sinnorientierter Hermeneutik. Im *Vorverständnis* des Lesers von der im jeweiligen Text verhandelten Sache sieht er das Konstitutivum für das Gelingen des hermeneutischen Prozesses. „Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation ist das vorgängige Lebensverhältnis (des Interpreten) zu der Sache, die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt und die das Woraufhin der Befragung leitet.“<sup>23</sup> Befreiungstheologen wie J.L. Segundo<sup>24</sup> und L. Boff haben Bultmanns Terminologie vielfach übernommen und auf ihren theologischen Ansatz übertragen, „Vorverständnis“ wurde dabei zum Synonym für „Kontext“.<sup>25</sup> Diese Lesart gibt jedoch Bultmanns Konzeption nicht her. Das Vorverständnis ist für ihn nicht die Lebenssituation des Lesers, sondern sein Lebensverhältnis zu dem durch den Text transportierten Sinn, der Sache, um in Bultmanns Diktion zu bleiben. Dies gilt unabhängig von der bereits erkannten Übereinstimmung im Hinblick auf die Kontextdifferenz. Bultmann reagiert darauf mit seinem Programm der „Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“<sup>26</sup>. „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“<sup>27</sup> Bultmann will deshalb die Wahrheit des neutestamentlichen Kerygmas durch seine „existentiale Inter-

pretation“ hinter dem von der „jüdischen Apokalyptik und de(m) gnostischen Erlösungsmythos“<sup>28</sup> geprägten *mythischen Weltbild* des Neuen Testaments aufdecken. In seiner Überzeugung, daß Exegese wohl *vorurteilslos* sein müsse, nicht aber *voraussetzungslos* sein könne, schließt er sich M. Heideggers Umwertung des hermeneutischen Zirkels an,<sup>29</sup> die im Anschluß noch näherhin zu betrachten sein wird. Die Aktanten bleiben bei Bultmann letztendlich jedoch Statisten, zentriert um das Kerygma.

## Der hermeneutische Prozeß: *circulus vitiosus* oder *circulus progrediens*

Der Begriff hermeneutischer Zirkel beschreibt ursprünglich die Beziehung zwischen dem Leser und dem Text. Negativ ausgedrückt muß es bei ihrer Interaktion zu einem Zirkelschluß kommen, weil die Interpretation immer von der vorgängigen Auffassung des Lesers von der im Text verhandelten Sache bestimmt wird. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang von einem *circulus vitiosus*, aus dem die Verfechter einer objektiven Geschichtswissenschaft auszubrechen trachten.<sup>30</sup> Demgegenüber wertet er diesen Zirkel durchaus positiv. „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.“<sup>31</sup> Ich stimme überein mit der Annahme dieser „Vor-Struktur“<sup>32</sup> als Gegebenheit, modifiziere sie aber:

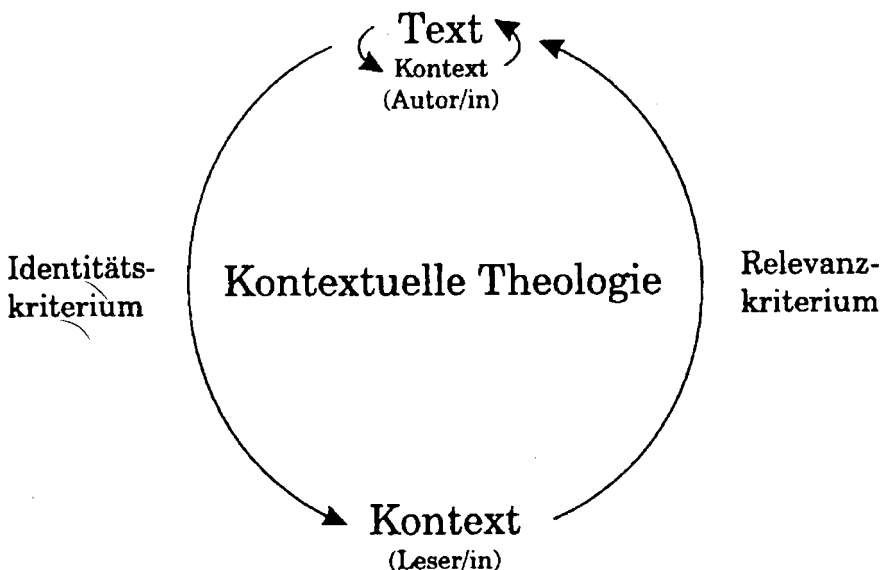
- Der Zirkel ist kein einmaliges Geschehen, sondern ein fortwährendes, das heißt er muß immer wieder abgeschritten werden. Der hermeneutische Prozeß ist grundsätzlich *offen*.
- Die Größen, zwischen denen der Zirkel verläuft, sind nicht statisch, sondern relationale Konstanten und Variablen.
- Die Interpretation ist innerhalb dieses Zirkels überprüfbar.

Es kommt so zu der paradoxen Konstellation, daß der Zirkel ein zwischen relationaler Konstante (Text) und Variablen (Kontexte) fortschreitender ist, wobei er aufgrund dieser ihm inhärenten Wandelbarkeit immer neue Interpretationen aus sich heraussetzt, die stetig an ihrem Gegenstand überprüft werden müssen. Der hermeneutische Zirkel ist dann kein Zirkelschluß oder *circulus vitiosus*, sondern ein *circulus progrediens*.

## Strukturen

Der hermeneutische Zirkel ist das Strukturprinzip der kontext-orientierten Hermeneutik. Dabei werden Autor bzw. Leser in ihrem jeweiligen Kontext verortet. Anders als W. Iser, der in seinem Modell des impliziten Lesers letztlich noch stark vom Autor bzw. vom Text her denkt, vertrete ich die These, daß die empirischen Leserinnen und Leser durch ihren Kontext repräsentiert werden und umgekehrt. In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Autor. Damit will ich nicht in Abrede stellen, daß der Autor seine Spuren im Text hinterlassen hat und der Text auf seine Leserinnen und Leser hin angelegt ist. Aber die Funktion der Kontexte scheint mir bisher in eklatanter Weise vernachlässigt worden zu sein. Bei den neutestamentlichen Schriften etwa, über deren Autoren, vom Großteil der Paulusbriefe einmal abgesehen, wir wenig wissen, läßt sich doch ein Milieu beschreiben, in dem sie entstanden sind.<sup>33</sup> Der Kontext des Autors bleibt erkennbar und läßt oft Rückschlüsse auf seine Person zu, ohne daß er noch individuell identifizierbar wäre. Es sind die kontextbezogenen Aussagen eines Textes, in denen wir seinen Autor aufsuchen können. Autor und Leser können sich gleichermaßen nicht außerhalb ihres Kontextes stellen.

Der Zirkel zwischen Text und Kontext muß immer wieder erneut abgeschritten werden, wobei sich hier, wie wir gesehen haben, eine zweifache Frage nach dem Kontext stellt. Im hermeneutischen Zirkel vollzieht sich fortwährend Sinnproduktion, in unserem Fall wird Theologie formuliert. Aus der Kontext-Perspektive stellt sich die Relevanzfrage an die dabei getroffenen theologischen Aussagen. Inwiefern lassen sie das Evangelium in dem betreffenden Kontext relevant werden. Aus der Text-Perspektive ist die Identitätsfrage zu stellen. Bleibt die produzierte Theologie Evangeliums-gemäß? Ist der Kontext das *Relevanzkriterium*, dann ist der Text das *Identitätskriterium* jeder kontextuellen Theologie. Aus dem Bereich der kontextuellen Theologien der Dritten Welt<sup>34</sup> lassen sich heute zwei Relevanzkriterien benennen: Das sozialetische Kriterium der *Option für die Armen*, wie es von den an der sozio-ökonomischen und politischen Dimension ihres Kontextes orientierten Befreiungstheologien Lateinamerikas formuliert wurde, und die von den afro-asiatischen Inkulturationstheologien zum Kriterium erhobene Forderung nach der *Annahme kultureller Identitäten*. In anderen Kontexten sind je eigene Relevanzkriterien zu formulieren. Zu den genannten materialen Kriterien Identität und Relevanz tritt mit dem *Dialogkriterium* ein drittes formaler Art hinzu. Die Christenheit ist heute eine weltweite Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft. Jede Interpretation und damit auch jede kontextuelle Theologie muß sich dem Streit der Interpretationen auf dem ökumenischen Forum stellen.



Bezogen auf die biblische Hermeneutik kommt dem Text, der Bibel, eine dreifache Funktion im hermeneutischen Prozeß zu:

- *Die Bibel selbst ist das hermeneutische Modell.* Die biblischen Geschichten sind Ausdruck der Erfahrungen von Menschen mit Gott und ihrer Gemeinschaft. Sie sind darin der Urtyp aller erfahrungsbezogenen Theologie. Schon im Alten Testament wird der Exodus in neuen Situationen einer relecture unterzogen, im Neuen Testament gilt ähnliches für das Kreuzesgeschehen.<sup>35</sup>
- *Die Bibel ist der hermeneutische Schlüssel der Erfahrungswirklichkeit.* Im hermeneutischen Prozeß werden die biblischen Geschichten und die Erfahrungen der Menschen heute miteinander versprochen und ineinander wiedererkennbar.
- *Die Bibel ist das Identitätskriterium im hermeneutischen Prozeß.* In der ständigen Überprüfung am Text muß sich die Evangeliumsgemäßheit der theologischen Aussagen verifizieren lassen.

# Durchbrüche

Die hier skizzierte kontextuelle Hermeneutik zeichnet sich gegenüber der bisherigen Debatte durch sechs Durchbrüche aus:

## 1. Von der Orthodoxie zur Orthopraxis

Die kontextuellen Theologinnen und Theologen postulieren einen *epistemologischen Bruch* mit der akademischen Theologie. Die theologische Reflexion sucht ihren Anhalt an der Praxis, der Situation vor Ort, der eigenen Erfahrung, oder, um in der hier gewählten Terminologie zu bleiben, dem eigenen Kontext. Die Rede von der *Orthopraxis* ist ein Wortspiel, das den konstitutiven Zusammenhang von Theorie und Praxis, Glauben und Handeln ins Zentrum rückt. Der Text wird in dem jeweiligen Kontext ausgelegt und fordert zum Handeln auf. Die *Applikation* ist dem hermeneutischen Prozeß inhärent.<sup>36</sup> Die biblischen Geschichten sind Hilfe zum Leben.

## 2. Von der Entdeckung der Bedeutung des geschichtlichen Kontextes ("Sitz im Leben") zur zweifachen Frage nach dem Kontext

Der Alttestamentler H. Gunkel, Begründer der formgeschichtlichen Methode hat bereits Anfang dieses Jahrhunderts auf die Bedeutung des „Sitzes im Volksleben“ bzw. des „Sitz im Leben“ für die Entstehung der Gattungen der israelitischen Literatur hingewiesen.<sup>38</sup> Wobei hier immer der Ausgang bei der mündlichen Form der Überlieferung gesucht wird. M. Dibelius<sup>39</sup> und R. Bultmann<sup>40</sup> haben diesen Ansatz für die neutestamentliche Forschung fruchtbar gemacht. Sie reklamierten für diese Methode einen soziologischen Erkenntniswert,<sup>41</sup> ohne ihren Anspruch letztendlich jedoch einlösen zu können. Erst die sozialgeschichtliche Exegese eröffnete in den 70er Jahren neue Zugänge zum Entstehenszusammenhang bzw. Kontext der neutestamentlichen Texte. „Sie verband eine zur Literatursoziologie entwickelte Formgeschichte mit einer zur Sozialgeschichte tendierenden Zeitgeschichte.“<sup>42</sup> Dieser Perspektivenwechsel ist Ergebnis des politischen und geistesgeschichtlichen Umbruchs Ende der sechziger Jahre, der auch die Frage nach der Rolle des Lesers<sup>43</sup> und der Relevanz des jeweiligen Textes für seinen Kontext im Interpretationsprozeß hat aufkommen lassen. Kontextuelle Hermeneutik stellt daher eine zweifache Frage nach dem Kontext.

### **3. Vom Vorverständnis zur partiellen Sinnkonstituierung durch die Leserinnen und Leser**

Kontextuelle Hermeneutik geht über die heuristische Kategorie des Vorverständnisses hinaus, wenn sie ganz im Sinne einer Leser-orientierten Hermeneutik den Leserinnen und Lesern eine sinnkonstituierende Funktion im hermeneutischen Prozeß zuschreibt. Dabei werden zwei hermeneutische Zirkel miteinander in Beziehung gesetzt. Wieder bezogen auf die biblischen Texte heißt das, die biblischen Geschichten, verstanden als Niederschlag der Erfahrungen von Menschen mit Gott und ihren Mitmenschen, und die Erfahrungen der Menschen heute werden miteinander versprochen und ineinander wiedererkennbar.

### **4. Von der existentiellen Begegnung des Individuums mit dem Text zur Interpretationsgemeinschaft**

Ist die Bultmannsche Hermeneutik in der „existentiellen Begegnung mit dem Text“<sup>44</sup> ganz auf das Individuum abgestellt, so kommt durch die kontextuellen Theologien der Dritten Welt, insbesondere die Befreiungstheologien, ein kommunalistisches Element zum tragen. Die Bibel wird in der Gemeinschaft ausgelegt. Theologie vollzieht sich coram deo und coram communione. Die abendländische Orientierung am Individuum, dem Glaubenden vor Gott, weicht einer Bergung des einzelnen in die Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen. C. Mesters sieht den Anhalt für dieses Verständnis schon in der Bibel selbst angelegt, die für ihn ein „kollektives Gedächtnis“<sup>45</sup> ist. Die Christenheit ist eine Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft von urchristlicher Zeit an. Christlicher Glaube ist konstitutiv gemeinschaftsbezogen. Hier ist auch der Ort des Dialogkriteriums.

### **5. Von einer Hermeneutik des Einverständnisses zu einer Hermeneutik des Verdachts**

Eine Hermeneutik des Einverständnisses wie sie heute von P. Stuhlmacher<sup>46</sup> und H. Weder<sup>47</sup> vertreten wird, versteht die biblischen Texte als Glaubenszeugnisse, die auf Glauben hin wirken. Die historisch-kritische Methode ist an diesem theologischen Anspruch zu messen („Kritik an der Kritik“<sup>48</sup>). Zum Kriterium der Hermeneutik wird dann letztlich eine am Text nicht näher qualifizierte Praxis des Glaubens. Demgegenüber stellt die *Hermeneutik des Verdachts*, wie sie ursprünglich von dem Befreiungstheologen J.L. Segun-

do<sup>49</sup> formuliert wurde, die Interpretation der biblischen Schriften unter Ideologieverdacht. In der Diskussion der feministischen Theologie wurde dieser Verdacht auch auf den Text der Bibel selbst ausgeweitet. Hier lassen sich drei Modelle unterscheiden:

- Die *postchristlich-feministische Hermeneutik* verwirft die Bibel als Produkt des Patriachats und kehrt dem Christentum als patriarchaler Religion den Rücken. „Das Medium ist die Botschaft“ („The medium is the message“), so das Diktum der ehemaligen Katholikin Mary Daly.<sup>50</sup>
- Die *apologetisch-feministische Hermeneutik*, will an der Bibel und der christlichen Religion trotz ihrer patriarchalen Prägung festhalten, indem sie das kritische Potential der biblischen Schriften gegen diese frauenfeindlichen Tendenzen kehrt. R. Radford-Ruether sieht in der „prophetisch-messianischen Tradition“<sup>51</sup> ein solches kritisches Prinzip der Bibel.
- Die *kritisch-feministische Hermeneutik* unterzieht die biblischen Texte insgesamt einer relecture aus der Perspektive einer Hermeneutik des Verdachts. Hier war E. Schüssler-Fiorenza mit ihrem Projekt einer „feministisch-theologischen Rekonstruktion der christlichen Ursprünge“ wegweisend.<sup>52</sup>

## **6. Vom Objektivitätspostulat zu einer reflektierten und theologisch begründeten Kontextualität**

Die hier vorgetragene hermeneutische Theorie entlarvt jedweden unreflektierten Objektivitätsbonus für den wissenschaftlichen Methodenkanon als Scheinpostulat. Wir können keinen Punkt außerhalb des hermeneutischen Zirkels einnehmen. Die Vielzahl der hermeneutischen Modelle ist ein deutlicher Hinweis auf die vielfältigen Verflechtungen der am Interpretationsprozeß beteiligten Aktanten. Diese Feststellung suspendiert die Wahrheitsfrage jedoch nicht. In diesem Punkt treffen sich Aktanten-orientierte Hermeneutiken mit dem zentralen Anliegen sinn-orientierter Hermeneutik.

- Es gilt die jeweils eingenommene Perspektive offenzulegen,
- die Sinnproduktion immer wieder zu überprüfen (Relevanz- und Identitätskriterium)
- und sich dem Streit der Interpretationen zu stellen (Dialogkriterium).

Wahrheit ist immer nur kontextuell zugänglich. Keine Lektüre erschließt den Sinngehalt des Textes in seiner Fülle. Der hermeneutische Prozeß ist darin bereits strukturell offen auf seine Transzendierung hin. Der christliche Glaube eröffnet hier eine eschatologische Wahrheitsperspektive.

- <sup>1</sup> Vgl. bisher V. Küster, *Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie (SIM 62)*, Nettetal 1995; ders., *Models of Contextual Hermeneutics: Liberation and Feminist Theological Approaches compared*, in: *Exchange 23* (1994) 149-162.
- <sup>2</sup> W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: ders., *Gesammelte Schriften V*, Leipzig/Berlin 1924, 317-338, 333.
- <sup>3</sup> Vgl. S. Croatto, *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik (ÖEh 5)*, München 1989, 49-62.
- <sup>4</sup> Vgl. C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. 1991, 2. Auflage.
- <sup>5</sup> F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hg.v. M. Frank, Frankfurt a.M. 1993, 5. Auflage, 94. Eine Reminiszenz daran findet sich noch im Vorwort zur 2. Aufl. von K. Barth, *Römerbrief*, München 1922, XIII, doch will dieser lediglich die Kontextdifferenz überwinden, um dann zu „dem Rätsel der Sache“ selbst vorzustoßen (ebd.).
- <sup>6</sup> AaO., 104.
- <sup>7</sup> AaO., 101.
- <sup>8</sup> AaO., 98.
- <sup>9</sup> Dilthey, *Entstehung der Hermeneutik*, 335f.
- <sup>10</sup> Vgl. Croatto, *Die Bibel gehört den Armen*.
- <sup>11</sup> Vgl. aaO., 28-32.
- <sup>12</sup> Vgl. aaO., 92f.
- <sup>13</sup> AaO., 93.
- <sup>14</sup> Vgl. U. Eco, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt a.M. 1990, 5. Auflage.
- <sup>15</sup> Vgl. W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1994, 5. Auflage.
- <sup>16</sup> AaO., 63.
- <sup>17</sup> Vgl. aaO., 101-114.
- <sup>18</sup> Eco unterscheidet hier zwischen Interpretation als Suche nach der *intentio auctoris*, der *intentio operis* oder der *intentio lectoris* (ders., *Die Grenzen der Interpretation*, München 1995, 35).
- <sup>19</sup> Vgl. in der Literaturwissenschaft den Ansatz des New Historicism wie er von Stephen Greenblatt u.a. vertreten wird; dazu M. Baßler (Hg.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt a.M. 1995.

- <sup>20</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke I)*, Tübingen 1990, 311.
- <sup>21</sup> *Ebd.*
- <sup>22</sup> Gadamer spricht hier von Wirkungsgeschichte (vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 305-312).
- <sup>23</sup> R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1993, 6. Auflage, 211-235, 227.
- <sup>24</sup> Vgl. J.L. Segundo, *Liberation of Theology*, Maryknoll, New York 1976, 7-9.
- <sup>25</sup> Vgl. L. Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg/Basel/Wien 1986, 209: „Wer also einen Gegenstand versteht, nähert sich ihm immer mit einem Vorverständnis, das von seinem Milieu, seiner Erziehung und dem kulturellen Ambiente, das ihn umgibt, abhängt.“
- <sup>26</sup> Vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (BevTh 96)*, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung hg.v. E. Jüngel, München 1988, 3. Auflage.
- <sup>27</sup> AaO., 16.
- <sup>28</sup> AaO., 28.
- <sup>29</sup> Vgl. Bultmann, *Problem der Hermeneutik*, 226f; ferner ders., *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, in: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze III*, Tübingen 1993, 4. Auflage, 142-150.
- <sup>30</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, 152f.
- <sup>31</sup> AaO., 153.
- <sup>32</sup> *Ebd.*
- <sup>33</sup> Vgl. exemplarisch G. Theißen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8)*, Göttingen 1989. *Die alttestamentliche Wissenschaft stößt hier früher an ihre Grenzen. Der Autor und sein Kontext sind völlig verschmolzen, häufig lassen sich nur noch Mutmaßungen über die historische Verortbarkeit der Texte anstellen.*
- <sup>34</sup> Für die kontextuellen Theologien unterscheide ich eine kulturell-religiöse, eine sozio-ökonomisch und politische und eine ökologische Dimension des jeweiligen Kontextes, die in unterschiedlicher Akzentuierung in den theologischen Texten thematisiert werden (vgl. V. Küster, *Aufbruch der Dritten Welt. Der Weg der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT)*, in: VF 37 (1992) 45-67).
- <sup>35</sup> Die Diskussion um eine innerbiblische Hermeneutik steht noch am Anfang. Inwieweit das Schema von Relevanz- und Identitätskriterium sich hier durchhalten läßt, bleibt im einzelnen zu überprüfen.
- <sup>36</sup> Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 312-316.
- <sup>37</sup> Vgl. K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988; ders., *Meine Hermeneutik im Gespräch mit Hans Weder*, in: EvTh 52 (1992) 309-319.
- <sup>38</sup> H. Gunkel, *Die israelitische Literatur*, Darmstadt 1963 (1925).

- <sup>39</sup> M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966, 5. Auflage.
- <sup>40</sup> R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1979, 9. Auflage (1921).
- <sup>41</sup> Vgl. Dibelius, *Formgeschichte*, 8; Bultmann, *Geschichte*, 4f.
- <sup>42</sup> G. Theißen, *Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung*, in: ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19)*, Tübingen 1983, 2. Auflage, 3-34, 11f.
- <sup>43</sup> Vgl. Iser, *Akt des Lesens*, If.
- <sup>44</sup> Bultmann, *voraussetzungslose Exegese?*, 149.
- <sup>45</sup> C. Mesters, *The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People*, in: *The Challenge of Basic Christian Communities. Papers from the International Ecumenical Congress of Theology, February 20-March 2, 1980, São Paulo, Brazil*, hg.v. S. Torres/J. Eagleson, Maryknoll, New York 1981, 197-210, 202.
- <sup>46</sup> P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT 6)*, Göttingen 1986, 2. Auflage.
- <sup>47</sup> Vgl. H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik (Züricher Grundrisse zur Bibel)*, Zürich 1986; ferner seinen Disput mit K. Berger in: *EvTh 52 (1992) 309-336*.
- <sup>48</sup> Stuhlmacher, *Verstehen*, 30-32.
- <sup>49</sup> Vgl. Segundo, *The Liberation of Theology*, 9.
- <sup>50</sup> Vgl. M. Daly, *The Church and the Second Sex*, Boston 1985, 21.
- <sup>51</sup> R. Radford-Ruether, *Feministische Interpretation: Eine Methode der Korrelation*, in: L.M. Russel (Hg.), *Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung*, München 1989, 131-147.
- <sup>52</sup> Vgl. E. Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988.