

Gott im Alltag

Konkretionen neutestamentlicher Hermeneutik um 1968

Johannes U. Beck

1. Ortsbestimmung

Die Theologie als Rede von Gott ist um das Jahr 1968 nicht mehr selbstverständlich. „Gott! Was ist das für ein Wort!“¹, fängt Ernst Fuchs eine Predigt im Dezember 1969 an. Wenige Jahre später resümiert Johannes Brantschen: „Die Rede von Gott ist in eine Krise geraten – dies steht so fest, dass man sich geradezu scheut, es noch einmal zu sagen.“² Im Umgang mit dieser Krise nimmt er theologisch zwei – freilich idealisierte – gegensätzliche Positionen wahr, nämlich einerseits eine von ihm so bezeichnete Orthodoxie, deren Vertretern es vordringlich um den Erhalt überlieferter Glaubensaussagen zu tun ist, andererseits eine von ihm als Orthopraxis charakterisierte Richtung, deren Vertreter auf die innerweltliche Praxis und also auf die moralischen Implikationen der christlichen Überlieferung fokussieren.³ Beide bilden auf ihre Weise eine Antwort auf die in Westdeutschland und andernorts um 1968 besonders deutlich erfahrbare Auflösung überkommener Ordnungen und klassischer Orientierungsmuster oder mindestens auf die Infragestellung von „Normen und Wertesysteme[n], die früheren Geschlechtern als selbstverständlich gottgewollt galten“⁴. Im Blick auf die neutestamentliche Wissenschaft sind hierfür zwei 1968 veröffentlichte Schriften besonders hervorzuheben, die sich – wenn auch zumindest eine von ihnen nicht explizit als Auseinandersetzung mit einem der beiden Pole verfasst wurde – doch

¹ ERNST FUCHS: Predigt über 1. Johannes 1,1–4, gehalten in Großaspach am 27. Dezember 1969, in: DERS.: Freude an der Predigt, hg. von GERLINDE HÜHN, CHRISTIAN MÖLLER und KRISTLIEB ADLOFF, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 191–193, 191. Vgl. u. a. auch ERNST FUCHS: Glauben und Verstehen (1969), in: DERS.: Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 128–135, 131.

² JOHANNES BAPTIST BRANTSCHEN: Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs, Zürich 1974, S. 19.

³ A. a. O., S. 19 f.

⁴ WALTER KRECK: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, in: Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt, hg. von HANS-JOACHIM GIROCK, Hamburg 1970, S. 121–134, 130. Vgl. auch HANS-JOACHIM GIROCK: Vorbemerkung, in: Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt, hg. von DEMS., Hamburg 1970, S. 7–11, 7 f.

jeweils als Antwort auf die von Brantschen aufgewiesenen Positionen lesen lassen. Sie sind auch deshalb hervorzuheben, weil sie dem Relevanzverlust der neutestamentlichen Wissenschaft, den Peter Stuhlmacher 1971 auf die zunehmende exegetische Spezialisierung und die fehlende hermeneutische Reflexion zurückführt, dadurch begegnen wollen, dass sie um „ein echtes Verständnis der neutestamentlichen Überlieferung“⁵ ringen.

Auf die von Brantschen als Orthodoxie betitelte Strömung, zu der er auch die Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘ zählt, reagiert Ernst Käsemann mit seiner „Streitschrift“ *Der Ruf der Freiheit*, mit der er sich unter Bezug auf Christus kritisch gegen die kirchliche Tradition und gegen die Annahme wendet, Glaube bestünde darin, jeweils zu hören, was man von vornherein hofft und erwartet.⁶ Käsemanns Vorwurf kulminiert dabei darin, in der ausschließlichen Fokussierung auf die eigene Rechtgläubigkeit die konkrete Verstehens- und Handlungssituation zu übergehen und damit die Relevanz des christlichen Glaubens für die Gegenwart zu untergraben.⁷ Demgegenüber ist für ihn „im Gefolge Jesu die Wahrheit nicht ohne die Freiheit“ zu haben, so dass für ihn die gegenwärtige Aufgabe darin besteht, „der anderswo verlorenen, verdeckten, rationierten Freiheit Jesu, in welcher das ganze Evangelium enthalten ist“, durch „Unruhe und Selbstkritik“ den Weg zu bereiten.⁸

Während Käsemanns *Ruf der Freiheit* als konkreter Gegenentwurf auf aktuelle Entwicklungen verstanden werden kann, ist die zweite 1968 veröffentlichte Schrift, Ernst Fuchs' *Marburger Hermeneutik*, eine Zusammenschau seiner theologischen Arbeit insgesamt. Vielleicht lassen sich freilich gerade deshalb in ihr Antworten auf Herausforderungen finden, die von Seiten der von Brantschen sogenannten Orthopraxis aufgeworfen oder der Theologie vorgeworfen werden. Eine derartige Herausforderung ist um 1968 der Umgang mit dem Relevanzverlust Gottes innerhalb zwischenmenschlicher Bezüge, weshalb die Stelle der Rede von Gott zunehmend durch ein „Ja-sagen zum Augenblick und zur Weltveränderung“, „getragen vom Pathos der Diesseitigkeit und des Engagements“⁹ eingenommen wird. Theologie erhält – soll sie nicht selbst dem

⁵ PETER STUHLMACHER: Neues Testament und Hermeneutik – Versuch einer Bestandsaufnahme, in: ZThK 68 (1971), S. 121–161, 121.

⁶ Vgl. ERNST KÄSEMANN: *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, S. 17.25. Käsemann selbst bezeichnet das Buch a. a. O., S. 7, als „eine Streitschrift“, die er „aus der Krankenstube in zwei Wochen aufs Papier geworfen“ habe.

⁷ Vgl. a. a. O., S. 51.

⁸ A. a. O., S. 19.170. Einen solch „revolutionären Zug in Jesu Glauben“ betont ebenso FUCHS: *Glauben*, S. 129. Er sei gleichwohl nicht um seiner selbst willen aufrecht zu erhalten, worauf KÄSEMANN: *Ruf*, S. 23, hinweist. So kann sich letzterer mit der gleichen Polemik, die er 1968 gegen die Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘ richtete, in der fünften Auflage seines Buches 1972 gegen die „jugendlichen Rebellen“ wenden, vgl. ERNST KÄSEMANN: *Der Ruf der Freiheit*, 5., erweiterte Auflage. Endgültige Fassung, Tübingen 1972, S. 8 f.

⁹ BRANTSCHEN: *Zeit*, S. 35.

Relevanzverlust anheimfallen – unter der Leitkategorie der Mitmenschlichkeit in dieser Weise die Funktion der Gesellschaftskritik, die zur kritischen Bewusstseinsbildung anleitet und auf die Durchsetzung von „Freiheit und Gerechtigkeit für alle *in dieser Welt*“¹⁰ zielt. Nicht das Wort, sondern die Tat ist es, an der die Relevanz und die Plausibilität des Christentums gemessen wird.¹¹ Nicht das „Heil des einzelnen“, sondern die „Verantwortung für das Wohl der Vielen“¹² wird zum Maßstab für die Überzeugungskraft der Theologie. Problematisch an dieser Position ist die Tendenz, die Gottesliebe restlos in der Menschenliebe aufgehen zu lassen, Mitmenschlichkeit mithin als Summe der Dogmatik zu verstehen¹³ und dadurch dem Relevanzverlust Gottes so zu begegnen, dass diese fehlende Relevanz anerkannt wird. Für Ernst Fuchs stellt eine solche Tendenz nicht mehr als „eine Affäre“¹⁴ dar, soll Theologie als Rede von Gott überhaupt einen Sinn behalten, obgleich die mit dem „Protest der *Jugend*“ zum Vorschein kommenden Anfragen hermeneutisch für ihn höchste Bedeutung haben.¹⁵ Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bleibt für Fuchs dergestalt Ausgangspunkt der Theologie. Die hermeneutische Aufgabe besteht aber darin, in einer Kultur, in der die Fähigkeit zur Transzendenzerfahrung verloren gegangen zu sein scheint,¹⁶ dieses Verhältnis aufzudecken, nicht so, dass der Alltag die Frage nach Gott begrenzt, sondern so, dass die Theologie als Theologie der Liebe – oder konkreter als Theologie der Freude an Gott¹⁷ – Gott gerade in den alltäglichen Vollzügen entdecken lässt.

In dieser Ausrichtung reagiert Fuchs, der wie Käsemann von Rudolf Bultmann und dessen existentialer Interpretation geprägt ist, mit feinem Gespür auf die Verschiebung der Wahrheitsfrage, die sich spätestens nach 1950 zunehmend abzeichnet. Während bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs die systematisch-intellektuelle Durchdringung die Theologie in Anspruch nahm, bemisst sich die Tragfähigkeit der Theologie nunmehr an der Relevanz ihrer Aussagen

¹⁰ A. a. O., S. 41. Vgl. a. a. O., S. 38.

¹¹ Vgl. KRECK: Freiheit, S. 126, und KLAUS LEFRINGHAUSEN: Seelsorge oder Weltsorge?, in: Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt, hg. von HANS-JOACHIM GIROCK, Hamburg 1970, S. 24–36, 36.

¹² A. a. O., S. 25. Vgl. ferner die Hinweise zur Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala im Sommer 1968 und den dort relevanten Themen a. a. O., S. 29.

¹³ Vgl. BRANTSCHEN: Zeit, S. 42 f., und KÄSEMANN: Ruf, S. 51.

¹⁴ ERNST FUCHS: Marburger Hermeneutik, Tübingen 1968, S. 34.

¹⁵ FUCHS: Glauben, S. 133. Vgl. auch die Notizen bei UWE MAHLERT: Erinnerungen an Ernst Fuchs in Marburg (1961–1971), in: Freude an Gott. Hermeneutische Spätlesung bei Ernst Fuchs, hg. von CHRISTIAN MÖLLER, Waltrop 2003, S. 103–114, 104 f. BRANTSCHEN: Zeit, S. 46, ordnet die Theologie Fuchs deshalb als „Mittelweg“ zwischen „Orthodoxie“ und „Orthopraxis“ ein.

¹⁶ Vgl. dazu BRANTSCHEN: Zeit, S. 75.

¹⁷ Vgl. ERNST FUCHS: Freude an der Liebe als Freude an Gott. Ein Interview mit Ernst Fuchs, in: Freude an Gott. Hermeneutische Spätlesung bei Ernst Fuchs, hg. von CHRISTIAN MÖLLER, Waltrop 2003, S. 341–370, 341–343.

für die Erschließung alltäglicher und gesellschaftlicher Erfahrungen.¹⁸ Dem korreliert die von Fuchs vollzogene Modifikation der theologischen Gewichtung „weg von mir selbst, hin zum Nächsten“¹⁹, die sich etwa darin bemerkbar macht, dass bei Fuchs Selbstverständnis jetzt nicht mehr nur ein Weltverständnis *impliziert*, sondern *als* Weltverständnis geradezu darauf ausgerichtet ist, „ob die andern miteinander auskommen“ und so „unterscheidet zwischen dem, was uns, nicht nur mich, tatsächlich bewegt.“²⁰ Hermeneutisch ist diese Modifikation am deutlichsten wohl darin greifbar, dass sich für Fuchs der Ausgang der Hermeneutik von der „*Fraglichkeit* der Existenz, von welcher Heidegger und Bultmann ausgingen, [...] in das Phänomen der *Sprachlichkeit* der Existenz verwandelt“²¹ hat. Ist fernerhin, wie Stuhlmacher in seiner 1971 vorgetragenen Darstellung der Krise der neutestamentlichen Wissenschaft festhält, das Verstehensproblem genuin für die Relevanz jener Wissenschaft als theologischer Disziplin,²² scheint es angemessen, der von Fuchs entworfenen und praktizierten Rede von Gott, die er als allgemeine Hermeneutik expliziert,²³ im Sinne einer möglichen Antwort auf die um 1968 gesellschaftlich und theologisch aufgeworfenen Herausforderungen weiter nachzugehen.

¹⁸ STUHLMACHER: Neues Testament, S. 144, spricht in diesem Zusammenhang von „gravierende[n] Veränderungen in unserem Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis“. KÄSEMANN: Ruf, S. 20, resümiert: „Nicht dogmatische Wahrheit fehlt uns heute, nicht einmal die Freiheit der westlichen Kirche, sondern die Freiheit der Christenmenschen.“ Gegenüber Bultmann hält er, wie aus einem Brief Bultmanns an Käsemann vom 3.12.1964 hervorgeht, fest, dass „die *Prämissen* unserer Arbeit [...] jetzt andere als in den 20er Jahren“ seien (RUDOLF BULTMANN: Brief an Ernst Käsemann, 3.12.1964, in: UB Tübingen, Nachlass Rudolf Bultmann, Mn 2-2251 [unveröffentl.]). In der fünften Auflage von *Der Ruf der Freiheit* ist für ihn so die „neue Generation“ charakterisiert dadurch, dass sie „unsere Erfahrungen nicht mehr kennt, unser Erbe und die Methoden wie Ergebnisse unserer Arbeit weithin verwirft“ (KÄSEMANN: Ruf, ⁵1972, S. 7 f.).

¹⁹ BRANTSCHEN: Zeit, S. 209. Vgl. auch GIROCK: Vorbemerkung, S. 9.

²⁰ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 20. Vgl. auch ERNST FUCHS: Das Zeitverständnis Jesu, in: DERS.: Zur Frage nach dem historischen Jesus, Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Tübingen (1960) ²1965, S. 304–376, 322.

²¹ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 53.

²² Vgl. STUHLMACHER: Neues Testament, S. 122. Zugleich resümiert Stuhlmacher a. a. O., S. 160, auch im Blick auf die Arbeit von Ernst Fuchs: „Wir haben die neue Hermeneutik, die uns nottut, noch nicht“, weil seines Erachtens in Frage steht, ob ein „existentialer Frageansatz [...] unserer Überlieferung gegenüber hinreicht“ (ebd., Anm. 68).

²³ Demgegenüber ist Käsemanns Schrift *Der Ruf der Freiheit* dezidiert nicht als Hermeneutik konzipiert. Überhaupt gibt Käsemann wenig Aufschluss über die hermeneutischen Vorbedingungen seiner Arbeit, wie auch Bultmann in einem Brief vom 22.7.1957 ihm gegenüber anmerkt: „Und welche Methode liegt Ihrer Interpretation zugrunde? Denn von einer Methode ist jede Interpretation geleitet; man müsste denn blosser Deskription mit Interpretation verwechseln.“ (RUDOLF BULTMANN: Brief an Ernst Käsemann, 22.7.1957, in: UB Tübingen, Nachlass Rudolf Bultmann, Mn 2-2251 [unveröffentl.]) Ernst Fuchs hingegen veröffentlichte bereits 1954 eine Hermeneutik (ERNST FUCHS: Hermeneutik, Bad Cannstatt [1954] ³1963), die er in der *Marburger Hermeneutik* vertieft und weiter expliziert.

2. Gott im Alltag

Wesentlich für die Hermeneutik Ernst Fuchs' und damit für die Möglichkeit des Erfahrens der Relevanz Gottes ist, dass er – durchaus entgegen wissenschaftlicher Konventionen – die Über-Setzung zwischen Gott und Welt als hermeneutische Leistung schon durch die Verwendung der Sprache des alltäglichen Lebens in Gang bringt, Wörter also nicht begrifflich, sondern möglichst in ihrer umgangssprachlichen und das heißt Leben im Alltag erschließenden Bedeutung gebraucht.²⁴ „[D]er Glaube gehört ins Fleisch“, so die These Fuchs', weshalb für ihn „[n]icht Argumente, sondern Begegnungen zählen.“²⁵ Jene Begegnungen alltagsweltlicher Phänomene selbst und nicht die davon schon abstrahierende begriffliche Beschreibung derselben gewährleisten die Entdeckung dessen, was hermeneutisch aufzuzeigen ist.²⁶ Durch dieses Vorgehen, alltäglich vertraute Erfahrungen hermeneutisch fruchtbar zu machen, das Fuchs selbst – da sich solche Erfahrungen zumeist im häuslichen Umfeld abspielen – als Hausfrauenphilosophie beschreibt, versucht er, „die Wahrheit des Lebens inmitten der Lehre“²⁷ aufzuzeigen und zu veranschaulichen, „dass Gott etwas zu tun hat mit dem lebendigen, vollen, prallen Leben.“²⁸ Dergestalt ist die von Fuchs explizierte Theologie konkret, da sie – wenn sie auch den Anschein des Apolitischen hat, insofern sie über den häuslichen Kontext nicht hinauszukommen scheint – es gerade vermeidet, ins Allgemeine auszuweichen und hinter allgemeiner Problematik die Selbstreflexion zu vernachlässigen.²⁹ Das Gegenüber der Fuchs'schen Hermeneutik ist der konkrete Mensch in seinen lebensweltlichen Vollzügen, ausschlaggebend sind die Erfahrungen des Alltags, denen gegenüber das „Theoretische der ‚Wirklichkeit‘“ zur Nebensache wird, weil nicht jene Theorie, sondern das Verhalten in den alltäglichen Bezügen sich selbst anderen verständlich macht.³⁰

²⁴ Vgl. u. a. RIEN HEIJNE: Sprache des Glaubens. Systematische Darstellung der Theologie von Ernst Fuchs, Tübingen 1972, S. 12; BRANTSCHEN: Zeit, S. 137, und HANS WEDER: Auf Evidenz gegründet. Zur Bedeutung des Werkes von Ernst Fuchs für die Neutestamentliche Theologie und die Theologische Hermeneutik, in: ThLZ 129 (2004), Sp. 243–254, 250.

²⁵ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 9.7. Er bezeichnet dergestalt seine Methode als „die phänomenologische“ und versteht darunter „jenes vorbegriffliche Verfahren, daß man von den Dingen so reden will, wie sie an ihnen selbst erscheinen, nämlich begegnen“ (ebd.).

²⁶ Vgl. dazu auch OLIVER PILNEI: Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling, Tübingen 2007, S. 58 f.

²⁷ EBERHARD JÜNGEL: Hausfrauenphilosophie. Für Frau Maria Fuchs, in: Freude an Gott. Hermeneutische Spätlese bei Ernst Fuchs, hg. von CHRISTIAN MÖLLER, Waltrop 2003, S. 137 f., 138.

²⁸ RENATE LINDEMANN: Was ich Ernst Fuchs verdanke, in: Freude an Gott. Hermeneutische Spätlese bei Ernst Fuchs, hg. von CHRISTIAN MÖLLER, Waltrop 2003, S. 139 f., 139.

²⁹ Vgl. FUCHS: Freude, S. 344 f.

³⁰ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 17. Vgl. DERS.: Jesus, Wort und Tat (Vorlesungen zum Neuen Testament 1), Tübingen 1971, S. 129, und ferner auch WEDER: Evidenz, S. 243: „Die intensive Berührung mit der Lebenswelt ist das Geheimnis dieser Hermeneutik; nicht

Die Wirklichkeit, so Fuchs, gehört in den Alltag, und sofern die neutestamentlichen Schriften als wirklichkeiterschließende Texte verstanden werden sollen, gehören jene Text mit dem Leben zusammen, das selbst erschließend dafür sein kann, dass „vielleicht sogar Gott viel näher bei uns [ist], als wir uns einbilden, solange wir uns an traditionellen *Vorstellungen* über Gott orientieren“³¹. Anders gesagt: Wenn die Erschließungskraft des Glaubens darin besteht, damit zu rechnen, dass „sich Gott in die Sprache einmischt“³², dann ist die Wahrheitsfrage der Theologie nur im Kontext des alltäglichen Lebens zu beantworten, das sich dort zeigt, wo der Sprache gefolgt wird, in der Menschen ihre Tage zubringen.³³

In hermeneutischer Perspektive ergibt sich damit in Korrelation dazu, dass sich nach dem zweiten Weltkrieg die Bedeutung der Frage nach Gott zunehmend weniger an dogmatischer Richtigkeit, vielmehr an der lebensweltlich erfahrbaren Relevanz Gottes bemisst, eine Fokussierung der Frage nach der Wahrheit auf die Frage „nach der *Situation* der Wahrheit.“³⁴ Gefragt wird nach der Wahrheit, indem gefragt wird, wo sie erscheint, weil Verstehen dort anfängt, „wo ich das, was ich verstehen soll, vor mich bekomme“³⁵. Für Fuchs ist die „Was-Frage“ unzureichend für die Erschließung dessen, was es hermeneutisch aufzudecken oder zu über-setzen gilt, insofern durch sie die Betroffenheit des Fragenden vom Erfragten weitestgehend unberücksichtigt bleibt. Er expliziert sie deshalb als „Wo-Frage“, die nicht objektivierend erklärt, sondern aufzeigt, wo das Erfragte erscheint, begegnet, bleibt.³⁶ Wahrheit ist nicht zeitlos, sondern erweist sich je in einer hermeneutischen Situation, die sich dadurch auszeichnet, dass sich im eigenen Leben etwas verändert, wenn das Erfragte zur Kenntnis oder eben nicht zur Kenntnis genommen wird, weil sie verdeutlicht, wo das Gefragte ins Leben eingreift.³⁷ In diesem Sinne konkretisiert die „Wo-Frage“ die „Was-Frage“ gerade hinsichtlich des *Zusammenhangs* zwischen Gotteserfahrung und alltäglicher Wirklichkeitserfahrung,³⁸ indem sie einerseits die innerweltlichen Erfahrungen als Erschließungsmöglichkeit Gottes und also als positive Voraussetzung

theologische Termini trifft man hier an, sondern Wörter, die in die Höhen der Hermeneutik verweisen und zugleich in die Tiefen des täglichen Tuns und Erlebens. Ernst Fuchs war, so würde ich sagen, Zeit seines Lebens darum bemüht, die Lebensnähe religiöser Sprache zu explizieren und die erschließende Kraft der Lebenserfahrung für die Sprache des Glaubens fruchtbar zu machen.“

³¹ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 28. Vgl. a. a. O., S. 3.31.

³² A. a. O., S. 10.

³³ Vgl. BRANTSCHEN: Zeit, S. 260 f., der a. a. O., S. 262, resümiert: „[D]ie drei Orte Alltag, Sprache, Liebe ‚durchsiedeln‘ sich gegenseitig zu dem einen hermeneutischen Raum, bilden die eine Situation der Wahrheit.“ Vgl. ferner WEDER: Evidenz, S. 246: „Die Wahrheitsfrage der Theologie ist nur auf der Ebene der Lebenserfahrung zu stellen und zu beantworten.“

³⁴ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 38.

³⁵ FUCHS: Hermeneutik, S. 109. Vgl. DERS.: Marburger Hermeneutik, S. 38.

³⁶ Vgl. FUCHS: Freude, S. 355 f.

³⁷ Vgl. FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 37.

³⁸ Vgl. WEDER: Evidenz, S. 252, und ferner BRANTSCHEN: Zeit, S. 259.

anerkennt, andererseits „unsre Gegenwart mit der Gegenwart Gottes und umgekehrt die Gegenwart Gottes mit unsrer Gegenwart“³⁹ identifiziert. Mit ihr verbindet sich das hermeneutische Prinzip als Ortsangabe der Wahrheit, also des Ortes, an dem Wahrheit begegnen⁴⁰ und darin dem Menschen in der Korrelation der neutestamentlichen Texte und der erfahrenen Wirklichkeit die Rede von Gott in ihrer Relevanz für sein Leben verständlich werden kann. Dieser Ort ist nach Fuchs die Sprache, oder genauer, dieser Ort wird durch die Sprache eingeräumt, indem sie den Platz zuteilt und den Ort zuweist, an dem sich erfahren lässt, „womit wir Gemeinschaft haben, wo wir zu Hause sind, wozu wir sind.“⁴¹

Ist für Fuchs dergestalt die hermeneutische Situation als Frage danach, wo Wahrheit erscheint, konstitutiv für die wechselseitige Über-Setzung der Erfahrungen innerhalb alltäglicher Vollzüge und der Theologie als Rede von Gott, wie sie in den neutestamentlichen Texten zum Ausdruck kommt, hat dies zugleich Auswirkungen auf das Verständnis und die Erschließung jener Texte. So hält er fest: „Wir verbieten uns [...] jene Naivität, welche meint, einen Text zwar historisch erklären zu können, sich aber ungestraft mit historischem Wissen und zuletzt womöglich mit einem *ignoramus* begnügen zu dürfen.“⁴² Vielmehr möchte er sie als Texte verstehen, die das Leben verändern und die als solch lebensverändernde Texte gerade ihre Eigenart und ihre Unabhängigkeit vom Historischen erweisen, ohne dass das Historische aufzugeben wäre.⁴³ Eine Fokussierung auf das Historische nämlich bleibt sowohl den Texten als auch der „Existenzbewegtheit“ dessen, der mit diesen Texten in Berührung kommt, äußerlich, insofern sie sich auf Gegenstände richtet, „die sich als Gegenstände bewähren, weil man sie objektiviert verwahren kann.“⁴⁴ Wenn die neutestamentliche Exegese, wie Stuhlmacher 1971 festhält, hierdurch „aber selbst kaum ein Verständnis ihrer Texte zu erreichen, geschweige denn zu vermitteln vermag“, stellt sich mit ihm umgekehrt die Frage, „ob denn die biblisch-christliche Überlieferung noch frisch und lebensvoll genug ist, um eingebracht zu werden in den gegenwärtig

³⁹ ERNST FUCHS: *Hermeneutik? (1959/60)*, in: DERS.: *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 70–89, 84.

⁴⁰ Vgl. FUCHS: *Hermeneutik*, S. 111.

⁴¹ HEIJNE: *Sprache*, S. 64. Vgl. auch WEDER: *Evidenz*, S. 246: „Die Theologie hat sich um eine Sprache zu bemühen, in der das menschliche Leben so verstanden ist, dass es ein Zuhause finden kann. Nicht mit der Fraglichkeit konfrontiert diese Sprache den Menschen, sondern sie hält ihm einen Platz frei, zum Beispiel einen Platz am Tisch des Herrn, den er einnehmen kann. Nicht zur Entscheidung ruft sie ihn, sondern sie eröffnet einen Raum für unterschiedenes Leben.“

⁴² FUCHS: *Marburger Hermeneutik*, S. 37.

⁴³ Vgl. a. a. O., S. 34.

⁴⁴ FUCHS: *Jesus*, S. 140.139. Vgl. auch die von ANTONIUS H. J. GUNNEWEG: „Tür an Tür“. *Erinnerungen eines Nachbarn*, in: *Freude an Gott. Hermeneutische Spätlese bei Ernst Fuchs*, hg. von CHRISTIAN MÖLLER, Waltrop 2003, S. 141–144, 141 f., beschriebene Anekdote.

anlaufenden Denk- und Entscheidungsprozeß.⁴⁵ Für Fuchs jedenfalls kann die historisch-kritische Auslegung hierauf keine erschöpfende Antwort geben. Denn sie macht doch gerade den Abstand zwischen Text und Gegenwart deutlich, anstatt diesen durch Über-Setzung aufzuheben. Durch die damit einhergehende „Auflösung des Textzusammenhangs in historische *Tatsachen*“ nämlich werde der gegenwärtige Mensch überhaupt nicht mehr im Text vorgefunden, soll die Textwahrheit nicht allein auf ethische Aussagen reduziert werden.⁴⁶ Demgegenüber will Fuchs – auch im Unterschied zu einer Beschränkung der neutestamentlichen Schriften auf eine Typologie guten und gerechten Lebens unter Absehung ihrer theo-logischen Dimension – diese Schriften nicht als Gesetzbuch, sondern als Textbuch verstehen, das nicht durch die Ethik sekundär legitimiert wird,⁴⁷ sondern seine Relevanz aus seiner Gegenwart erschließenden Kraft gewinnt. Die historische Methode ist für Fuchs deshalb „zwar nicht preiszugeben, doch muß sie richtig begrenzt werden. [...] Wir dürfen die historische Methode nicht auslassen, aber wir müssen sie sozusagen durchqueren. Unsere Füße werden naß werden, aber zuletzt werden wir getragen werden.“⁴⁸ Nicht das, was sich historisch als anfänglich Gewesenes darstellt, gibt notwendigerweise Auskunft über das Ursprüngliche. Vielmehr macht mitunter erst die historisch auf zweiter oder dritter Stufe verortbare theologische Interpretation sichtbar, was die Texte nicht nur einst zu sagen hatten, sondern in welcher Weise „sie auch heute noch reden“⁴⁹. Im Umgang mit den Texten ginge es demnach weniger darum, sich um Echtheitskriterien als vielmehr um Wahrheitskriterien zu bemühen, um hierdurch zu einer Interpretation jener Texte als Rede von Gott – oder konkreter als Erschließung der Relevanz Gottes – vorzudringen, deren Bezug zur Gegenwart sich von selbst vermittelt und die dergestalt „jene aktuelle Aneignung [ermöglicht], die der Botschaft entspricht“⁵⁰.

3. Sakramentale Interpretation

Wenn Brantschen für die Zeit um 1968 zwei gegensätzliche theologische Richtungen zum Umgang mit den Herausforderungen gegenwärtigen Selbst- und Weltverständnisses ausmacht, die er als „Orthopraxis“ und „Orthodoxie“ be-

⁴⁵ STUHLMACHER: Neues Testament, S. 122.152.

⁴⁶ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 207.

⁴⁷ Vgl. ERNST FUCHS: Das Doppelgebot der Liebe (1970), in: DERS.: Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 275–282, 276.279.

⁴⁸ FUCHS: Jesus, S. 139 f.

⁴⁹ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 34. Vgl. DERS.: Jesus, S. 129.

⁵⁰ THOMAS RUSTER: Sakramentales Verstehen. Ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen Biser und Ernst Fuchs, Frankfurt a. M. u. a. 1983, S. 93.

zeichnet, so gelingt es nach Fuchs beiden offensichtlich nicht, den neutestamentlichen Schriften in ihrer tatsächlichen Relevanz für die Alltagserfahrung gerecht zu werden. Dies gilt sowohl für die Reduktion der Schriften des Neuen Testaments auf ein Gesetzbuch im Sinne der Satzung gerechter Normen unter dem Leitbild der Mitmenschlichkeit, die den theo-logischen Anspruch der Schriften verfehlt, wie umgekehrt für die „Neigung vieler Christen zu einer konservativen und restaurativen Haltung“ aus „Respekt vor der Heiligen Schrift und den Glaubenszeugnissen der Väter“⁵¹, die den wirklichkeitserschließenden Anspruch jener Texte verfehlt. Wirklichkeit jedoch verändert sich, und insofern die Wirklichkeit, in der der Mensch lebt, stets auch diejenige Wirklichkeit ist, von der er lebt, kommt es wesentlich darauf an, was er aus dieser Wirklichkeit macht⁵² – oder anders: wie er sie versteht. Entscheidendes Bindeglied für Fuchs ist die Sprache, die konstitutiv ist für das gegenseitige Begegnen und Entbehren und sich erst dort zeigt, wo „so gesprochen wird, daß man versteht, was Menschen einander zu sagen haben. Eben deshalb bedarf die konkrete Sprache wie das Verstehen stets der Prüfung am Phänomen des Gemeinschaft stiftenden Einverständnisses.“⁵³ Letzteres versteht sich im Horizont eines Einräumens als das gemeinsame Benennen einer gemeinsamen Heimat, so dass hierin über die Sprache Welt immer schon als gemeinsam Geteilte da ist.⁵⁴ Im Horizont der Auslegung der neutestamentlichen Texte kommt also der Sprache grundlegende Bedeutung als Verstehenshilfe jener geteilten Welt zu, weshalb diese Texte selbst daraufhin zu erschließen sind, wie die darin zugängliche Rede von Gott zum Verständnis alltäglicher Bezüge als Gewährung von Sprachfähigkeit anleitet. In dieser Weise erscheinen sie als hermeneutisches Lehrbuch, das die Sprache des Glaubens lehrt und dazu ermutigt, sie auszuprobieren, „ohne Sprachgebäude zu errichten, die nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben“⁵⁵.

Hermeneutische Besinnung muss vor diesem Hintergrund darauf angelegt sein, den Horizont zu erarbeiten, innerhalb dessen der Text selbst zur Sprache kommt,⁵⁶ und – indem er etwas zu entdecken gibt – betroffen macht, also auf die gemeinsame Welt zurückführt. Innerhalb dieser Umkehrung der hermeneutischen Fragerichtung erweist sich die Erschließungskraft der neutestamentlichen Schriften nicht nur darin, dass sie vom Objekt der Betrachtung zum erschlie-

⁵¹ KRECK: Freiheit, S. 131.

⁵² Vgl. FUCHS: Doppelgebot, S. 281 f.

⁵³ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 240.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., S. 176 f. Vgl. auch DERS.: Hermeneutik, S. 134.

⁵⁵ HEIJNE: Sprache, S. 13. Vgl. PILNEI: Glaube, S. 146, sowie ERNST FUCHS: Freundesbriefe von Ernst Fuchs, hg. von GERHARD EBELING, in: Festschrift für Ernst Fuchs, hg. von GERHARD EBELING, EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 1973, S. 1–66, 48: „Ich bezeichne unsre Hermeneutik als ‚neue‘ Hermeneutik, weil wir nicht mehr nur nach dem Sinn des Textes fragen, sondern nach der mit dem Text selbst gegebenen, hermeneutischen Hilfe.“

⁵⁶ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 203.

ßenden Subjekt werden, sondern vor allem darin, dass der Betroffene in eine Sprache hineingehoben wird, die die ihm bekannte Wirklichkeit in Bewegung bringt, verfremdet⁵⁷ und eben dadurch beantwortet. Nicht das Verstehen des Textes ist damit Zielpunkt des hermeneutischen Vorgangs, sondern die Auslegung der Gegenwart mit Hilfe des Textes, „der uns in den Sprachzusammenhang unserer Existenz einweist“⁵⁸. Ist der hermeneutische Vorgang solchermaßen als Über-Setzung nicht nur des Textes, sondern durch ihn auch des Menschen zu fassen, ist solche Über-Setzung dann gelungen, wenn es gelingt, dass der Mensch in den Text eingelegt und von ihm und der in ihm explizierten Theologie als Rede von Gott hinausgelegt wird.⁵⁹ Entgegen einer Theologie des Paradoxes, die Gott als den ganz Anderen expliziert, käme es hiernach darauf an, solche Rede „so in der Horizontalen zu halten, daß sich unsre Welt unter dem Einfluß dieser Horizontalen ins Vertikale wandelt, gehe es nun aufwärts oder abwärts.“⁶⁰ Die neutestamentlichen Texte zu über-setzen bedeutet dergestalt, mit Hilfe jener Texte die lebensweltlichen Vollzüge als Erfahrungen mit Gott zu erschließen und so dem Text nicht etwas zu leihen, sondern sich vom Text und dessen Reichtum etwas geben zu lassen.⁶¹

Diese Fokussierung auf die alltagserschließende Kraft der neutestamentlichen Texte und ihren Reichtum, der dem Menschen zugutekommt, konkretisiert Fuchs in seinem Spätwerk als „sakramentale Interpretation“⁶². Aus der Wende der hermeneutischen Auslegungsrichtung und der Berücksichtigung der neutestamentlichen Rede von Gott bestimmt sich für ihn die angemessene Entfaltung jener Texte daran, dass sie – sakramentsgleich – empfangen werden. Sie werden aber empfangen und kommen an, wenn sie guttun, konkreter, wenn in ihnen Gott als „Gott für Dich“ zur Sprache kommt.⁶³ Im Sinne des Sakramentalen bezieht die Auslegung dergestalt „den Menschen in Gott mit ein, so daß unweigerlich mit dem Menschen zu tun bekommt, wer Gott begegnet.“⁶⁴ Diese Gottesbegegnung ereignet sich dort, wo es gelingt, die Liebe reden zu hören, weil dort die Sprache, die der Liebe zugehört, als Gabe erfasst wird. Sie knüpft als Zusage

⁵⁷ Vgl. dazu ERNST FUCHS: Das Fest der Verlorenen. Existenziale Interpretation des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, in: DERS.: Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 261–274, 262.

⁵⁸ ERNST FUCHS: Was ist ein Sprachereignis? Ein Brief, in: DERS.: Zur Frage nach dem historischen Jesus, Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Tübingen (1960)²1965, S. 424–430, 429. Vgl. a. a. O., S. 430.

⁵⁹ Vgl. FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 85.

⁶⁰ A. a. O., S. 203. Vgl. auch PILNEI: Glaube, S. 149.

⁶¹ Vgl. FUCHS: Jesus, S. 140.

⁶² A. a. O., S. 142.

⁶³ Vgl. dazu FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 222, und PILNEI: Glaube, S. 149.

⁶⁴ ERNST FUCHS: Gott und Mensch im Text und als Text (1970), in: DERS.: Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge, hg. von EBERHARD GRÖTZINGER, Neukirchen-Vluyn 1979, S. 108–119, 111.

im Unterschied zur Aussage an nichts an, eben weil sie sich ereignet.⁶⁵ Will und kann solche Liebe dem Verstehen der Welt des alltäglichen Lebens als Hilfe beistehen, fördert und fordert die sakramentale Erschließung der Welt durch den Text nicht die Abhängigkeit von der Zeit der Welt als die Zeit, welche ihr vor ihrem Untergang noch vergönnt ist, sondern von der Zeit der Liebe als Gegenwart Gottes.⁶⁶ Sie tut dies durch die Eröffnung der Erfahrung der Freiheit zum Leben und des Rechts auf Leben, indem sie die von den neutestamentlichen Texten hervorgebrachte Rede von Gott als Gabentisch versteht, „der austeilt, satt macht, weil er zur Sprache bringt, worin der *Überfluß* Gottes besteht.“⁶⁷ Mit Hilfe der Texte wird dem Menschen eröffnet, am Reichtum Gottes teilzunehmen und diesen selbstverständlich in Anspruch zu nehmen, weil es Gott ist, der aus seinem Reichtum gibt, indem er seine Nähe zusagt.

Solche Zusage und die daraus entspringende Freiheit gelten gleichwohl nicht nur dem Einzelnen, sondern führen je in eine Gemeinschaft, die von sich selbst absehen und auf den Anderen hinsehen lässt. Denn wo Gott zur Sprache kommt, kommt er nicht als Neutrum zur Sprache, sondern in der Sprache zwischen Ich und Du, die den Anderen und Gott zusagt.⁶⁸ Gerade im Horizont des Wortes der Liebe erhält der Mensch sein Sein so vom Anderen her und erfährt in der Hinwendung zu ihm, in dessen Not und Freude, Gott als den Gott, der gerade in den alltäglichen Vollzügen gegenwärtig ist.⁶⁹ Die in der sakramentalen Interpretation erschlossene Solidarität Gottes mit den Menschen als die Zusage: „Du bist meine Sache!“ führt über die darin zugesagte *Freiheit zum Leben*, die auch dem Anderen gilt, zwangsläufig zu einer Solidarität mit dem Anderen gegen alle Hindernisse und Machtverhältnisse hinaus und hat damit selbst etwas Sozialrevolutionäres.⁷⁰ Das Wort der Liebe als wirklichkeitserschließende Sprache, die die neutestamentlichen Texte eröffnen, ereignet sich als *Sprache* dort, wo dem Anderen Platz eingeräumt, Raum gewährt wird, insofern es zulässt, dass „ein Mensch von sich selbst bei sich selbst *und* für den Nächsten frei wird“⁷¹. Nicht

⁶⁵ Vgl. FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 19.

⁶⁶ Vgl. FUCHS: Gott und Mensch, S. 118 f. Als gegenwärtige Entsprechungen für die Abhängigkeit von der Zeit der Welt nennt Fuchs a. a. O., S. 118, „die Furcht vor einer Atomkatastrophe oder, vielleicht sogar aktueller, die Furcht vor einer Hungerkatastrophe der Menschheit.“

⁶⁷ FUCHS: Jesus, S. 140. Vgl. ferner DERS.: Freude, S. 359. Auch Ernst Käsemann gebraucht in seiner Schrift *Der Ruf der Freiheit* die Metaphorik des Gebens Gottes und Jesu und verbindet damit die Aufgabe, diesem Geben Raum zu geben. Für Käsemann ist solche Gabe dezidiert Freiheit, vgl. KÄSEMANN: Ruf, S. 159.161.

⁶⁸ Vgl. FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 223.

⁶⁹ Vgl. dazu HEIJNE: Sprache, S. 100.

⁷⁰ Vgl. FUCHS: Freude, S. 360 f., sowie DERS.: Die sakramentale Einheit von Wort und Tat (1971), in: DERS.: Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge, hg. von EBERHARD GRÖTZINGER, Neukirchen-Vluyn 1979, S. 120–132, 132.

⁷¹ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 47. Vgl. auch DERS.: Semesterschlusspredigt über 1. Thessalonicher 5,1–11, gehalten am 12. Februar 1969, in: DERS.: Freude an der Predigt,

auf Repräsentation der Liebe und mit ihr auf die Repräsentation Gottes zielt die Rede von Gott, wie sie die sakramentale Interpretation aufzudecken beabsichtigt, sondern auf die Präsentation Gottes in der Welt des alltäglichen Lebens, in der sie gebend zur Verfügung stellt.⁷² Als solche Präsentation bleibt sie riskant, weil sie Gott im alltäglichen Leben des Menschen riskiert.⁷³ Wer sich aber auf dieses Wagnis einlässt, erfährt die Relevanz Gottes gerade dort, wo es gelingt, sich an der Liebe freuen zu können und aus dieser Freude an der Liebe heraus, wie sie im Sakrament als *Feier* vorgezeichnet ist, sich selbst zu verstehen.

Eine Hermeneutik, die die von ihr zu leistende Über-Setzung von Text und Gegenwart aus einem Verständnis der ihr anvertrauten Texte als Gabe ableitet, mündet nach Fuchs dann zwangsläufig auch in der Einsicht, „daß der Text ein Text der Verkündigung werden *muß*“⁷⁴. Denn die solchermaßen verstandene Bewegung der Über-Setzung nötigt die Hermeneutik doch, den Gabecharakter des Textes freizulegen und auf diese Weise „den Text wieder als Text der Verkündigung (Gen. und Dat.) zurück[zul]gewinnen.“⁷⁵ Theologie als Rede von Gott läßt sich auf dem Mittelweg zwischen den von Brantschen unterschiedenen Richtungen „Orthodoxie“ und „Orthopraxis“ nur so bewerkstelligen, dass *zum Menschen* geredet wird, weil nur so Gott mit Hilfe der Texte in den alltäglichen Vollzügen einer sich jeweils verändernden Wirklichkeit entdeckt und für den Menschen erfahrbar werden kann. Ist es der Text, der die Existenz erhellt und sie als Hermeneuticum im Horizont des Wortes der Liebe erschließt, muss die Exegese nicht nur immer weitergetrieben werden, sondern endet jede Exegese auch stets erst mit der Verkündigung, ohne die die Texte trotz Exegese erstarren würden.⁷⁶ Erst in der Verkündigung nämlich kommt die Theologie als Rede von Gott zu ihrem Ziel, die sakramentale Dimension der Texte im Sinne der aus dem Überfluss Gottes entspringenden Teilgabe an der Liebe und der Freude an Gott nicht

hg. von GERLINDE HÜHN, CHRISTIAN MÖLLER und KRISTLIEB ADLOFF, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 183–186, 184: „Da gibt es keine Zäune mehr, weil Freiheit herrscht. *Christen sind keine Diebe*. Sie leben vom Geben, wie jene Kollekte zeigt, die Paulus für die ersten Christen einsammelte.“

⁷² Vgl. FUCHS: Freude, S. 370.

⁷³ Dieses Risiko ist insofern gegenläufig zu der Tendenz, durch die Begrenzung der Zuständigkeit von Kirche und Theologie auf Heilsvermittlung und Eschatologie selbige auf Abstand zu halten.

⁷⁴ FUCHS: Jesus, S. 140. Vgl. auch DERS.: Übersetzung und Verkündigung. Hermeneutisches Korreferat (1960), in: DERS.: Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 321–339, 337: „Ist nun das in der Verkündigung lebendige Wort des Glaubens als die *Gabe* verstanden, mit welcher sich uns die Liebe zuspricht, so haben wir endlich ein Übersetzung und Verkündigung zusammenfassendes hermeneutisches Prinzip gefunden.“

⁷⁵ FUCHS: Jesus, S. 140.

⁷⁶ Vgl. FUCHS: Sprachereignis, S. 430. Fuchs hält fest: „Der Ausleger bewegt sich ja in der theologischen Exegese *zwischen* dem Text und der *Predigt*. Sein Geschäft besteht darin, ein Hören und Sagen *vorzubereiten*. Gäbe es die Predigt nicht, so würden ihre Texte freilich trotzdem erstarren“ (DERS.: Marburger Hermeneutik, S. 205).

nur zu erklären, sondern selbst zu entdecken zu geben.⁷⁷ Nur so bleibt auch der Glaube, der sich selbst aus dem Wort der Verkündigung als Sprache speist, davor behütet, „daß er aus dem Geschehen, dem er sich verdankt, dadurch herausfällt, daß er Bescheid weiß.“⁷⁸

Wenn sich ferner mit Hilfe der Texte als Gabe Gott im Alltag entdecken lässt und sie jenen Alltag solchermaßen erschließen, ist der Text in seinem Gabecharakter erst dort verstanden, wo jenes Erschlossensein selbst zur Sprache gebracht, also in den Sprachraum zwischen Ich und Du eingebracht wird.⁷⁹ Die Verkündigung fügt dergestalt ihrem Text nicht erst Aktualität hinzu, sondern gibt vielmehr mit Hilfe des Textes Anteil an Gottes Gegenwart im Alltag. Verkündigt wird dabei nicht mehr, aber auch nicht weniger als das Ja der Zusage Gottes in der Liebe, von dem die Sprache in ihrem eigensten Grunde lebt, wenn sie „gewährt“, so dass Sprache uranfänglich Sprache Gottes wäre, die im Ja als Wort aller Wörter kulminiert.⁸⁰ Bietet solches Ja als Grundzug der Sprache dann nicht gerade die Möglichkeit, die Rede von der Rechtfertigung in Zeiten, in denen nicht nur Gott selbst, sondern mit ihm auch die Rede von Gott ihre Relevanz verloren hat, kommunikel zu machen? Denn wenn die Liebe dem Menschen Raum gewährt, an dem er sein kann, entspricht sie doch gerade seinem elementaren Grundbedürfnis des Angenommenseins, indem sie dem Menschen das Recht auf Leben zusagt und Freiheit zum Leben eröffnet.⁸¹ Sie sagt ihm aber zugleich Gemeinschaft zu, weil das Ja der Sprache nicht abstrakt bleibt, sondern als Gesprochenes sagt: „Ich bin für dich“ und darin und dem zuvor: „Ich bin bei dir“.⁸² Glaube wäre dann nicht mehr und nicht weniger, als die Zusage „Gott sagt sich selber zu!“ „verkündigt zu bekommen und sich an ihr zu freuen.“⁸³

⁷⁷ Vgl. ERNST FUCHS: Was hat die christliche Verkündigung zu sagen?, in: DERS.: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze Bd. 3, Tübingen 1965, S. 416–432, 419: Die „ganze Theologie ist ihrerseits um der Verkündigung willen Theologie, oder sie ist keinen Pfifferling wert.“

⁷⁸ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 91.

⁷⁹ Vgl. dazu HEIJNE: Sprache, S. 23.

⁸⁰ Vgl. ERNST FUCHS: Das Christusverständnis bei Paulus und im Johannesevangelium (1963), in: DERS.: Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 305–320, 315, und DERS.: Sprachereignis, S. 428.

⁸¹ Für FUCHS: Glauben, S. 133 f., lässt sich das auch am „Protest der Jugend“ zeigen, die doch die Frage offenlege, „ob ich *als* ich selber zum Wagnis legitimiert *bin*.“ Solche Legitimation erwächst nach Fuchs aus reinem Glauben. „Reiner Glaube wagt eine Existenz, die *niemand* fallenläßt! Nur so kann ich glauben, daß ich selbst nicht fallen gelassen werde.“ Vgl. dazu auch BRANTSCHEN: Zeit, S. 71 f., der von der Eskalation der Liebe spricht: „In diese unfanatische, aber letztlich einzig wirklich freimachende Revolution kann der Mensch sich erst dann richtig einlassen, wenn er glaubt, daß er selbst unendlich bejaht ist, d. h. angenommen von Gott.“

⁸² Vgl. FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 198.

⁸³ A. a. O., S. 223.

4. Ertrag

Die hermeneutische Aufgabe besteht nach Ernst Fuchs seit alters in der Wahrheitsfindung durch Erzählung, Übersetzung und verstehende Auslegung.⁸⁴ Soll etwas über-Setzt werden, so impliziert dies zwei Pole oder Seiten, die aufeinander bezogen, zueinander gebracht, in ein Verhältnis zu einander gestellt werden sollen. Im Blick auf die Hermeneutik neutestamentlicher Schriften bilden diese beiden Seiten die Texte in ihrer Relevanz für die Gegenwart und die Gegenwart in ihrer Relevanz für die Texte. Über-Setzt wird dabei der Text im Licht des Lebens im Alltag, vor allem aber das alltägliche Leben im Licht des Textes, mit dem Ziel, jene Welt des alltäglichen Lebens überzusetzen an den von den Texten und ihrer Rede von Gott eröffneten Raum und damit in die Situation der Entdeckung Gottes in den Vollzügen des Alltags. Wird der Text in dieser Weise dezidiert als Sprach- und Verstehenshilfe innerhalb alltäglicher Vollzüge in Anspruch genommen, wird er am ehesten dort etwas zu entdecken geben können, wo Menschen im Sprachraum zwischen Ich und Du jene Vollzüge teilen. Praktisch-theologisch hätte das zur Konsequenz, dass mindestens in Zeiten der Fraglichkeit der Relevanz einer Rede von Gott der Ort solcher Über-Setzung nur sehr bedingt der Gottesdienst ist, relevante Verkündigung sich vielmehr im Alltag als Ort gelebten Miteinanders und gegenseitiger Gewährung zu bewähren und zu entfalten hat.

Als Mittelweg zwischen den von Brantschen so bezeichneten Richtungen Orthodoxie und Orthopraxis, die je auf ihre Weise auf die Herausforderungen um 1968 antworten, und im Unterschied zu diesen nimmt die Fuchs'sche Hermeneutik sich tatsächlich der Aufgabe an, Theologie als Rede von Gott und gelebte Wirklichkeit zu über-Setzen und eröffnet damit die Möglichkeit, die Relevanz dieser Rede im Alltag und hierin die Tiefenstruktur des Alltags entdecken zu können. Wenn der „Protest der Jugend“ sich von Erbe und Tradition der Vätergeneration distanziert und deren Erschließungskategorien in Frage stellt,⁸⁵ kann diese Tiefenstruktur erhellend dafür sein, die Frage nach der *eigenen* Grundlage zu heben und zu klären, ob die Haltung des Protests und die Forderung nach veränderten Weltstrukturen nicht selbst Gefahr läuft, zu einem Dogma erhoben zu werden und als gesicherte Position eben in jenem Abstand zu verbleiben, den es hermeneutisch zu überwinden gilt. Politische Relevanz kann als Ausweichen ins Allgemeine grundlegende Fragen überspielen, wodurch die Konkretionen gelebter Existenz und deren Legitimation in einer Schwebelage verbleiben, die im Extremfall in Utopie oder Resignation mündet.⁸⁶ Demgegenüber ist die Hermeneutik Fuchs' darum bemüht, mit Hilfe der neutestamentlichen Texte das Wagnis un-

⁸⁴ Vgl. a. a. O., S. 30.

⁸⁵ Vgl. FUCHS: Jesus, S. 48, und KÄSEMANN: Ruf, S. 7 f.

⁸⁶ Vgl. dazu FUCHS: Glauben, S. 134.

bedingten Angenommenseins als die entscheidende Grundlage zu explizieren, die als Zusage des Wortes der Liebe den Einzelnen verändert und für Andere öffnet. Angesprochen von jener Zusage lebt der Mensch nicht allererst im Wandel von Weltstrukturen, sondern im Wandel seiner selbst, von einer Erneuerung in ihm selbst. Die Möglichkeit, die Notwendigkeit solcher Erneuerung einzusehen und sich gegenüber den eigenen Fehlern wach zu halten, eröffnet die Liebe als diejenige, die zu vergeben im Stande ist.⁸⁷ Sie weist den Menschen an die Erfahrungen des Alltags, die überraschen können, eben weil sie den Menschen gerade in einer nicht allezeit konkret erschlossenen, sondern zugleich entzogenen Wirklichkeit *treffen*, also ihm entgegenkommen.⁸⁸

Hermeneutisch gewichtiger scheint fast jedoch die Frage, wie es gelingen kann, dem Relevanzverlust der Theologie als Rede von Gott zu begegnen, wenn solche Rede an der konkreten Existenz vorbeizuzielen scheint, weil innerweltliche Erschließungskategorien an die traditionelle Stelle des Glaubens treten. Nach Fuchs jedenfalls wäre die Tiefenstruktur, die Hermeneutik aufzudecken vermag, nicht hinreichend bedacht, wenn der Rekurs auf rationalisierende oder technisierende Wissenschaften wie etwa Psychologie oder Sozialstudien – die vermeintlich näher und greifbarer als Theologie alltägliche Vollzüge beleuchten – diese Relevanz wiedergewinnen oder überhaupt erst herstellen soll.⁸⁹ Denn warum sollten „die psychotherapeutischen, ökologischen, sozialtechnischen und sonstigen Rezepte zur Weltverbesserung“ auch noch von Theologen gesagt werden, wenn sie einerseits „aus erster Hand von kompetenteren Leuten“ zu haben sind⁹⁰ und andererseits jene Theologen mehr als nur ihresgleichen zu erreichen beabsichtigen? Vielmehr, so Fuchs, können „[i]nnerweltliche Aufgaben [...] den Inhalt des *Glaubens* weder anzeigen noch ersetzen.“⁹¹ Es bedarf der – mitunter schwierigeren – hermeneutischen Leistung der Über-Setzung im bleibenden Austausch von Text und Gegenwart, um die Frage nicht unbeantwortet zu lassen, was Theologie „denn zu den Lebensproblemen unserer Zeit überhaupt noch beitragen könne.“⁹² Eine Hermeneutik, der es darum zu tun ist, mit Hilfe der biblischen Texte Gegenwart so zu erschließen, dass Gott im Alltag entdeckt wer-

⁸⁷ Vgl. FUCHS: Semesterschlußpredigt, S. 185 f.

⁸⁸ Vgl. FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 87.

⁸⁹ Vgl. FUCHS: Freude, S. 354: „Der Grundfehler ist nur, daß man meint, man solle jemand durchs Bewußtsein, durch Identitätsfunktionen, zum Herrn über seine Existenz machen. Gerade das ist einfach nicht durchführbar. [...] Man muß natürlich unterscheiden: Es gibt pathologische Zustände, wo kein anderes Verfahren übrigbleibt. Aber wir sind jetzt nicht im medizinischen Bereich, sondern wir reden von der Sprache an sich, also von Begegnungen.“

⁹⁰ BRANTSCHEN: Zeit, S. 44.

⁹¹ FUCHS: Marburger Hermeneutik, S. 223.

⁹² STUHLMACHER: Neues Testament, S. 161. Insofern bemisst sich die Relevanz der Theologie tatsächlich grundlegend an ihrer Fähigkeit zur hermeneutischen Reflexion (vgl. a. a. O., S. 122, dort bezogen auf die neutestamentliche Wissenschaft).

den kann, hält an einer Rede von Gott fest, die etwas zu sagen hat, was sich jenseits solcher Rede nicht sagen lässt. Mit der Umkehr der hermeneutischen Frage- richtung eröffnet Fuchs dabei die Möglichkeit einer Hermeneutik der Praxis, die zum Verstehen der alltäglichen Vollzüge anleitet, indem sie sie im Horizont des in den neutestamentlichen Texten zur Sprache gebrachten, von Gott zuge- sprochenen Ja als Erfahrung des Angenommenseins erschließt und jene Texte solchermaßen als Verstehenshilfe in Anspruch nimmt. Er hält damit an der Re- levanz dieser Texte fest, die jedoch nicht aus der Autorität der Tradition, sondern aus dem durch die Texte ermöglichten Verstehens- und Sprachgewinn erwächst.

Literatur

- BRANTSCHEN, JOHANNES BAPTIST: *Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theo- logie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs*, Zürich 1974
- BULTMANN, RUDOLF: *Brief an Ernst Käsemann*, 22.7.1957, in: UB Tübingen, Nachlass Rudolf Bultmann, Mn 2–2251 (unveröffentl.)
- BULTMANN, RUDOLF: *Brief an Ernst Käsemann*, 3.12.1964, in: UB Tübingen, Nachlass Rudolf Bultmann, Mn 2–2251 (unveröffentl.)
- FUCHS, ERNST: *Das Christusverständnis bei Paulus und im Johannesevangelium* (1963), in: DERS.: *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 305–320
- FUCHS, ERNST: *Das Doppelgebot der Liebe* (1970), in: DERS.: *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 275–282
- FUCHS, ERNST: *Das Fest der Verlorenen. Existenziale Interpretation des Gleichnisses vom verlorenen Sohn*, in: DERS.: *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 261–274
- FUCHS, ERNST: *Das Zeitverständnis Jesu*, in: DERS.: *Zur Frage nach dem historischen Je- sus. Gesammelte Aufsätze Bd. 2*, Tübingen (1960) ²1965, S. 304–376
- FUCHS, ERNST: *Die sakramentale Einheit von Wort und Tat* (1971), in: DERS.: *Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge*, hg. von EBERHARD GRÖTZINGER, Neukir- chen-Vluyn 1979, S. 120–132
- FUCHS, ERNST: *Freude an der Liebe als Freude an Gott. Ein Interview mit Ernst Fuchs*, in: *Freude an Gott. Hermeneutische Spätlese bei Ernst Fuchs*, hg. von CHRISTIAN MÖL- LER, Waltrop 2003, S. 341–370
- FUCHS, ERNST: *Freundesbriefe von Ernst Fuchs*, hg. von GERHARD EBELING, in: *Fest- schrift für Ernst Fuchs*, hg. von GERHARD EBELING, EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 1973, S. 1–66
- FUCHS, ERNST: *Glauben und Verstehen* (1969), in: DERS.: *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 128–135
- FUCHS, ERNST: *Gott und Mensch im Text und als Text* (1970), in: DERS.: *Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge*, hg. von EBERHARD GRÖTZINGER, Neukirchen- Vluyn 1979, S. 108–119
- FUCHS, ERNST: *Hermeneutik*, Bad Cannstatt (1954) ³1963
- FUCHS, ERNST: *Hermeneutik? (1959/60)*, in: DERS.: *Lesebuch. Ausgewählte Texte*, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 70–89

- FUCHS, ERNST: Jesus, Wort und Tat (Vorlesungen zum Neuen Testament 1), Tübingen 1971
- FUCHS, ERNST: Marburger Hermeneutik, Tübingen 1968
- FUCHS, ERNST: Predigt über 1. Johannes 1,1–4, gehalten in Großaspach am 27. Dezember 1969, in: DERS.: Freude an der Predigt, hg. von GERLINDE HÜHN, CHRISTIAN MÖLLER und KRISTLIEB ADLOFF, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 191–193
- FUCHS, ERNST: Semesterschlusspredigt über 1. Thessalonicher 5,1–11, gehalten am 12. Februar 1969, in: DERS.: Freude an der Predigt, hg. von GERLINDE HÜHN, CHRISTIAN MÖLLER und KRISTLIEB ADLOFF, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 183–186
- FUCHS, ERNST: Übersetzung und Verkündigung. Hermeneutisches Korreferat (1960), in: DERS.: Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. von EBERHARD JÜNGEL und GERD SCHUNACK, Tübingen 2003, S. 321–339
- FUCHS, ERNST: Was hat die christliche Verkündigung zu sagen?, in: DERS.: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze Bd. 3, Tübingen 1965, S. 416–432
- FUCHS, ERNST: Was ist ein Sprachereignis? Ein Brief, in: DERS.: Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Tübingen (1960) ²1965, S. 424–430
- GIROCK, HANS-JOACHIM: Vorbemerkung, in: Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt, hg. von DEMS., Hamburg 1970, S. 7–11
- GUNNEWEG, ANTONIUS H. J.: „Tür an Tür“. Erinnerungen eines Nachbarn, in: Freude an Gott. Hermeneutische Spätlese bei Ernst Fuchs, hg. von CHRISTIAN MÖLLER, Waltrop 2003, S. 141–144
- HEIJNE, RIEN: Sprache des Glaubens. Systematische Darstellung der Theologie von Ernst Fuchs, Tübingen 1972
- JÜNGEL, EBERHARD: Hausfrauenphilosophie. Für Frau Maria Fuchs, in: Freude an Gott. Hermeneutische Spätlese bei Ernst Fuchs, hg. von CHRISTIAN MÖLLER, Waltrop 2003, S. 137–138
- KÄSEMANN, ERNST: Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968. 5., erweiterte Auflage. Endgültige Fassung, Tübingen 1972
- KRECK, WALTER: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, in: Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt, hg. von HANS-JOACHIM GIROCK, Hamburg 1970, S. 121–134
- LEFRINGHAUSEN, KLAUS: Seelsorge oder Weltsorge?, in: Maßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt, hg. von HANS-JOACHIM GIROCK, Hamburg 1970, S. 24–36
- LINDEMANN, RENATE: Was ich Ernst Fuchs verdanke, in: Freude an Gott. Hermeneutische Spätlese bei Ernst Fuchs, hg. von CHRISTIAN MÖLLER, Waltrop 2003, S. 139–140
- MAHLERT, UWE: Erinnerungen an Ernst Fuchs in Marburg (1961–1971), in: Freude an Gott. Hermeneutische Spätlese bei Ernst Fuchs, hg. von CHRISTIAN MÖLLER, Waltrop 2003, S. 103–114
- PILNEI, OLIVER: Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling, Tübingen 2007
- RUSTER, THOMAS: Sakramentales Verstehen. Ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen Biser und Ernst Fuchs, Frankfurt a. M. u. a. 1983
- STUHLMACHER, PETER: Neues Testament und Hermeneutik – Versuch einer Bestandsaufnahme, in: ZThK 68 (1971), S. 121–161

WEDER, HANS: Auf Evidenz gegründet. Zur Bedeutung des Werkes von Ernst Fuchs für die Neutestamentliche Theologie und die Theologische Hermeneutik, in: ThLZ 129 (2004), Sp. 243–254