

Gemeinsam unter dem Wort Gottes

Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft der Schrift

1. DIE KIRCHE – EINE INTERPRETATIONSGEMEINSCHAFT?

In theologischen Texten der letzten Jahre ist häufig zu lesen, dass die Kirche eine Auslegungs- oder Interpretationsgemeinschaft sei. Auf einen ersten Blick hat eine solche Aussage eine unmittelbare Evidenz, denn die Kirche ist in der Tat eine Gemeinschaft, die sich auf einen zentralen Text – die Bibel – bezieht und in deren Leben die Auslegung und Aneignung dieses Textes eine zentrale Rolle spielt. Dieses Charakteristikum teilt die christliche Kirche mit einer ganzen Reihe von anderen Religionen, die sich ebenfalls von ihrem Bezug auf einen sie fundierenden Text her begreifen.¹ Nicht nur Religionen sind aber als Interpretationsgemeinschaften zu verstehen, dasselbe gilt für Kulturen, in denen wichtige Texte der Tradition weitergereicht und lebendig gehalten werden. Ja, auch das legislative, exekutive und judikative Handeln von Staaten kann als fortlaufende Interpretation ihrer Verfassungs- und Gesetzestexte verstanden werden. Auslegungsgemeinschaften in einem engeren Sinne sind etwa wissenschaftliche *communities*, welche Texte der Literatur gemäss geteilten interpretatorischen Standards aufschlüsseln. Allgemein formuliert ist eine Interpretationsgemeinschaft eine Gemeinschaft, in welcher bestimmte Texte gemeinsam ausgelegt werden.

In diesem allgemeinen soziologischen Sinne ist die Kirche selbstverständlich eine Interpretationsgemeinschaft. Die unproblematische Selbstverständlichkeit löst sich allerdings schnell auf, wenn man den Begriff der Interpretationsgemeinschaft etwas genauer unter die Lupe nimmt. Es wird dann nämlich bald klar, dass mit dem Begriff eine Reihe von Implikationen zum Verständnis von Text und Interpretation verbunden sind, die theologisch von erheblicher Tragweite sind. Was damit gemeint ist, sei an der Arbeit jenes Autors gezeigt, der den Begriff der Interpretationsgemeinschaft in die ästhetische und hermeneutische Diskussion eingeführt hat, am amerikanischen Literaturtheoretiker Stanley Fish. In der Einführung zu seiner Aufsatzsammlung

¹ Zum unterschiedlichen Stellenwert von heiligen Schriften in verschiedenen Religionen vgl. Udo Tworuschka, Vom Umgang mit Heiligen Schriften, in: ders. (Hg.), Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000, 1–28.

«Is There a Text in This Class?»² blickt Fish auf die Entwicklung seiner Position in den 70er Jahren zurück.³ Zu Beginn der Dekade startete er mit der Frage, ob der Leser oder der Text die Quelle der Bedeutung (eines literarischen Texts) seien⁴, und er beantwortete sie mit Hilfe eines leserorientierten Ansatzes, welcher besagte: Die Bedeutung ist nicht eine Eigenschaft eines Textes, vielmehr entsteht sie erst «in einer dynamischen Beziehung mit den Erwartungen, Projektionen, Schlüssen, Urteilen und Annahmen des Lesers».⁵ Freilich setzte Fish sich mit dieser Auffassung dem Vorwurf aus, es gebe damit so viele Deutungen eines Textes wie Lesende und man könne deshalb nichts mehr über einen Text aussagen, das von generellem Interesse sei. Oder anders gesagt: Das Resultat eines solchen Lektüremodells sei ein solipsistischer Subjektivismus. Um diesem Vorwurf zu begegnen, unterschied Fish in einem weiteren Schritt eine allgemeine, von Differenzen in Bildung und Kultur unabhängige Erfahrung von Texten von einer zweiten, individuell geprägten Auslegungsebene. Die Methode der Interpretation musste auf diesem Hintergrund darin bestehen, dass die Lesenden sich möglichst von allen persönlichen Anteilen der Lektüre befreien, «so dass nichts mehr zwischen ihnen und der Ausübung der Kontrolle durch den Text stehen würde».⁶ Stanley Fish gibt zu, dass damit der Text wieder eine bedeutungsbestimmende Funktion erhält – und dass er offenbar zu dieser Zeit unbewusst eine Doppelstrategie verfolgte, bei welcher einerseits der Leser, andererseits der Text für das Zustandekommen der Bedeutung verantwortlich gemacht wurden. Im Rückblick wurde ihm klar:

«Die Symmetrie zwischen meiner Position bezüglich des Textes und meiner Position bezüglich des Selbst spiegelt meine sich durchhaltende Annahme [...], dass Text und Leser unabhängige und konkurrierende Entitäten sind, deren Einfluss- und Verantwortungssphären definiert und kontrolliert werden müssen.»⁷

Um diese Spannung aufzulösen, entschied sich Fish in einem dritten Schritt, auf die Annahme zweier mehr oder weniger distinkter Grössen Text und Leser zu verzichten und stattdessen festzuhalten: «Text und Leser fallen zu-

2 Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities, Cambridge/London 1980.

3 Für eine kritische Darstellung von Fish vgl. auch Moisés Mayordomo Marín, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2 (FRLANT 180), Göttingen 1998, 103–120.

4 «Ist der Leser oder der Text die Quelle der Bedeutung?» (Fish, Is There a Text [Anm. 2], 1. Übersetzung hier und im folgenden MZ).

5 Fish, Is There a Text (Anm. 2), 2.

6 Fish, Is There a Text (Anm. 2), 7.

7 Fish, Is There a Text (Anm. 2), 12.

sammen.»⁸ Texte als unabhängige Entitäten existieren gemäss dieser modifizierten Konzeption endgültig nicht mehr, Texte als Bedeutungsträger erwachsen erst aus interpretierenden Aktivitäten von Lesenden. Das Entstehen von Bedeutung muss man sich demnach folgendermassen vorstellen:

«Interpretative Strategien werden nicht erst nach dem Lesen eingesetzt; sie sind die Gestalt des Lesens, und weil sie die Gestalt des Lesens sind, geben sie den Texten ihre Gestalt. So machen sie die Texte eher, als sich, wie man normalerweise annimmt, aus ihnen zu ergeben.»⁹

Natürlich fragt man sich sofort, worin genau der Unterschied zur ersten, streng leserorientierten Position zu Beginn der 70er Jahre bestehen soll – in beiden Fällen ist die Konstitution von Bedeutung wieder ganz aufseiten der Lesenden angesiedelt. Das bestätigt Fish selbst, wenn er schreibt: «An diesem Punkt beginnt der Text als Zentrum der Autorität verdrängt zu werden zugunsten des Lesers, dessen interpretative Strategien ihn machen.»¹⁰ Die Wortwahl ist aufschlussreich: In einem leserorientierten Textmodell *machen* die Lesenden die Bedeutung. Die Bedeutung eines Textes ist eine Konstruktion derer, die ihn lesen.

An dieser Stelle bringt Stanley Fish – und darin besteht die Differenz seiner neuen zur ursprünglichen Position – den Begriff der *interpretive community*, der Interpretationsgemeinschaft, ins Spiel.¹¹ Denn, so sein Argument, die subjektivistische Deutung des leserorientierten Modells unterstellt fälschlicherweise, dass die Lesenden ihre Interpretationsstrategien als unabhängige Individuen hätten. Der unabhängige Leser ist aber eine Fiktion; seine Interpretationsstrategien «gehen nicht von ihm aus, sondern von der Interpretationsgemeinschaft, zu der er gehört; sie sind demnach Gemeinschaftseigentum, und insofern als sie die Operationen seines Bewusstseins gleichermassen ermöglichen wie begrenzen, ist er es auch».¹² Mit dem Begriff der Interpretationsgemeinschaft gewinnt Fish eine Kategorie, mit deren Hilfe er übereinstimmende Interpretationen von Texten erklären kann, ohne dabei auf bestimmte Eigenschaften des Textes rekurrieren zu müssen. Übereinstimmung bei der Lektüre verweist nun nicht mehr auf *einen* Gegenstand, der den vielen Lektüren vorausliegt, sondern auf geteilte Prämissen, welche die Interpretationen der verschiedenen Lesenden in gleicher Weise steuern.

Trotz dieser wichtigen Differenzierung muss man nochmals die Frage stellen, ob damit die grundsätzliche Problematik des leserorientierten Ansatz-

⁸ Ebd.

⁹ Fish, *Is There a Text* (Anm. 2), 13.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Zuerst in «*Interpreting the Variorum*» (1973/75), a.a.O., 147–173.

¹² Fish, *Is There a Text* (Anm. 2), 14

zes behoben sei. Mit dem Begriff der Interpretationsgemeinschaft begegnet Fish zugegebenermaßen dem Solipsismusvorwurf, die Tatsache, dass die Bedeutung des Textes von den Lesenden bestimmt wird, bleibt aber unangestastet. Das Subjekt der Bedeutungskonstitution ist zwar nicht mehr der oder die einzelne Lesende, wohl aber die Interpretationsgemeinschaft. Die Interpretationsgemeinschaft *setzt* die Bedeutung eines Textes.

Die theologische Brisanz dieser Feststellung liegt auf der Hand: Wenn man die Kirche als Interpretationsgemeinschaft bezeichnet, heisst dies folglich, dass diese Kirche die Bedeutung der biblischen Texte selbst konstituiert? Dass die Bedeutung biblischer Texte das Produkt kirchlicher Interpretationstätigkeit ist? Wie lässt sich aber unter solchen Bedingungen noch von der Massgeblichkeit der Bibel in der Kirche sprechen? Fällt unter diesen Voraussetzungen die Bibel als eigentliches Gegenüber der Kirche nicht aus – als ein Gegenüber, das sie auch zu korrigieren vermag? Hat damit die Bibel aber nicht aufgehört, in einem strengen Sinne Norm der Kirche zu sein? Jedenfalls ist offensichtlich, dass der Begriff der Interpretations- oder Auslegungsgemeinschaft nicht unbesehen in die Theologie übernommen werden kann. Der Begriff «Interpretationsgemeinschaft» trägt mindestens in bestimmten Diskurszusammenhängen Bedeutungen mit sich, die ihn für ein theologisches Verständnis des biblischen Textes sehr problematisch machen. Wenn er im Kontext biblischer Hermeneutik Verwendung finden soll, dann mit Sicherheit nur in einem stark qualifizierten Sinne.

2. DIE KIRCHE ALS INTERPRETATIONSGEMEINSCHAFT: KONFESSIONELLE ZUGÄNGE

Lange vor Stanley Fish war freilich in den christlichen Kirchen die Frage des Verhältnisses von biblischem Text und auslegender Gemeinschaft ein Thema. Die notwendige Zuordnung von Heiliger Schrift und Kirche als Ort ihrer Auslegung und Aneignung ist in der neueren Theologie bewusst und im Grundsatz zwischen den Konfessionen heute unbestritten.¹³ Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland etwa erzielte 1992 Einigkeit darüber, dass «ein adäquater Schriftgebrauch nur in der Kommunikations- und Verantwortungsgemeinschaft der Kirche in der

¹³ Hubert Kirchner, *Wort Gottes, Schrift und Tradition* (Ökumenische Studienhefte 9), Göttingen 1998, bes. 147–152. Die Parallelität der Positionen von Fish und der katholischen Kirche stellt auch Stanley Hauerwas fest, allerdings ohne sichtbares Bewusstsein der auf beiden Seiten vorhandenen Probleme; vgl. *Unleashing the Scriptures. Freeing the Bible from Captivity to America*, Nashville 1993, 29–38.

Einheit des Geistes Christi möglich ist».¹⁴ Das Wort Gottes, wie es sich durch die Schrift vermittelt, zielt darauf, von Menschen angenommen und gemeinschaftlich bezeugt und gelebt zu werden. «Der Gehalt des Wortes Gottes lässt sich insofern von den irdischen Gestalten der Auslegung und Verkündigung des Wortes nach der Hl. Schrift nicht trennen.»¹⁵ Wie die Kirche ohne Schrift theologisch nicht denkbar ist, so die Schrift auch nicht ohne die Kirche.

Der Zusammenhang von Schrift und Kirche galt allerdings während langer Zeit als kontroverstheologischer Brennpunkt. Verhandelt wurde er unter dem Stichwort «Schrift und Tradition».¹⁶ Nachdem die Reformation – auch in deutlicher Wendung gegen Autoritätsansprüche der römischen Kirche – mit dem *sola scriptura* auf der alleinigen normativen Geltung der Bibel für den christlichen Glauben insistiert hatte, hielt das Konzil von Trient 1546 dagegen, dass die christliche Wahrheit «in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen enthalten» ist.¹⁷ Aus dieser Formulierung ergab sich auf römischer Seite für die folgende Zeit ein Verständnis von Offenbarung, laut dem Gott seiner Kirche die Wahrheit aus zwei Quellen vermittele, den biblischen Texten einerseits, der in der Kirche lebendigen Tradition andererseits. So bekräftigt das 1. Vatikanische Konzil:

«Mit göttlichem und katholischem Glauben ist ferner all das zu glauben, was im geschriebenen und überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche [...] als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.»¹⁸

Formulierungen wie diese konnten den Eindruck erwecken, die römisch-katholische Kirche anerkenne die Bibel nicht als für das Heil der Glaubenden hinreichende Quelle der Offenbarung, der Grundsatz der *sufficientia scripturae* gelte in ihr also nicht. Dieser Uneindeutigkeit trat das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung «Dei Verbum» entgegen, und es eröffnete damit den Weg zu einer bemerkenswerten Annäherung von katholischer und evangelischer Auffassung in Sachen Offenbarung. Die Suffizienz der Schrift wurde explizit festgehalten: «Was von den Aposteln überliefert wurde, umfasst alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu meh-

¹⁴ Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung, in: Wolfhart Panzenberg/Theodor Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition, Freiburg/Br./Göttingen 1992, 371–397.392.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. dazu Matthias Zeindler, Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Stuttgart u. a. 2001, 300–304.

¹⁷ DH 1501.

¹⁸ DH 3011.

ren.»¹⁹ Ein Verständnis von Schrift und Tradition im Sinne zweier sich ergänzender Offenbarungsprinzipien war damit ausgeschlossen. Tradition wurde stattdessen verstanden als Prozess der Auslegung und Aneignung der Bibel im Leben der Kirche. Wenn unter dieser Voraussetzung gesagt wurde, die apostolische Überlieferung kenne «in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt»²⁰, so war das für die evangelische Seite ohne weiteres zustimmungsfähig, wurde doch mit dieser Formulierung ein hermeneutischer Vorgang und nicht eine materielle Ergänzung des biblischen Textes bezeichnet: «[E]s wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt.»²¹ Tradition als Auslegungsprozess der Bibel in der Gemeinschaft der Glaubenden: Damit war es zwischen den Konfessionen möglich, das Verhältnis von Schrift und Tradition übereinstimmend zu begreifen, gehören doch «auch nach protestantischer Überzeugung Schrift und Tradition (im Sinne der Tradierung der apostolischen Verkündigung) untrennbar zusammen».²²

Römisch-katholische und protestantische Theologie sind sich damit in einer bestimmten Interpretation des Verhältnisses von Schrift und Kirche einig. Auf der einen Seite wird nicht bestritten, dass der Heiligen Schrift in der Kirche ein unhintergebarer Primat zukommt. Auf der andern Seite wird ebenso wenig bestritten, dass dieser Schrift eine bestimmte Finalität innewohnt – das Ergehen des Wortes Gottes und damit die Weckung von Glauben – und dass zu ihr deshalb die Gemeinschaft derjenigen, die sie auslegen, untrennbar hinzugehört. Das Geschriebene besteht um des Gelesen- und Verstandenwerdens willen, und erst in der Aneignung durch die Lesenden kommt dieses Geschriebene an sein Ziel.

Eine bislang noch nicht überwundene Differenz besteht zwischen den Konfessionen in der Frage, wo und auf welche Weise in der Kirche über die richtige Auslegung der biblischen Botschaft zu entscheiden sei. «Dei Verbum» schreibt die katholische Linie weiter, wenn es diese Funktion dem päpstlichen Lehramt zuweist. An der bereits erwähnten Stelle liest man, dass der Fortschritt in der Überlieferung nicht allein durch das Bibelstudium der Glaubenden entsteht, sondern auch «durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben».²³ Wenig später wird unmissverständlich klar, dass dabei dem Lehr-

¹⁹ Dei Verbum (DV) Nr. 8, zit. nach Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Br./Basel/Wien ²⁴1993.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Kanon – Heilige Schrift – Tradition (Anm. 14), 387f.

²³ DV 8.

amt der Vorrang zukommt: «Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut.»²⁴ Zwar steht auch das Lehramt «nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist».²⁵ Da aber der Spruch des Lehramts und die gültige Auslegung der Schrift in eins fallen, lässt die dogmatische Konstitution offen, auf welche Weise der Text als Korrektiv des Lehramts wirksam werden könnte.²⁶ Von evangelischer Seite wird denn auch angemerkt, dass «in der möglichen Entmündigung der Schrift als einer gegebenenfalls auch amtskritischen Instanz» die «nicht zu übersehende Gefahr» dieser Verhältnisbestimmung besteht.²⁷ Demgegenüber hält man an der nicht aufzuhebenden Vielfalt der Auslegungen in der Kirche fest: «Da alle Lehrverkündigung in der Kirche dem Urteil der Glaubenden über ihre Schriftgemässheit ausgesetzt bleibt, ist im Prozess der Schriftauslegung eine irreduzible Subjektpluralität gegeben.» Die Einheit der Interpretation gibt es deshalb nie als abgeschlossene Grösse, sondern «nur in Gestalt eines Prozesses von Auslegung, Kritik und Rezeption».²⁸

An der kontroverstheologischen Differenz zeigt sich eine Grundfrage in der Zuordnung von Bibel und Kirche. Es handelt sich dabei um mehr als eine ekklesiologische bzw. amtstheologische Problematik. Am Ausgangspunkt sowohl der katholischen als auch der evangelischen Position steht die Überzeugung, dass die Kirche durch das Wort Gottes begründet und erhalten wird und dass dies geschieht durch die Auslegung der Schrift in der Kirche. Die Folgefrage ist dann, wie die Auslegung der Schrift gedacht werden muss, damit die kirchengründende und -erhaltende Wirkung des göttlichen Wortes

24 DV 10.

25 Ebd.

26 Das bestätigt auch die entsprechende Aussage der Päpstlichen Bibelkommission: «So ist es in letzter Instanz also Sache des Lehramtes, die Echtheit der Interpretation zu garantieren und gegebenenfalls zu sagen, dass diese oder jene Interpretation mit dem authentischen Evangelium unvereinbar ist» (Die Interpretation der Bibel in der Kirche [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115], 23. April 1993, 89). Auch auf evangelischer Seite wird gelegentlich die Notwendigkeit des Lehramts vertreten, so vom lutherischen Theologen Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, vol. 1, New York/Oxford 1997, 40f.; vgl. Carl E. Braaten, *A Shared Dilemma. Catholics and Lutherans on the Authority and Interpretation of Scripture*, in: *Pro Ecclesia* 10 (2001), 63–75. Zur kontroversen innerkatholischen Diskussion zur Frage des Verhältnisses von Bibel und Lehramt Peter Neuner, *Das Schriftverständnis der katholischen Theologie. Erinnerungen und Anfragen*, in: Richard Ziegert (Hg.), *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Stuttgart 1994, 115–131; Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg/Br./Basel/Wien ³2005, 770–830.

27 *Kanon – Heilige Schrift – Tradition* (Anm. 14), 394.

28 *Kanon – Heilige Schrift – Tradition* (Anm. 14), 396.

tatsächlich zur Geltung kommen kann. Der Einwand der katholischen gegenüber der evangelischen Position ist der, dass im Nebel der Subjektivität die Klarheit der biblischen Botschaft unweigerlich verloren gehen muss. Dagegen besteht von evangelischer Seite gegenüber der katholischen Position die Sorge, dass mit der Bindung der Auslegung an ein Lehramt der Prozess der durch den Heiligen Geist geleiteten gemeindlichen Beratung über die rechte Schriftauslegung stillgelegt wird. Beide Seiten artikulieren dabei in je verschiedener Weise die Befürchtung, die andere Position führe dazu, dass die Selbsterschliessung Gottes durch das biblische Wort be- oder gar verhindert werde.

Zu Stanley Fishs Ausführungen zur *interpretive community* musste festgestellt werden, dass auch mit dieser Konzeption das Problem einer subjektiven Setzung der Bedeutung eines Textes nicht gelöst, sondern nur unter veränderten Vorzeichen fortgeschrieben wird. Der Durchgang durch die theologischen Zuordnungen von biblischem Text und kirchlicher Gemeinschaft hat nun gezeigt, dass man auch hier vor der Frage steht, wie die Textauslegung der Kirche vor der Gefahr geschützt werden kann, die Bedeutung des Textes durch die je eigene Auslegung – sei es diejenige eines autoritativen Lehramtes oder einer Vielzahl von Subjekten – zu überfremden. Die Schärfe dieser Frage ermisst man nur, wenn man sich bewusst hält, dass die Kirche aus der Bibel nicht weniger als die *viva vox evangelii*, die Stimme ihres Herrn, zu hören glaubt. Das heisst: Geht man von der Voraussetzung aus, dass die Bibel und die sie auslegende Gemeinde einander zugeordnet sind, dann steht man vor der theologischen Aufgabe, dieses Verhältnis so zu denken, dass gesichert bleibt, die Kirche bekommt durch die biblischen Texte tatsächlich das lebendige Wort Gottes zu hören – und nicht nur die Spiegelung ihrer eigenen Worte.

3. DIE HEILIGE SCHRIFT ALS MOMENT VON GOTTES OFFENBARUNG

Nochmals: Es besteht zwischen den Konfessionen Konsens darüber, dass die Kirche aus der Bibel das lebendige Evangelium zu erwarten hat. Also nicht bloss religionsgeschichtlich interessante Mitteilungen über Vorgänge im antiken Palästina, auch nicht bloss die Sammlung von Gründungsdokumenten zweier Weltreligionen oder die Religionsgeschichte Israels und des frühen Christentums, sondern die lebendigmachende Anrede Gottes selbst. In einer theologischen Perspektive ist die Bibel deshalb *medium salutis*, sie gehört zu den Mitteln, durch welche Gott an den Menschen heilsam wirkt. Methodisch bedeutet das, dass dieses Buch nur im Rahmen einer Betrachtung des Heilshandelns Gottes angemessen verstanden werden kann. Erst in einem solchen Kontext ist es dann auch theologisch sinnvoll, von der Bibel als Heiliger

Schrift zu sprechen.²⁹ In den Worten des reformierten Theologen John Webster:

«Die Heilige Schrift wird dogmatisch expliziert in ihrer Rolle im Rahmen von Gottes Selbstkommunikation, also in den Akten von Vater, Sohn und Heiligem Geist, welche die heilsame Gemeinschaft mit der Menschheit begründen und erhalten, in denen Gott sich selbst uns und durch uns bekannt macht.»³⁰

Auch die rechte Bestimmung des Verhältnisses von Bibel und Kirche lässt sich erst innerhalb dieses weitgesteckten theologischen Rahmens vornehmen. Auf der Basis dieser Verhältnisbestimmung – und erst dann – kann dann schliesslich entschieden werden, ob und inwiefern man von der Kirche als einer Interpretationsgemeinschaft sprechen soll.

Das Handeln Gottes, wie es in den biblischen Texten des Alten und des Neuen Testaments geschildert wird, lässt sich als ein in sich reich differenziertes *Gemeinschaftshandeln* deuten: als Begründung, Erhaltung und Erneuerung von gegenseitig lebensförderlichen Beziehungen in der Schöpfung. So wird die Schöpfung in Gen 1 als ein wohlgeordneter Zusammenhang dargestellt, in welchem die einzelnen Elemente einander sinnvoll zugeordnet sind. Gen 2 zeichnet dann insbesondere den Menschen als Beziehungswesen: «Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist» (2,18). Die Erzählung von Sünde und Fall bestätigt die Bestimmung des Geschaffenen zu gegenseitig lebensförderlicher Beziehung, nun freilich in negativer Weise: Indem die Menschen vom Baum der Erkenntnis essen, treten sie aus der vertrauensvollen Beziehung zu Gott heraus, was das Zerschneiden der guten geschöpflichen Zusammenhänge zur Folge hat: Feindschaft zwischen Mensch und Schlange (3,15), Herrschaft des Mannes über die Frau (16), die Mühsal des Broterwerbs (17–19). Die Urgeschichte lässt sich von hier aus als eine Folge von Erzählungen über zerfallende Beziehungen lesen: Brudermord (4,3–8), überbordende Rache (4,23f.), der Turmbau zu Babel mit der Sprachverwirrung und der Zerstreuung der Völker (11,1–9). Die anschliessenden Vätergeschichten werden eröffnet durch die Erzählung von der Segnung Abrams, welche mit der gros-

²⁹ Daraus ergibt sich für diesen Aufsatz folgende terminologische Regel: Von der Bibel wird dort gesprochen, wo die Sammlung der biblischen Texte, das empirisch vorfindliche Buch gemeint ist. Von der Heiligen Schrift wird dort gesprochen, wo dieses Buch in seiner theologischen Funktion als Mittel des Heilshandelns Gottes gemeint ist.

³⁰ Holy Scripture. A Dogmatic Sketch, Cambridge 2003, 8. Andersorts schreibt Webster, die Schrift sei «eine Funktion des *Deus dixit*, trinitarisch ausgelegt als jene komplexe Heilsökonomie, die in Gottes Wissen seiner selbst (*self-knowledge*) ihren Ursprung und in der Versöhnung aller Dinge ihr *telos* hat» (The Dogmatic Location of the Canon, in: ders., Word and Church. Essays in Christian Dogmatics, Edinburgh/New York 2001, 9–46.28).

sen Verheissung endet: «Segen sollen durch dich erlangen alle Sippen der Erde» (12,3). Damit kommt alles weitere Handeln Gottes unter die Perspektive einer umfassenden Wiederherstellung lebensförderlicher Gemeinschaft zu stehen. Dies zeigt sich in besonders deutlicher Weise in der Gabe des Gesetzes, jener guten Ordnung, durch welche das Volk Israel in der Freiheit erhalten bleiben soll, welche Gott durch die Herausführung aus dem Sklavenhaus Ägypten begründet hat.³¹

Die im Alten Testament bezeugte soziale Orientierung des Handelns Gottes setzt sich im Neuen Testament nahtlos fort. So bekräftigt Jesus in den synoptischen Evangelien nicht nur die Geltung des jüdischen Gesetzes, in der Bergpredigt verschärft er dessen Substanz, die Liebe, noch einmal deutlich. Auch Jesu Handeln – seien es Heilungen oder Gemeinschaftsmähler – lässt sich auf den Nenner einer grenzüberschreitenden Sozialität bringen. Mit seinem Tod und seiner Auferstehung begründet Jesus eine neue, umfassende Heilswirklichkeit, welche ihre vorläufige Realisierung in der Sozialität der christlichen Gemeinde findet. Das gemeinschaftsstiftende Handeln Gottes vollendet sich schliesslich in der universalen Verwirklichung dieser erneuerten Gemeinschaft, in der Herabkunft des himmlischen Jerusalem, dessen Tore niemals geschlossen werden (Apk 21,25).

Ein Moment im hier skizzierten gemeinschaftsstiftenden Handeln Gottes ist nun auch die Heilige Schrift. Denn zu Gottes Beziehungshandeln gehört wesentlich, dass er sich dem Menschen bekannt macht, anders gesagt: dass er sich *offenbart*. Indem er sich offenbart, wird Gott gegenwärtig, öffnet er sich den Menschen und ermöglicht er ihre freie Einstimmung in seinen Willen: «Offenbarung ist die Gegenwart des dreieinigen Gottes, das freie Werk souveräner Barmherzigkeit, in der Gott die heilsame Gemeinschaft mit ihm will, begründet und vollendet, [die Gemeinschaft] durch welche die Menschheit dazu kommt, ihn über alles zu erkennen, zu lieben und zu fürchten.»³² Offenbarung ist mithin nicht ein Vorgang, der zu Gottes beziehungsstiftendem Handeln hinzukäme und diesem äusserlich ist – Offenbarung *ist* beziehungsstiftendes Handeln Gottes.

Wenn Gott durch sein Handeln Gemeinschaft in Freiheit begründen will, dann korrespondiert die Form dieses Handelns mit seinem Ziel. Die Form von Gottes Handeln am Menschen kann darum nicht diejenige des reinen Bewirkens, die Form, wie das Handeln Gottes dem Menschen widerfährt, nicht die des reinen Bestimmtwerdens sein. Weder ist der Mensch ein Stein, der geschoben wird, noch ein Knecht, der in bedingungsloser Unterwerfung

³¹ Aus der umfangreichen Forschung zu diesem Zusammenhang vgl. besonders Frank Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983.

³² Webster, *Scripture* (Anm. 30), 13.

seinen Auftrag zu erfüllen hätte.³³ Die Form der Offenbarung ist primär die Sprache: die Sprache als ein wechselseitiges Geschehen, als Anrede und Gegenrede, vor allem aber als Geschehen, das im freien Einverständnis der Beteiligten zu seinem Ziel kommt.³⁴ Die Sprachlichkeit der Offenbarung kann man deshalb verstehen als die Aussenseite ihres Inhalts, der partnerschaftlichen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch.

Wie aber kommt es, dass ein bestimmtes Buch, eine bestimmte Sammlung von Texten, Medium von Gottes Selbstmitteilung wird? Auch dies hat wieder mit dem Wesen der Offenbarung als Begegnung Gottes mit den Menschen zu tun. Solche Begegnung findet dort statt, wo der Mensch lebt, in der Welt und in der Geschichte. Dort findet sie statt, nicht als isolierbares Ereignis neben anderen weltlich-geschichtlichen Ereignissen und Erfahrungen, sondern «in, mit und unter» solchen Ereignissen und Erfahrungen.³⁵ Zentral ereignet sich Gottes offenbarendes Handeln im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi sowie in seiner vorlaufenden Bezeugung in der Geschichte des Volkes Israel und in seiner nachfolgenden Bezeugung in der Geschichte der frühen christlichen Gemeinden. Erneut zeigt sich hier die tiefe Korrespondenz von Form und Sache in der Offenbarung: Indem er in Welt und Geschichte begegnet, zeigt Gott sich als ein Gott, der sich zum Menschen begibt und sich den Bedingungen von dessen Leben aussetzt – in zugespitzter Weise in Jesus Christus, von dem Paulus schreibt:

«Er, der von göttlichem Wesen war, hielt nicht wie an einer Beute daran fest, Gott gleich zu sein, sondern gab es preis und nahm auf sich das Dasein eines Sklaven, wurde den Menschen ähnlich, in seiner Erscheinung wie ein Mensch.» (Phil 2,6f.)

In der Offenbarung, so kann man sagen, erweist sich Gott immer neu als näher, als menschlicher Gott.

Wie die Ereignisse von Offenbarung sich im Kontext von Welt und Geschichte vollziehen, so werden sie auch in der Form kommuniziert, welche diesem Kontext entspricht. Sie werden also in den Medien der mündlichen und schriftlichen Sprache zunächst verkündigt und dann überliefert. In der Weitergabe des Geoffenbarten durch die Zeit und an verschiedenen Orten drückt sich dabei das Vertrauen der christlichen Gemeinde aus, dass dieses über Orte und Zeiten hinweg Geltung habe. Es ist kein Zufall, dass das zusammenfassende Wort für Gottes gute Botschaft an die Menschen – «Evangelium» – im Neuen Testament auch eine literarische Gattung bezeichnet. In

³³ Röm 8,15; Gal 4,6.

³⁴ Vgl. Matthias Zeindler, *Erwählung. Gottes Weg in der Welt*, Zürich 2009, 131–134.

³⁵ Zur Gotteserfahrung als Erfahrung «in, mit und unter» weltlichen Erfahrungen Zeindler, *Gotteserfahrung* (Anm. 16), 246–253.

dieser Doppeldeutigkeit spiegelt sich die Tatsache, dass die gute Nachricht von Gottes Eintreten für seine Schöpfung auf dem Weg der geschriebenen Sprache verbreitet wird, also auf geschichtliche, auf menschliche Weise. In der Sprachlichkeit und Schriftlichkeit der Evangeliumsüberlieferung erweist sich so einmal mehr die Korrespondenz von Form und Sache in der Offenbarung: Gott tritt in die Welt ein, was sich darin bestätigt, dass das Zeugnis davon auf weltlichen Wegen weitergetragen wird.

Da Gott sich offenbart, indem er sich auf Welt und Geschichte einlässt, und da dieses Handeln im Medium der Sprache weitervermittelt wird, ist zuletzt ein Buch – eine Sammlung sprachlicher Zeugnisse – das Mittel, durch welches Gott mit den Menschen in Beziehung tritt. Das Buch ist jenes Speichermedium, welches es seit Jahrhunderten ermöglicht, grössere Textkomplexe zu konservieren und zu transportieren. Dabei ist eines wichtig: Gottes Offenbarung und die Textsammlung Bibel sind unterschieden. Moment der Offenbarung, Heilige Schrift, wird dieses Buch dann und erst dann, wenn Gott es dafür in Gebrauch nimmt. Dies kann nicht genug betont werden. Die Bibel vermag Mittel der göttlichen Offenbarung zu sein, sie *ist* aber in sich selbst nicht Offenbarung. Die Identifikation von Bibel und Offenbarung hat eine lange und auch unheilvolle Geschichte, welche mitverantwortlich war für die Krise der Schriftautorität durch das Aufkommen der historisch-kritischen Bibelexegese. Ihre Begründung fand die genannte Identifikation meist in einer Inspirationslehre, die das Geistwirken in der Evangeliumsvermittlung einseitig auf den Entstehungsvorgang der Bibel eingrenzte.³⁶ Das legitime Anliegen dieser Inspirationslehre war und ist es, die Bibel menschlicher Verfügbarkeit zu entziehen. Die Limitierung des Geistwirkens auf die Textentstehung – auf die Inspiriertheit der Autoren – führte aber zur ironischen Konsequenz, dass mit der fixen Zuschreibung von göttlicher Autorität an einen Text über diese Autorität nun erst recht menschlich verfügt werden konnte: Das mit göttlicher Autorität versehene Buch konnte zur Legitimation aller möglichen Ansprüche (inklusive ihres Gegenteils) herangezogen werden. Die *divinitas* und *auctoritas* der Schrift wird missverstanden, wo göttliches und menschliches Wort unmittelbar identifiziert werden, Göttlichkeit und Autorität kann die Schrift vielmehr nur dann bekommen, wenn beides auseinandergehalten wird. Die göttliche Souveränität in der Evangeliumsvermittlung schützt man theologisch allein durch die Unterscheidung von Bibel und Offenbarung. Heilig ist die Heilige Schrift nicht als solche, sondern allein in dem Masse, als sie am Handeln des heiligen Gottes Anteil gewinnt.

³⁶ Für die altprotestantische Orthodoxie vgl. Heinrich Heppe/Ernst Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen 1935, 10–33; Heinrich Schmid/Horst Georg Pöhlmann, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh 1979, 40–47.

4. SOLA SCRIPTURA: DIE SCHRIFT VERMITTELT SICH SELBST

Eines der zentralen Anliegen der Reformation war die alleinige Autorität der Schrift, das *sola scriptura*. Auch das reformatorische *sola scriptura* versteht man theologisch nur dann hinreichend, wenn man es als Moment in einem umfassenderen Handeln Gottes begreift. Anders gesagt: Das *sola scriptura* erhält seine eigentliche theologische Bedeutung erst, wenn es im Zusammenhang mit den übrigen sogenannten Exklusivpartikeln gelesen wird. Denn die vier reformatorischen Exklusivpartikel umreißen in ihrem Zusammenhang das heilsame, gnädige Handeln Gottes an den Menschen. Für die Ausschliesslichkeit der Schrift gilt deshalb: «Das recht verstandene *sola scriptura* zielt darauf, dass das frei machende *solus Christus* vernehmbar wird.»³⁷ So bezeichnet das *solus Christus*, die erste Exklusivpartikel, die ausschliessliche Verwiesenheit des Menschen auf Leben, Sterben und Auferstehen Christi. Das *sola gratia*, die zweite Exklusivpartikel, interpretiert die erste insofern, als sie deutlich macht, dass durch Christi Eintreten für die Menschen diese ihr Leben nicht selbst begründen, sondern nur von Gott empfangen können. Das *sola fide*, die dritte Exklusivpartikel, interpretiert die erste und die zweite insofern, als sie deutlich macht, dass das gnadenhafte Werk Christi allein dadurch wirksam wird, dass der Mensch es sich gefallen lässt. Dieses rein passivische Geschehen bezeichnet der Begriff des Glaubens. Und das *sola scriptura* schliesslich (manchmal auch ersetzt durch *solo verbo*), die vierte Exklusivpartikel, interpretiert die andern drei insofern, als sie deutlich macht, dass Christi gnadenhaftes Werk sich durch das Wort Gottes und damit durch passivisches Hören vermittelt. So verfolgen die vier Exklusivpartikel den gemeinsamen Zweck, das Heil Gottes für den Menschen konsequent als freie Gnade verstehbar zu machen und es auf jeder Stufe dagegen abzusichern, als menschliches Werk missverstanden zu werden. Das Insistieren auf der Alleingeltung der Schrift erfasst man deshalb noch nicht in seiner ganzen theologischen Bedeutung, wo man es ausschliesslich als Ablehnung kirchlicher Machtansprüche interpretiert. Das *sola scriptura*, im Ensemble der Exklusivpartikel gedeutet, ist primär eine Aussage über das Wesen Gottes und erst in zweiter Linie eine Aussage über die Autorität der Kirche oder die Natur der Bibel.

Bereits den Reformatoren war klar, dass der Anspruch, der Schrift komme alleinige Autorität zu, nur dann plausibilisierbar ist, wenn man gleichzeitig zeigt, dass sie auch in ihrer Auslegung vor menschlicher Verfälschung gefeit bleiben kann. Gegen die Behauptung des Erasmus, die Bibel sei an

³⁷ Michael Beintker, Anmerkungen zur Kategorie der Texttreue, in: Hans Heinrich Schmid/Joachim Mehlhausen (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991, 281–291.282.

einigen Stellen dunkel und verworren, unterstreicht Martin Luther ausführlich die Klarheit der Schrift. Durch die Auffassung, in der Bibel fände sich allerlei Undeutliches, «hat der Satan vom Lesen der heiligen Schrift abschrecken wollen und die heilige Schrift verächtlich gemacht».³⁸ Gegen diese Entwertung hält Luther fest: «Christus hat uns das Verständnis eröffnet, dass wir die Schrift verstehen.»³⁹ Es braucht hier nicht ausgeführt zu werden, inwiefern bei Luther die Klarheit der Schrift sich nicht allein auf der Textoberfläche findet, sondern erst durch die rechte, d. h. christologische Hermeneutik des Textes. Wichtig ist an dieser Stelle lediglich die Feststellung, dass die Alleingeltung der Schrift notwendig ihre Verständlichkeit, ihre Klarheit bedingt. Müsste man annehmen, die Schrift sei mindestens in Teilen unklar, dann würde dies dazu zwingen, andere Instanzen zur Klärung des göttlichen Willens heranzuziehen.

An dieser Stelle wird deutlich sichtbar, welche weitreichenden theologischen Entscheidungen im reformatorischen Schriftverständnis fallen. In ihm ist nicht weniger als das Anliegen aufbewahrt, dass der Mensch von der heilsentscheidenden Wahrheit Gottes auch tatsächlich erreicht wird. Das Schriftprinzip artikuliert das Vertrauen darauf, dass Gott die Macht hat, gegen alle menschliche Verblendung seinem guten Wort in der Welt Geltung zu verschaffen. In den Worten von Gerhard Ebeling:

«Das reformatorische Schriftprinzip ist darum in entscheidender Hinsicht nicht ein Textabgrenzungsprinzip, sondern ein hermeneutisches Prinzip. Es besagt, dass die Schrift schlechterdings klar und ihr eigener Interpret ist. Deshalb gehen von ihr selbst Urteilskraft und Erleuchtung aus.»⁴⁰

Dieser Ansatz der Reformatoren⁴¹ ist in der Theologie der nachfolgenden zwei Jahrhunderte – der sogenannten altprotestantischen Orthodoxie – in der Lehre von den Eigenschaften der Schrift (*affectiones scripturae*) detailliert

³⁸ Vom unfreien Willen, WA 18,606, zit. nach Luther Deutsch, hg. von Kurt Aland, Bd. 3, 161.

³⁹ Luther, Vom unfreien Willen (Anm. 38), 162.

⁴⁰ Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. I, Tübingen ³1987, 34.

⁴¹ Die soteriologische Bedeutung des Schriftprinzips wird verkannt, wo man behauptet, die Lehre von der sich selbst interpretierenden Schrift stehe im Widerspruch zur Notwendigkeit menschlicher Interpretationsaktivität – so Stefan Scheld, Kann sich die Schrift selbst interpretieren? Überlegungen zum Verhältnis von Schriftauslegung und kirchlichem Dienst in Calvins Theologie, in: Michael Weinrich/Ulrich Möller (Hg.), Calvin heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche, Neukirchen-Vluyn ²2010, 169–179. Die Lehre von der sich selbst interpretierenden Schrift ist nichts anderes als die hermeneutische Konsequenz des *sola gratia*.

ausgearbeitet worden.⁴² Eine ganze Reihe von Eigenschaften, welche der Schrift zugeschrieben werden, dienen dem Zweck, die Selbsterschlusskraft des biblischen Textes gegenüber Eintragungen menschlicher Interpretation theologisch zu gewährleisten. Das trifft besonders für die bereits von Luther vertretene Klarheit (*claritas*) und Durchsichtigkeit (*perspicuitas*) der Schrift zu. Wenn die Schrift als in sich klar angenommen werden kann, dann erübrigen sich menschliche Interpretationsmethoden, welche den Text angeblich erst zum Sprechen bringen. Dasselbe gilt für die Eigenwirksamkeit (*efficacia*) der Schrift, ihre Kompetenz, sich aus eigener Kraft dem Lesenden auch tatsächlich zu vermitteln. Auch diese Kompetenz macht eine zum Text ergänzend hinzukommende, ihn als sinnhaft konstituierende menschliche Deutungsaktivität überflüssig.

Als Explikation des reformatorischen *sola scriptura* hat die Lehre von den *affectiones scripturae* ihre Aktualität behalten. Auch hier muss man freilich klärend festhalten, dass damit nicht einem irdischen Buch göttliche Eigenschaften zugeschrieben werden. In sich selbst ist diese Textsammlung weder durchsichtig noch durchsetzungsfähig, sondern wie jeder andere Text missverstehbar und darum ablehnbar. Auch hier müssen Offenbarung und Bibel unterschieden und die *affectiones* als Eigenschaften begriffen werden, welche Gott diesem Buch verleiht, wo er es für sein offenbarendes Handeln in Gebrauch nimmt. Erst so trägt man auch dem Anliegen der altprotestantischen Orthodoxie, die Schrift als ein Moment der Zuwendung Gottes zu den Menschen verständlich zu machen, hinreichend Rechnung. Im Falle der *claritas* und *perspicuitas* bedeutet diese Unterscheidung: Primäre Klarheit eignet dem Leben, Sterben und Auferstehen Christi, das Gott «vor Weisen und Klugen verborgen, es Einfältigen aber offenbart» hat (Mt 11,25). In dem Masse, da sich durch sie die Einfachheit des Evangeliums vermittelt, kommt auch der Schrift Klarheit und Durchsichtigkeit zu.⁴³ Es ist dies aber eine abgeleitete, sekundäre, eine durch die *perspicuitas* und *claritas* des Evangeliums bedingte Klarheit. Ähnlich verhält es sich bei der *efficacia*: Primäre Eigenwirksamkeit kommt wiederum dem Christusgeschehen zu, das sich in seinem schlechthin einladenden Charakter den Menschen frei erschliesst. In dem Masse, da der einladende Charakter des Evangeliums sich durch die Schrift vermittelt, hat diese auch eine sekundäre *efficacia*.

42 Textbelege bei Schmid/Pöhlmann, Dogmatik (Anm. 36), 47–66; Heppe/Bizer, Dogmatik (Anm. 36), 10–37.

43 «Die Klarheit der Schrift ist Christus selber als das Licht, welches das Dunkel erhellt, mehr noch: das Dunkel durchbricht – die Wahrheit als das Leben» (Gerhard Sauter, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998, 283).

In diesem Zusammenhang ist nochmals auf die orthodoxe Inspirationslehre zurückzukommen. Die Problematik, dass man die Inspiriertheit der Bibel einseitig als Inspiriertheit ihrer Autoren verstand, wurde bereits erwähnt. Das Wirken des Geistes wird daneben auch im Vorgang der Hermeneutik angesetzt als das innere Zeugnis des Geistes, das dem Menschen die geistliche Wahrheit des Textes aufschliesst.⁴⁴ Das Geistwirken hat in der reformatorischen und altprotestantischen Offenbarungs- und Schrifttheologie einen zentralen Stellenwert: Durch den Geist bekommt die Schrift ihre Funktion im Offenbarungsgeschehen, durch ihn wird damit das *sola scriptura* begründet, er ist es schliesslich auch, der die einzelnen *affectiones scripturae* fundiert. Von hier aus lässt sich eine theologisch tragfähige Inspirationslehre skizzieren: Der heilige Geist ist der in seiner Schöpfung gegenwärtige Gott, der diese Schöpfung in die Gemeinschaft mit Gott versetzt und darin erhält. Als solcher ist er überall dort präsent, wo Glauben begründet, erhalten und erneuert wird. Der Geist ist also gegenwärtig in der Begründung des Glaubens der ersten Zeugen, in jedem späteren Hören dieses Zeugnisses und in jedem gegenwärtigen Vernehmen desselben. Die Rede von der Inspiration kann man deshalb nicht auf bestimmte Phasen des Überlieferungsgeschehens begrenzen, vielmehr umfasst sie die glaubensschaffende Gegenwart Gottes im gesamten Überlieferungsgeschehen.⁴⁵ In dieser umfassenden Gestalt ist es zuletzt die Lehre vom Heiligen Geist, welche die Hoffnung begründet, dass im Lesen und Aneignen der Bibel sich die Gnade Gottes im Herzen der Menschen durchsetzt.

Im Lesen und Aneignen der Bibel setzt sich die Gnade Gottes im Herzen der Menschen durch: In diesem Satz lässt sich die reformatorische Schrifttheologie zusammenfassen. Bezieht man diese Aussage auf das, was wir zu Anfang über die mit dem Stichwort der Interpretationsgemeinschaft implizierte hermeneutische Problematik festgehalten haben, springt die Differenz rasch ins Auge. Während dort, wo man die Interpretationsgemeinschaft als eigentliches hermeneutisches Subjekt behauptet, zwangsläufig der Textsinn als durch die Auslegenden *gesetzt* gedacht wird, ist es das Anliegen der reformatorischen Schrifttheologie, genau dies auszuschliessen. Der Grund dafür ist wieder ein theologischer: Wo der Mensch die Bestimmung des Textsinnes übernimmt, schliesst er sich ab vom Sinn, der ihm vom Text vermittelt

⁴⁴ So bereits die Reformatoren: Luther schreibt, es werde «kein Mensch eines einzigen Buchstabens in der Schrift gewahr, wenn er nicht den Geist Gottes besitzt» (a.a.O., 164). Und laut Calvin wird das Wort Gottes «nicht eher im Menschenherzen Glauben finden, als bis es vom inneren Zeugnis des Heiligen Geistes versiegelt worden ist» (Inst. I,7,5).

⁴⁵ Vgl. dazu auch die theologische Aufnahme der Rezeptionsästhetik in einer «Lehre vom inspirierten Leser» bei Ulrich H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 108–113.112.

werden soll. Und im Falle des biblischen Textes bedeutet dies: Er schliesst sich ab von jener befreienden Wahrheit, welche Gott ihm durch diesen Text zukommen lassen will. Da diese Wahrheit aber der Gemeinschaftswille Gottes ist, schliesst der Mensch, wo er den biblischen Textsinn selbst setzen zu können, von jener Wahrheit ab, die sein Leben fundiert – damit aber von Gott selbst. Soll also die Kirche als Interpretationsgemeinschaft bestimmt werden, dann kann dies nur so geschehen, dass man die im ursprünglichen Konzept implizierte Setzung des Textsinns durch die auslegenden Subjekte vermeidet. Ansonsten verspielt man die heilsame Intention des *sola scriptura*.

5. DIE KIRCHE ALS GESCHÖPF DES WORTES GOTTES

Inwiefern die Kirche als Interpretationsgemeinschaft verstanden werden kann, muss sich auch daran entscheiden, wie die Kirche theologisch bestimmt wird. Gemäss der bekannten Formulierung der Confessio Augustana ist die Kirche «die Versammlung aller Gläubigen», «bei denen das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden».⁴⁶ Diese knappe Formel will keine umfassende Beschreibung der Kirche sein. Martin Luther nennt denn in seiner Schrift «Von den Konzilien und der Kirche» auch nicht weniger als sieben Merkmale, an denen eine wahre Kirche erkannt werden könne, darunter die Sakramente, die Ämter, der öffentliche Gottesdienst oder das Ertragen von Unglück und Verfolgung.⁴⁷ Darüber hinaus, so Luther, «gibt es nun mehr äusserliche Zeichen, daran man die heilige christliche Kirche erkennt»⁴⁸ – eine detaillierte theologische Beschreibung dessen, was eine Kirche genannt zu werden verdient, kann also einen ansehnlichen Katalog ergeben! Trotzdem: Als erstes ist auch bei Luther «dies christliche Volk daran zu erkennen, dass es das heilige Wort Gottes hat».⁴⁹ Sehr ähnlich wie das Augsburger Bekenntnis kann der Reformator deshalb schreiben: «Wo du nun solches Wort predigen hörst und glauben, bekennen und danach tun siehst, da habe keinen Zweifel, dass daselbst gewisslich eine rechte *«Ecclesia sancta catholica»* sein muss.»⁵⁰ Und auch Calvin notiert als

46 CA 7, zit. nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1986, 64. Zur Interpretation Christoph Schwöbel, Das Geschöpf des Wortes Gottes. Grundeinsichten der reformatorischen Ekklesiologie, in: ders., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 345–377.

47 Martin Luther, Von den Konzilien und der Kirche, WA 50,628–643, zit. nach Luther Deutsch Bd. 6, 34–40.

48 Luther, Von den Konzilien (Anm. 47), 40f.

49 Luther, Von den Konzilien (Anm. 47), 34.

50 Luther, Von den Konzilien (Anm. 47), 35.

Zeichen, an denen man die Kirche erkennt, «die Predigt des Wortes und die Übung der Sakramente».⁵¹

Luther und Calvin meinen freilich mit der Predigt keineswegs nur das blosses Stattfinden der Verkündigung. Das Wort Gottes, so Luther, wird nicht allein gepredigt, sondern auch aufgenommen: geglaubt, bekannt und getan. Calvin äussert sich noch deutlicher, wenn er im nächsten Satz von Predigt und Sakrament schreibt, «diese beiden können nicht bestehen, ohne Frucht zu bringen und durch Gottes Segen gedeihlich zu sein».⁵² Predigt und Sakramente stellen also die für die Kirche zentralen Vollzüge dar, weil sie es sind, durch welche Glaube entsteht. Sie sind die Vollzüge, durch welche Gott Menschen anspricht und so Gemeinschaft zwischen ihnen und ihm begründet. Diejenigen Institutionen, so Walter Mostert, «sind der Kirche wesentlich, die zum Vollzug des Für-uns-Seins Christi und zum Vollzug unseres Glaubens an Jesus Christus notwendig sind».⁵³ Verkündigung und Sakramente unterscheiden sich von allen sonstigen Kennzeichen der Kirche dadurch, dass sie ihre *Konstitutionsmerkmale* sind – jene Vollzüge, durch welche die Kirche erst entsteht und durch die sie von Gott fortwährend erhalten und erneuert wird. Mit Verkündigung und Sakramenten werden mithin jene Akte bezeichnet, in denen nicht primär die Kirche handelt, sondern durch welche Gott an der Kirche handelt. Es sind die Aktivitäten der Kirche, in welchen sich – so paradox das klingt – ihre fundamentale Passivität ereignet. Indem die Kirche hier in bestimmter Weise tätig ist, lässt sie sich Gottes Handeln zu ihren Gunsten gefallen. Kurz: «Die Kirche ist nicht das Subjekt, sondern das Objekt von Wort und Sakrament.»⁵⁴

Gott weckt beim Menschen Glauben, indem er ihn anspricht, und er spricht ihn an, indem er die menschlichen Akte Predigt und Sakrament dafür in Gebrauch nimmt. Deshalb gilt von der Kirche, der Gemeinschaft der Glaubenden, dass sie in Gottes Wort *gründet*. Sie ist, wie die Leuenberger Kirchengemeinschaft in einem ihrer Dokumente schreibt, «Geschöpf des zum Glauben rufenden Wortes, durch das Gott den von ihm entfremdeten Menschen mit sich versöhnt und verbindet, indem er ihn in Christus rechtfertigt und heiligt, ihn im Heiligen Geist erneuert und zu seinem Volk beruft».⁵⁵

⁵¹ Inst. IV,1,10.

⁵² Ebd.

⁵³ Jesus Christus – Anfänger und Vollender der Kirche. Eine evangelische Lehre von der Kirche, Zürich 2006, 55.

⁵⁴ Ulrich H. J. Körtner, «Sola scriptura». Schrift und Kirche aus evangelischer Sicht, in: ders., *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, 44–70.49.

⁵⁵ Leuenberger Kirchengemeinschaft, *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (Leuenberger Texte 1), Frankfurt/M. 1995, 22.

Das Erste, was es theologisch über die Kirche zu sagen gilt, ist deshalb, dass sie ein Geschöpf des Wortes Gottes, *creatura Verbi Divini*, ist.⁵⁶ Negativ bedeutet diese Formulierung, dass die Kirche in keiner Weise über sich selbst verfügt. Wie sie sich nicht selbst zu begründen vermag, so vermag sie sich auch nicht selbst zu erhalten und zu erneuern. Wie sie sich als *ecclesia reformata* nie selbst reformiert hat, sondern durch Gottes Wort reformiert worden ist, so ist sie auch nur in dem Masse *semper reformanda*, als sie sich durch Gott erneuern lässt. Mit dem Satz, dass die Kirche Geschöpf des Wortes Gottes ist, wird demnach ihre fundamentale *Gebundenheit* ausgesprochen. Gleichzeitig – das ist die positive Seite des Satzes – wird auch ihre fundamentale *Freiheit* ausgesprochen. Die Kirche *muss* nicht über sich selbst verfügen, weil sie aus der Gewissheit lebt, dass ein anderer für sie einsteht. Wie sie sich selbst nicht zu begründen braucht, so braucht sie sich auch nicht selbst zu erhalten und zu erneuern. In beidem, ihrer Gebundenheit und ihrer Freiheit, spiegelt sich die ekklesiologische Grundwahrheit: «Kirche ist, was sie ist, *allein im Empfangen.*»⁵⁷

6. DIE KIRCHE ALS *INTERPRETATIONSGEMEINSCHAFT*

Die Kirche ist Geschöpf des Wortes Gottes. Primärer Lebensakt der Kirche wird deshalb immer wieder der Rückbezug auf das Wort Gottes sein, aus dem sie ihre anhaltende Erhaltung und Erneuerung erwartet. Kirche kann aus diesem Grund nur hörende Kirche sein, *ecclesia audiens*. Anders als so gibt es Kirche in einem theologischen Sinne gar nicht – ohne das Hören auf das Wort Gottes würde die Kirche, metaphorisch gesprochen, nie geboren! Da nun Gott sein Wort durch die biblischen Texte ergehen lassen will, vollzieht sich das Hören auf Gottes Wort konkret im stetigen Bezug auf diese Texte. Die Kirche, die Gott hören will, ist die Kirche, welche die Bibel liest, die *ecclesia audiens* lebt konkret als *ecclesia legens*. Um im Bild des Geschaffenwerdens zu bleiben: Indem die Kirche die Bibel liest, sucht sie das Angesicht ihres Schöpfers. Dies ist der theologische Grund, warum die Kirche in der Tat Interpretationsgemeinschaft sein muss. *Nur* als Interpretationsgemeinschaft kann sie Kirche sein.

⁵⁶ Zur Herkunft dieser Formel nur eine von zahlreichen ähnlichen Aussagen Luthers: «Denn die Kirche entsteht aus dem Wort der Verheissung durch den Glauben und wird eben mit demselben Wort gespeist und erhalten» (Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, WA 6,560, zit. nach Luther Deutsch Bd. 2, 228).

⁵⁷ Otto Weber, *Versammelte Gemeinde*. Vorträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst, Neukirchen 1949, 123 (Hvhb. im Original).

Dabei gilt es zu präzisieren: Nur als Interpretationsgemeinschaft *der Schrift* kann die Kirche tatsächlich Kirche sein. Allein die menschliche Aktion des Lesens einer Textsammlung macht die Kirche noch nicht zur *communio sanctorum*, zum Leib Christi. Dazu wird sie erst, wo Gott die Sammlung biblischer Texte und die menschliche Aktion des Lesens für sein eigenes Handeln in Dienst nimmt. Dort, wo dies stattfindet, spricht Gott durch das Buch der Bibel, und dort ereignet sich auch im menschlichen Akt des Lesens das Vernehmen und Aneignen des Wortes Gottes. Dass die Bibel in dieser Weise zur Heiligen Schrift wird, ist menschlichem Verfügen entzogen. Die Kirche kann nicht mehr, sie soll aber auch nicht weniger, als in der Hoffnung auf dieses Ereignis eine Gemeinschaft sein, welche die Bibel liest.

Selbstverständlich muss das, was hier als Lesen der Bibel bezeichnet wird, in einem sehr weiten Sinne verstanden werden. Es ist darunter sowohl die individuelle als auch die gemeinschaftliche Lektüre zu subsumieren, die wissenschaftliche Erforschung genauso wie die Textmeditation, der gepredigte und der vorgelesene Text, sowohl die musikalische als auch die literarische oder die künstlerische Umsetzung biblischer Gehalte. Die Kirche liest da in angemessener Weise die Bibel, wo sie die Texte danach befragt, welches der ihr geltende Wille Gottes sei. Es wird weiter unten noch zu untersuchen sein, welche hermeneutischen Implikationen sich daraus ergeben.

Zunächst soll noch weiter vertieft werden, was es heisst, dass die Kirche als Interpretationsgemeinschaft der Schrift zu verstehen ist. Es lassen sich von dieser ekklesiologischen Fundamentalbestimmung aus auch die sogenannten Wesensmerkmale der Kirche näher bestimmen. Die Wesensmerkmale gehen auf die Alte Kirche zurück und sind im Nicaeno-Constantinopolitanum ausgesprochen: «Ich glaube [...] an die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche.» Während Verkündigung und Sakramente sichtbare, an der empirischen Kirche ablesbare Vollzüge und damit Erkennungsmerkmale sind, gehören die Wesensmerkmale ins Credo und sind an der empirischen Kirche nicht ablesbar. Das hat nicht etwa damit zu tun, dass mit den Wesensmerkmalen eine Idealkirche umschrieben würde, die von der geschichtlichen immer nur unvollkommen verwirklicht wird; die Kirche lässt sich mit dem Schema von Idealität und Realität nicht angemessen erfassen. Die Wesensmerkmale sind, wie ihre Zugehörigkeit zum Credo zeigt, der *geglaubten* Kirche zuzuordnen. Das Wesen der Kirche besteht darin, dass sie in Christus gründet und durch den Heiligen Geist erhalten und erneuert wird. Dieses ihr Wesen ist aber nicht dem Augenschein, sondern nur dem Glauben zugänglich. Die Wesensmerkmale nun sind Ausdifferenzierungen des Gegründetseins der Kirche in Christus, und in derselben Weise sind auch sie allein dem Glauben zugänglich. Für die Kirche bedeutet dies, dass die genannten Merkmale nicht in einem strengen Sinne ihre eigenen sind, sondern ihr insofern zukommen, als sie in Christus gründet und durch den Geist erhalten und er-

neuert wird: Sie ist eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, indem sie durch ihren Herrn dazu gemacht wird. Wenn nun gilt, dass die Kirche durch das Hören auf das Wort Gottes und damit vermittelt durch das Lesen der Bibel von ihrem Herrn begründet wird, dann muss auch gelten, dass die Wesensmerkmale der Kirche im Lesen der Bibel mitgeteilt werden. Indem sie auf die Schrift hört, wird die Kirche eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.

Die *Einheit* der Kirche ist primär ihre Einheit in Christus: «Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus» (Gal 3,28). «Weil in Jesus Christus nicht nur der Widerstreit des Menschen mit seinem Schöpfer, sondern auch der Gegensatz unter den Menschen überwunden ist, darum ist *er* der Träger der Einheit, *in* der die Gemeinde lebt.»⁵⁸ Die primäre Einheit der Kirche wird zur sozialen Realität, wo die Gemeinde den Zuspruch ihres Einsseins in Christus vernimmt und ihn gelten lässt. Dieser Zuspruch erreicht sie aber dort und nur dort, wo sie sich für das Wort Gottes öffnet, denn das Wort Gottes «ist mächtig gegenüber der natürlichen und durch Sünde und Tod verderblich gewordenen Verschiedenheit der Menschen, die es ihnen an sich unmöglich macht, im Glauben mit Gott und unter sich eins zu werden»⁵⁹. Dieses Wirken des Wortes wiederum geschieht nur, wenn die Kirche als Gemeinschaft lebt, in welcher die Bibel gelesen und ausgelegt wird.

Auch die *Heiligkeit* der Kirche bezeichnet kein an ihr registrierbares Merkmal. Heilig verdient allein Gott genannt zu werden, die Kirche dagegen ist «das von Gott geheiligte, zum besonderen Dienst herausgerufene und beauftragte Volk».⁶⁰ Die Kirche ist insofern heilig, als Gott sie zur Mitwirkung an seinem Werk beruft, sie dafür aus der Welt aussondert und sie so heilig macht. Gottes Werk an seiner Gemeinde vollzieht sich aber vorrangig im Ergehen seines Wortes, so dass auch ihre Heiligkeit der Kirche in dem Masse zukommt, als sie als Interpretationsgemeinschaft der Schrift lebt.

Katholizität und *Apostolizität* der Kirche hängen eng zusammen, die Universalität der Kirche drückt sich unmittelbar aus in ihrer Sendung. Aber auch diese Eigenschaften hat die Kirche nicht aus sich, sondern durch die Partizipation an ihrem Herrn. Universal, umfassend ist in erster Linie die Gültigkeit des Heilswerks Christi, seines Sterbens und seiner Auferstehung. Diese universale Geltung ist auch der Grund dafür, dass die Botschaft von Christi Heilswerk «allen Völkern» verkündigt werden soll. Die Kirche ist die Gemeinschaft jener Menschen, welche die universal gültige Heilsbotschaft vernommen haben, und deshalb auch die Gemeinschaft derer, die ausgesandt

⁵⁸ Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1962, 611.

⁵⁹ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1940, 770.

⁶⁰ Jan Milič Lochman, Das Glaubensbekenntnis. Grundriss der Dogmatik im Anschluss an das Credo, Gütersloh 1982, 166.

sind, diese Botschaft unter den Menschen bekanntzumachen. Wie in Christus universale Geltung und allgemeine Verbreitung der Heilsbotschaft miteinander korrespondieren, so auch bei der Kirche Katholizität und Apostolizität. Und beides, katholisch und apostolisch, wird die Kirche wieder erst dann, wenn sie durch das Wort Gottes dazu gemacht wird. Dann also, wenn sie ihre primäre Lebensäußerung das Lesen der Bibel ist.

Wo die Kirche nicht Kirche des Wortes Gottes ist, wo sie also nicht als *ecclesia legens* lebt, da wird sie dagegen zwangsläufig ihrer Wesensmerkmale verlustig gehen. Sie wird sich von der Quelle ihrer Einheit abschneiden und stattdessen zu einem Verbund von Leuten werden, die stärker oder weniger stark zusammenhängen, deren Zusammenhalt aber nicht durch den sie zusammenschliessenden Christus, sondern durch allerlei andere Ziele und Bedürfnisse gewährleistet wird. Sie wird sich von ihrer Umgebung deutlicher oder weniger deutlich unterscheiden, die Begründung für diese Unterscheidung wird aber nicht das heiligende Wirken des erwählenden Gottes, sondern werden allerlei soziale, politische oder religiöse Motive sein. Umfassend und verkündigend wird diese Kirche ebenfalls nicht im Sinne von Gottes Katholizität und Apostolizität sein, stattdessen wird die Reichweite ihrer Universalität selbst gesetzt und entsprechend prekär sein, und ihre grenzüberschreitende Verkündigung wird nach Massgabe wechselnder weltanschaulicher Bedingungen stattfinden – oder eben nicht stattfinden. Karl Barth unterstreicht in seiner Lehre von der Schrift: «Wir sagen dasselbe, wenn wir sagen: Jesus Christus regiert die Kirche – wie wenn wir sagen: die heilige Schrift regiert die Kirche.»⁶¹ Negativ ausgedrückt: Die Kirche ist nur Kirche, wo sie durch Christus regiert wird. Eine Kirche, die nicht auf die Bibel achtet, hört mithin auf, die Kirche Christi zu sein.

7. DIE KIRCHE ALS INTERPRETATIONSGEMEINSCHAFT

Es wurde bereits gezeigt, dass das Heilshandeln Gottes in der Bibel gemeinschaftsstiftendes Handeln ist: Die Kreaturen stehen in der Schöpfung in gegenseitig lebensförderlichen Beziehungen vor Gott. Sünde besteht darin, dass diese guten Lebenszusammenhänge zerrissen werden, und Gottes Handeln an der Schöpfung kann man von da aus verstehen als Wiederherstellung und gleichzeitig Neuschöpfung des Gefüges von lebensförderlichen Beziehungen zwischen den Geschöpfen. Relationalität als der eigentliche Gehalt des göttlichen Handelns hat ihre Wurzel im Wesen dieses Gottes selbst, das als in-nige Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist selbst ursprunghaft relational ist.

⁶¹ Lochmann, Das Glaubensbekenntnis (Anm. 60), 776.

Was für das Handeln Gottes im Ganzen gilt, gilt in besonderem Masse für sein Handeln in Jesus Christus. Inwiefern Jesu Leben ein integrierendes, Grenzen sprengendes Leben war, wurde bereits skizziert. Dieser Grundzug vollendet sich in Jesu Sterben und Auferstehen. Für die Kreuzigung Jesu finden sich religiöse und politische Macht zusammen, um denjenigen zu eliminieren, in welchem Gottes Liebe in Person erfahrbar geworden ist. Aber auch von seinen Jüngern – exemplarisch von Judas und Petrus – wird er in seiner dunkelsten Stunde im Stich gelassen. Zuletzt stirbt der Gekreuzigte mit dem Schrei: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen» (Mk 15,34). Das Kreuz Jesu, so kann man sagen, ist konsequente negative Beziehungstheologie: Derjenige, der gekommen war, um Gottes umfassenden Gemeinschaftswillen in Wort und Tat zu bezeugen, stirbt in vollkommener Verlassenheit. Umgekehrt ist die Auferstehung konsequente *positive* Beziehungstheologie: Gott erweckt den hingerichteten Jesus zum Leben und erweist sich damit als stärker als alles, was seinen Gemeinschaftswillen bestreiten will. Universal offenbar wird die Geltung von Gottes Gemeinschaftswillen im eschatologischen Kommen seines Reiches, dann, wenn «kein Leid, kein Geschrei und keine Mühsal» mehr sein wird (Offb 21,4).

Der Ort, wo diesseits des Reiches Gottes die Geltung von Gottes Gemeinschaftswillen wirklich wird, ist die christliche Gemeinde.⁶² Besonders Paulus unterstreicht den relationalen Charakter des Evangeliums:

«Der Kelch des Segens, über den wir den Lobpreis sprechen, ist er nicht Teilhabe am Blut Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe am Leib Christi? Weil es *ein* Brot ist, sind wir, die vielen, *ein* Leib. Denn wir alle haben teil an dem einen Brot» (1Kor 10,16f.).

Zu Christus zu gehören, heisst, zu seiner Gemeinde zu gehören. Dass diese Zusammengehörigkeit sich auch in respektvolles, gerechtes Zusammenleben übersetzen muss, stellt Paulus kurz nach der zitierten Passage klar, wenn er in der korinthischen Gemeinde eine Abendmahlspraxis kritisiert, durch welche die sozialen Differenzen verstärkt werden (1Kor 11,17–34). Die Einheit der Gemeinde Christi kann Paulus dabei auch pneumatologisch begründen: «Denn durch *einen* Geist wurden wir ja alle in *einen* Leib hineingetauft, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie; und alle wurden wir getränkt mit *einem* Geist» (1Kor 12,12). Der Geist fügt die Glaubenden zusammen zur Einheit im Leib Christi. Damit bestätigt sich, was im vorstehenden Abschnitt zur

⁶² Dazu Schwöbel, Kirche als *Communio*, in: ders., Gott in Beziehung (Anm. 45), 379–435. Eine Verhältnisbestimmung der beiden ekklesiologischen Aussagen über die Kirche als *creatura Verbi Divini* und als *communio* fehlt allerdings in Schwöbels Arbeiten.

Wesenseigenschaft der Einheit gesagt wurde: Die Kirche ist insofern *eine*, als sie durch den Geist Gottes zur Einheit zusammengeführt wird.

Die Gemeinde Christi ist demnach in einem fundamentalen Sinne Gemeinschaft. Sie ist *communio sanctorum* und als solche nicht weniger als das Zeichen Gottes für die eschatologische Vollendung der Schöpfungsgemeinschaft. Dies muss so lange als massloser Anspruch klingen, wie ausser Acht gelassen wird, dass es sich bei dieser Aussage nicht um eine Aussage über menschliches, sondern über göttliches Wirken handelt. Als Aussage über göttliches Wirken ist sie ein Verheissungs-, ein Hoffnungssatz. Das bedeutet aber wieder, dass Gemeinschaft etwas ist, was die Kirche primär *empfängt*: *communio sanctorum* wird die Kirche dann, wenn sie vom Geist zur Gemeinschaft der Heiligen gemacht wird. Kirchliche Gemeinschaftlichkeit ist in erster Linie ein passives und erst in zweiter Linie ein aktives Geschehen.

Wir variieren nur bereits Gesagtes, wenn wir auch hier festhalten: Der Geist fügt die Gemeinde zusammen, wenn das Wort Gottes an sie ergeht und sie sich von diesem bestimmen lässt. Und das Wort Gottes ergeht an die Gemeinde, wenn sie die Bibel liest – nicht automatisch, sondern «ubi et quando visum est Deo».⁶³ Die Gemeinschaftlichkeit der Kirche ist unmittelbar an ihre Praxis des Bibellesens gekoppelt, die Kirche wird in dem Masse Gemeinschaft, wie sie als Interpretationsgemeinschaft der Schrift lebt. Daraus ergibt sich, dass kirchliche Gemeinschaft als Erstes Gemeinschaft im Lesen und Auslegen der Bibel sein muss. Die Kirche findet dann zur Gemeinschaft, wenn sie zur gemeinsam befragten Schrift findet. Durch die biblischen Texte vermittelt sich Christus seiner Kirche, und umgekehrt zeigt sich die Treue der Kirche zu ihrem Herrn in ihrer Treue zur Bibel. Vertrauen auf Jesus Christus konkretisiert sich im Vertrauen der christlichen Gemeinde darauf, dass sie aus der Schrift immer wieder das für sie Notwendige hören wird.

Zentraler Ort, wo die Bibel in Gemeinschaft gehört und die Gemeinde durch dieses Hören aufgebaut wird, ist der *Gottesdienst*. Selbstverständlich wird die Bibel auch im Religionsunterricht, in Bibelkursen oder in Diskussionen über alt- und neutestamentliche Texte gelesen und interpretiert. Im Gottesdienst findet sich die Gemeinde aber zusammen, um die biblischen Texte ausdrücklich als Anrede Gottes zu vernehmen, diese Anrede zu verdanken und aus ihr zu leben. Es ist deshalb kein Zufall, dass die Reformatoren gerade gottesdienstliche Akte nennen, wenn sie von den Erkennungsmerkmalen der wahren Kirche sprechen. Mit der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente werden jene kirchlichen Grundvollzüge bezeichnet, durch welche die Kirche im Kontext ihres Gottesdienstes die Bibel zu Wort kommen lässt.

⁶³ CA 5, Unser Glaube (Anm. 45), 63.

Die Kirche lebt als Interpretationsgemeinschaft der Schrift, wenn in ihr die Bibel gemeinschaftlich gelesen und ausgelegt wird. Gemeinschaftliche Lektüre der Bibel hat dabei nicht nur eine synchrone, sondern auch eine diachrone Dimension. Die Schrift ist durch die Jahrhunderte immer das Medium gewesen, durch welches Gott seine Wahrheit vermittelt und so Glauben geschaffen hat. Die Kirche war auf ihrem Weg durch die Zeit nie ohne den Geist, welcher ihr die biblischen Texte aufgeschlossen und sie so erhalten und erneuert hat. Die Schriftauslegung der Kirche hat sich niedergeschlagen in einer Vielzahl von Texten: in Liturgien, Liedern und anderen gottesdienstlichen Stücken, in Predigten und theologischen Abhandlungen, aber auch in Bekenntnissen und Bekenntnisschriften. Letzteren kommt eine besondere Bedeutung zu, weil in ihnen Kirchen – oft in bedrängter Lage – zu formulieren versucht haben, welches die für sie unverzichtbaren Glaubensgehalte sind. Die Einschätzung der Verbindlichkeit von Bekenntnisschriften differiert zwar unter den Kirchen der Reformation,⁶⁴ gemeinsam ist ihnen aber das Bewusstsein, dass es sich dabei um identitätsstiftende und -bewahrende Texte handelt. Theologisch bedeutet dies: Man geht bei diesen Texten davon aus, dass der Geist der damaligen Kirche die biblische Wahrheit erschlossen und sie damit in der Treue zu ihrem Herrn erhalten hat. Aus diesem Grund können diese Texte die biblischen nie ersetzen, als möglicherweise geistgewirkte Auslegungen der Bibel verdienen sie aber auch von der späteren Kirche, bei ihren eigenen Interpretationen, gehört zu werden. Aus demselben Grund versteht es sich allerdings, dass das Hören der Kirche auf die Tradition stets ein kritisches, ein unterscheidendes Hören sein muss; immerhin besteht stets auch die Möglichkeit, dass die Kirche damals den Text verkannt und in seiner Intention verfehlt hat. Damit ist ein evangelisches Verständnis von kirchlicher Tradition formuliert. Tradition in einem reformatorischen Sinne kann nichts anderes sein als Auslegungsgeschichte der Bibel. Sofern man aber Auslegung der Bibel pneumatologisch versteht, darf man diese Geschichte auch als Geschichte der Treue Gottes zu seiner Kirche begreifen. Im Hören auf die Tradition bewährt die Kirche demnach ihr Vertrauen auf Gottes Treue. Und lebt dabei gleichzeitig ihre Gemeinschaft mit denen, die vor ihr Kirche waren – für jene, die nach ihr Kirche sein werden.⁶⁵

⁶⁴ Hans-Georg Link, *Bekennen und Bekenntnis* (Ökumenische Studienhefte 7), Göttingen 1998, 45–54.

⁶⁵ Die altprotestantische Orthodoxie unterscheidet innerhalb der *ecclesia universalis* zwischen der *ecclesia triumphans*, die ihr himmlisches Ziel schon erreicht hat, und der *ecclesia militans*, die dorthin noch unterwegs ist. Nachweise bei Heppe, *Reformierte Dogmatik* (Anm. 36), 537; Schmid, *Lutherische Dogmatik* (Anm. 36), 371.

8. KIRCHE ALS INTERPRETATIONSGEMEINSCHAFT DER SCHRIFT: HERMENEUTISCHE IMPLIKATIONEN

Die Kirche ist Interpretationsgemeinschaft der Schrift, ihr erster Lebensakt besteht im Lesen der Bibel. Was aber meinen wir, wenn wir vom Lesen sprechen? Was, wenn wir «Interpretation» sagen? Unsere These impliziert eine ganze Reihe von hermeneutischen Fragen. Es fehlt hier der Raum, um auf sie noch ausführlich einzugehen; einige Bemerkungen müssen genügen.

Als Erstes ist festzuhalten, dass mit dem Akt des Lesens nichts anderes als der bekannte Vorgang des Entzifferns und Verstehens von Schriftzeichen gemeint ist, also derselbe Vorgang, mit dem wir Mitteilungen in Büchern, Zeitungen, Briefen, E-Mails und SMS entschlüsseln. Es gibt neben der *lectio profana* nicht noch eine speziell für die Bibel reservierte *lectio sacra*. Die Ausführungen zur Literaturtheorie Stanley Fishs haben freilich gezeigt, dass das Lesen ein äusserst voraussetzungsreicher Akt ist, bei dem sich theoretische Voraussetzungen und praktischer Vollzug gegenseitig bestimmen. So wird es für eine Leserin nicht gleichgültig sein, ob sie das Verhältnis zu ihrem Text als ein Finden der Bedeutung im Text oder aber als Konstruktion dieser Bedeutung durch sie, die Rezipierende, begreift. Text- oder leserorientierte Literaturmodelle haben stets ein bestimmtes Leseverhalten zur Folge, bei dem die Aufmerksamkeit entweder stärker bei der Textgestalt oder aber bei den eigenen Assoziationen liegt. Die zweite hermeneutische Konsequenz aus den vorstehenden Überlegungen ist darum durchaus eine texttheoretische: Wenn man davon ausgeht, dass Gott durch diesen Text sein glaubens- und heilschaffendes Wort an die Menschen ergehen lassen will, dann kann das sich daraus ergebende Verhältnis dem Text gegenüber nur das einer strengen Texttreue sein. Die Treue zum biblischen Text gründet dabei in einem radikalen Vertrauen in den Text, das wiederum nichts anderes als ein Vertrauen in Gottes Treue ist. Hermeneutisches Ziel bei der Lektüre der Bibel muss es deshalb sein, den Text ausreden zu lassen und ihn nicht mit eigenen Einsprüchen zu verfälschen. Eine Hermeneutik der Bibel hat einen *empfangenden* Grundzug, sie lebt von der Voraussetzung, dass wir von diesen Texten Entscheidendes für unser Leben zu erwarten haben.

Damit ist nicht bestritten, dass jeder Akt des Verstehens von Geschriebenem ein starkes Moment der Sinnkonstitution durch das lesende Subjekt einschliesst. Hans Georg Gadamer hat darauf aufmerksam gemacht: «Nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor. Daher ist Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten.»⁶⁶ Der produktive Anteil des Lesers ist dabei die notwendige

⁶⁶ Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen 1986, 301.

Bedingung dafür, dass die Bedeutung des Textes in den eigenen Verstehenshorizont geholt und damit angeeignet werden kann. Der produktive Anteil ist aber theologisch gesehen auch die Aktivität des Sünders, durch welche er sich die heilsame Wahrheit der Bibel vom Leibe zu halten versucht. Interpretation kann deshalb immer beides sein, Aneignung der evangelischen Wahrheit oder aber Distanzierung von ihr. Unter Voraussetzung der subjektiven Beteiligung am Vorgang des Verstehens kann man die angemessene Haltung dem biblischen Text gegenüber mit John Webster als «fokussierte Aufmerksamkeit» charakterisieren.⁶⁷ Diese Aufmerksamkeit ist die subjektive Entsprechung zu den schrifttheologischen Eigenschaften der *claritas*, *perspicuitas* und *efficacia*, die getragen werden durch die *inspiratio* der Schrift. Sie ist Ausdruck des Glaubens, dass der Geist durch alle menschlichen Verzeichnungsversuche hindurch den Lesenden die Wahrheit Gottes zueignen wird.

Bleibt zu fragen, inwiefern auch die Tatsache, dass die Kirche Interpretationsgemeinschaft ist, hermeneutische Konsequenzen hat. Es steht ausser Frage, dass dies der Fall ist: Die Kirche wird durch ihren Bezug auf die Bibel als Gemeinschaft konstituiert, und zwar wiederum als Interpretationsgemeinschaft. Die Kirche kann deshalb nur als Interpretationsgemeinschaft leben, wenn sie die Bibel gemeinschaftlich liest. Wenn Gemeinschaftlichkeit ein Grundzug der Kirche ist, dann muss sie auch ein Grundzug ihrer Bibellektüre sein. Die Gemeinschaftlichkeit der Textinterpretation bewährt sich beispielsweise in der gegenseitigen Relativierung und Korrektur der jeweiligen (gegebenen) Standortgebundenheit, sie bewährt sich aber ebenso in der gegenseitigen Bereicherung durch unterschiedliche Auslegungsperspektiven.⁶⁸ Findet die kirchliche Bibelauslegung grundsätzlich im Rahmen einer Gemeinschaft von Lesenden statt, dann nötigt dies auch zu einer positiven Beurteilung der Vielfalt von Auslegungen. Gemeinschaftlichkeit in der Bibelauslegung ist als hermeneutische Variation der paulinischen Charismenlehre zu verstehen, und wie dort nicht die Einheitlichkeit, sondern die *Koinonia* das Ziel ist, so auch hier: In der gemeinschaftlichen Interpretation des biblischen Textes muss nicht eine einzige gültige Auslegung gesucht werden, wohl aber

⁶⁷ «focussed attentiveness», Webster, *Scripture* (Anm. 30), 90.

⁶⁸ Diese Aussage gilt insbesondere im globalen Massstab. Lesslie Newbigin hat auf die Notwendigkeit hingewiesen, «unsere Kultur mit den Augen von Christen sehen zu lernen, die durch andere Kulturen geprägt sind» («Den Griechen eine Torheit»). *Das Evangelium und unsere westliche Kultur*, Neukirchen-Vluyn 1989, 129). Jede Bibelauslegung wird ermöglicht, aber auch begrenzt durch kulturell bedingte Deutungskategorien. Diese Begrenzung lässt sich nur überwinden durch den Kontakt mit Auslegungen, welche auf der Basis anderer Deutungskategorien zustande gekommen sind.

sollen wir in der Vielfalt der Aussagen und durch sie zur Gemeinschaft werden.

Es gehört mit zum Glauben an die *claritas, perspicuitas* und *efficacia* der Schrift, dass diese Schrift auch die Macht hat, in der und durch die Gemeinschaft der Auslegenden die göttliche Wahrheit in angemessener Weise zur Geltung zu bringen. Dieser hermeneutisch-ekklesiologische Zusammenhang ist es, welcher für reformatorische Theologie ein Lehramt überflüssig macht, dem es anvertraut ist, über die Einheit kirchlicher Bibelauslegung und Lehre zu wachen. Dagegen hält sie fest, dass es der Geist Gottes ist, der über diese Einheit wacht – und zwar in der Pluralität der Glieder am Leib Christi.

Von dieser Feststellung her ergibt sich auch eine Antwort auf die ökumenische Frage, ob der gemeinsame Bezug auf die Bibel nicht der einzige und der zuverlässigste Weg zur Einheit der Kirche sei. Die Antwort auf diese Frage muss unzweifelhaft Ja sein, gleichzeitig ist aber darauf aufmerksam zu machen, dass das Verständnis der Kirche als eine in sich plurale Interpretationsgemeinschaft auch einen gewichtigen Hinweis auf das uns aufgegebene Verständnis kirchlicher Einheit enthält. Einheit der Kirche schliesst offenkundig ein hohes Mass an innerer Pluralität ein! Darum ist Michael Weinrich zuzustimmen, wenn er schreibt: «Ekklesiologisch betrachtet gehört zur *Koinonia* wesentlich die Vielfalt dazu. [...] Nicht die Vielfalt der Kirche ist zu beklagen, wohl aber der Mangel an *Koinonia*.»⁶⁹

Kommen wir am Schluss nochmals zum Anfang zurück. Als Hauptproblem der philosophischen Theorie der Interpretationsgemeinschaft haben wir identifiziert, dass auch darin das Problem der Textauslegung als einer Setzung von Bedeutung durch die Auslegenden virulent bleibt. Das theologische Verständnis der Kirche als Interpretationsgemeinschaft der Heiligen Schrift, das wir bis hierher entwickelt haben, darf man als Versuch verstehen, an diesem Punkt weiterzukommen. Dabei springt freilich keine allgemeingültige Theorie der Interpretationsgemeinschaften heraus. Die bisherigen Reflexionen beziehen sich ausschliesslich auf das Handeln des biblischen Gottes durch das Medium der Schrift in der Glaubensgemeinschaft der Kirche. Inwiefern die Ergebnisse dieser Überlegungen in Richtung einer umfassenden Hermeneutik verallgemeinerbar sind, ist eine davon sorgfältig zu unterscheidende Frage.

Das theologische Verständnis der Kirche als Interpretationsgemeinschaft entgeht der Aporetik der selbstgesetzten Bedeutung dann und nur dann, wenn man davon ausgeht, dass Gott selbst die Kompetenz des biblischen Textes,

⁶⁹ Die Bibel legt sich selber aus. Die ökumenische Herausforderung des reformatorischen Schriftprinzips oder vom verheissungsvollen Ärgernis angemessener Bibelauslegung, in: Hubert Frankemölle (Hg.), *Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch*, Paderborn u. a. 1994, 43–59.58.

seine Wahrheit zur Geltung zu bringen, gewährleistet. Die Souveränität des biblischen Textes kann keine andere sein als die Souveränität Gottes, seiner Wahrheit in der Welt Gehör zu verschaffen. Wir haben gesehen, dass die reformatorische und nachreformatorische Theologie darum bemüht waren, dieser Souveränität in einer differenzierten Theorie der Heiligen Schrift Rechnung zu tragen. In aller Nüchternheit muss sich die Kirche freilich bewusst bleiben, dass sie selbst sich weder durch eine korrekte Theorie des biblischen Textes noch durch eine disziplinierte Praxis der Bibellektüre davor schützen kann, Textbedeutung selbst zu setzen. Zum Verständnis ihrer selbst als *creatura verbi* gehört vielmehr das Eingeständnis, dass allein Gott sie davor bewahrt. Sie selbst aber verharrt bei der Bibel, weil sie sie im Vertrauen liest, dass ihr Herr ihre eigenen Setzungen immer wieder überwindet, um sie stattdessen sein erfreuliches Wort hören zu lassen.