

PROBLEMFELDER, POSITIONEN UND PERSPEKTIVEN CHRISTLICHER BIBELHERMENEUTIK

Gerlinde Baumann

1. Einleitung

Es gibt eine Fülle an Fragen, die für christliche Bibelauslegung relevant sind. Über eine Reihe dieser Fragen oder Beschreibungsaspekte möchte dieser Beitrag einen Überblick geben. Dabei steht nicht die Exegese mit ihren unterschiedlichen Methoden im Fokus, sondern die Schrifthermeneutik im engeren Sinne einer Haltung oder Einstellung, mit der ExegetInnen der Bibel gegenüber treten, bzw. den daraus resultierenden Herangehensweisen. Es geht damit um Bibelauslegungen oder unterschiedliche Verstehensweisen der Bibel und deren größere Linien. Meine Überlegungen leite ich aus meiner Beschäftigung mit Schrift- oder Bibelhermeneutik im jüdischen, griechisch-orthodoxen, römisch-katholischen, evangelischen und fundamentalistischen Bereich her sowie aus Seitenblicken auf Koranhermeneutik¹. Die Grundlage bilden dabei sowohl vorhandene hermeneutische Festlegungen in kirchlicher Lehre als auch konkrete Bibelauslegungen; kaum im Fokus stehen demgegenüber philosophisch-hermeneutische oder andere rein theoretische Diskurse. Die Zuordnung von verschiedenen Aspekten erfolgt im Fortgang nicht immer trennscharf, sondern ist eher näherungsweise zu verstehen (deshalb auch diverse Verweise). Bei der Auswahl ist mir vor allem an solchen Aspekten gelegen, die Anknüpfungspunkte für ein Gespräch mit jüdischen und muslimischen KollegInnen bieten.

¹ Vgl. zur Koranhermeneutik u. a. Zirker, Koran, 9 u. ö.; Waardenberg, Islam, sowie die Beiträge in diesem Band von Katajun Amirpur, Dina El Omari und Nimet Seker. Von Letztgenannter siehe auch Koran, 133–192.

2. Fragen, Problemstellungen und Herangehensweisen christlicher Bibelhermeneutik seit den Anfängen

2.1 Historische Aspekte der Textabfassung

Zunächst ließe sich ein Blick darauf werfen, welche *Motive und Gründe* es für die Abfassung der einzelnen biblischen Texte sowie für die Zusammenstellung zu einem Kanon bzw. zwei Kanones (TaNaK bzw. die eine, zweigeteilte christliche Bibel² Alten und Neuen Testaments) gegeben hat. Die historische Forschung geht davon aus, dass für die Abfassung und Zusammenstellung des TaNaK bzw. des Alten Testaments vor allem die Krisen des Untergangs des israelitischen Nordreichs sowie des jüdischen Südreichs eine wichtige Rolle gespielt haben. Auch die Frage, *für wen* diese Schriften abgefasst wurden, ist für die Auslegung von Belang. Dies zielt nicht allein darauf, dass es bei historischen Texten wie den biblischen allein aufgrund des historischen und kulturellen Abstands immer eine Diskrepanz zwischen ErstadressatInnen und heutigen LeserInnen gibt. Die Frage nach den AdressatInnen ist tiefgreifender: Das christliche Alte Testament ist ursprünglich in seinen Einzeltexten von IsraelitInnen und als Corpus von frühen JüdInnen geschaffen worden und nicht von ChristInnen. Auch richtet sich fast die komplette neutestamentliche Briefliteratur nicht an *alle* damaligen ChristInnen, sondern an bestimmte Gemeinden oder Gruppen des sich entwickelnden Christentums, deren „christliche“ Ausrichtung im heutigen Sinne vielfach noch gar nicht ausgemacht war. Diese Brieftexte stellen damit – wie viele andere alt- und neutestamentliche Texte – situative und kontextgebundene Dokumente dar. Was bedeutet es in unserem Fall in hermeneutischer Hinsicht für ChristInnen, diese ursprünglich nicht für sie verfassten Dokumente als autoritative Schriften anzusehen? Man könnte es zunächst mit einer Antwort in der Richtung versuchen, dass den genannten Schriften ein geringerer Grad an Autorität zukommen sollte als den anderen Schriften. Bei näherer Betrachtung wird allerdings deutlich, dass sich dann die traditionellen Gewichtungen innerhalb der neutestamentlichen Schriften erheblich verschieben würden, weil sich doch auch bei einem Großteil der Schriften außerhalb des Briefkanons eine kontextu-

² So der Terminus bei Zenger/Frevel, *Heilige Schrift*, 35.

elle und situative Gebundenheit herausstellte. Es blieben am Ende kaum Schriften übrig, die dem Kriterium einer überkontextuellen und fraglos „christlichen“ Abfassung genügen würden. Ein anderer Ansatz, der diese Überlegungen bereits berücksichtigt, könnte darin bestehen, die Kontextualität und die Entstehungssituation während der Herausbildung der jeweiligen Religionsgemeinschaft bei der Auslegung stärker zu berücksichtigen. An dieser Stelle wären sicherlich auch weitere hermeneutische Überlegungen vonnöten – wie auch bei vielen der im Folgenden etwas knapper entfalteten Aspekte.

Was lässt sich über die *VerfasserInnen der biblischen Texte* sagen? Ist hier Gott selbst involviert, etwa in der Person des Heiligen Geistes (dazu s. u. 2.4), wie es die frühe Kirche, die orthodoxen Kirchen oder bestimmte Inspirationstheologien annehmen? Oder liegt die VerfasserInnenschaft bei den jeweils in den Schriften angegebenen AutorInnen? Damit wäre etwa beim Pentateuch die mosaische Autorschaft gemeint. Oder aber stehen hinter den Texten in erster Linie anonyme AutorInnen- und/oder RedaktorInnenkollektive, wie es die historisch-kritische Forschung zumeist annimmt? Jede dieser Antwortmöglichkeiten hat immer auch hermeneutische Konsequenzen, die unter anderem die Geltung der Texte (s. u. 2.4) berühren. Eine große Rolle hat in der historisch-kritischen Bibelwissenschaft seit ihren Anfängen auch die Differenzierung zwischen Texten gespielt, die als ursprünglich von „OffenbarungsempfängerInnen“ wie Mose, den Propheten oder Jesus von Nazareth formuliert gelten, und solchen Texten, die als „sekundäre“ Hinzufügungen oder Ergänzungen angesehen werden. Lange Zeit wurde den erstgenannten Texten eine höhere Geltung zugemessen als den letztgenannten. Im Zuge einer sich allmählich stärker am Endtext orientierenden, synchronen Leseweise der Bibel werden diese impliziten Autoritätsdifferenzierungen allerdings häufig aufgegeben; ausschlaggebend kann hier auch eine wachsende Orientierung an der Rezeptionstradition der Kirche sein, in der Differenzierungen aus solchen Gründen nicht vorgenommen wurden.

In hermeneutischer Hinsicht bedeutsam ist auch, ob sich eine Religionsgemeinschaft in *Kontrast* und/oder *Abgrenzung* zu einer (oder mehreren) anderen Religionsgemeinschaft entwickelt hat, die eventuell im gleichen geographischen Raum oder Kulturraum verbreitet war oder mit der

sie einen Teil ihrer autoritativen Schriften teilte. Dies war der Fall beim sich entwickelnden Christentum und Judentum, die sich in ihrem Herausbildungsprozess voneinander abgrenzten, und auch der Islam ist in seiner Entstehungszeit sehr darauf bedacht gewesen, sich vom Christentum und Judentum abzuheben. Was bedeutet es für die Ausbildung einer Schrifthermeneutik in der „Frühzeit“ einer Religion, wenn diese in starker *Abgrenzung von einer anderen Konfession oder Religion* geschieht? Fließt dies nicht unweigerlich in frühe hermeneutische Weichenstellungen ein, die von Beginn an stark auf Abgrenzung abzielen? In der Folgezeit hat dies die Suche nach den vorhandenen Gemeinsamkeiten erschwert, und es stellt bis heute beim Entdecken von Anknüpfungspunkten ein belastendes Erbe dar.

Etwas anders liegt die Sache bei der Beeinflussung von Schrifthermeneutiken durch *zeitgleiche geistige Strömungen*. So ist die frühe Bibelauslegung – auch über das hellenistische Judentum – stark von hellenistischer Philosophie geprägt, was sich etwa in der Hochschätzung der allegorischen Auslegung in der Schule von Alexandria zeigt. Weitere Beispiele wären die Einflüsse der Aufklärung im 18./19. Jh. auf die Bibelauslegung und die Herausbildung der historisch-kritischen Methode sowie die Bedeutung der Sprachphilosophie nicht nur für die literaturwissenschaftliche Bibelauslegung des 20. und beginnenden 21. Jh. (s.u. 3.3).

Eine Grundfrage lautet hierbei, welche Haltung die Schriftauslegung gegenüber den prägenden Einflüssen solcher Strömungen einnimmt. Werden diese als quasi unvermeidlich angesehen, so dass an ihrer Beeinflussung der Bibelauslegung tatsächlich kein Weg vorbeiführt? Eine solche Erklärung könnte womöglich die Vehemenz begründen, mit der fundamentalistische Auslegende ihre von den Zeitströmungen (vor allem der Aufklärung und der Moderne) vermeintlich unbeeinflusste Haltung gegenüber den Texten behaupten. Oder steht hinter einer (partiellen) Öffnung für den Geist einer Zeit eine bewusste Entscheidung und ein bestimmtes Programm, etwa im Sinne des *Aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965)?

2.2 Auslegungsperspektiven

Die Bandbreite der Bibelauslegungsmethoden lässt sich sehr grob in drei Richtungen unterteilen, die sich in unterschiedlichen Ausprägungen

durch die gesamte Geschichte der Kirche hindurch antreffen lassen: historisch/literal, übertragen/allegorisch sowie buchstäblich/wortwörtlich. Insofern lässt sich durchaus von einem *christlichen* Kanon von Auslegungsmethoden sprechen. Hermeneutisch bedeutsam ist das Bibelverständnis, das den unterschiedlichen Richtungen jeweils zugrunde liegt. Hier tun sich teilweise große Differenzen auf: Während ein historisches/literales Lesen eher voraussetzt, dass der biblische Text seine primäre Beheimatung in einem bestimmten historischen Kontext besitzt und in andere Kontexte übersetzt werden muss, ist dies bei der übertragenen/allegorischen Leseweise nicht der Fall. Bei dieser stehen eher Textaussagen im Mittelpunkt, die kontextunabhängig und überzeitlich gedeutet werden. Darin findet diese Richtung eine Gemeinsamkeit mit dem buchstäblichen/wortwörtlichen Verständnis, insofern der Text auch dort einen einzigen, gleichermaßen überzeitlichen Sinn besitzt, der ihm von den Lesenden zu entnehmen ist.

Wird die Frage nach den Auslegungsweisen weiter gefasst, so ließe sich danach fragen, ob sich die verschiedenen Herangehensweisen an die Bibel in der Sicht einer bestimmten Gemeinschaft oder auch von ihrer theoretischen Grundlegung her gegenseitig ausschließen, oder ob eine Pluralität von Herangehensweisen nebeneinander existieren kann. Während es nur schwer denkbar ist, dass neben der buchstäblichen/wortwörtlichen Leseweise mit der starken Betonung einer einzigen Wahrheit auch eine allegorische ihren Platz findet, weil letztere auf eine Vielfalt von „Sinnen“ angelegt ist, gibt es doch Überschneidungen mit historischen Interpretationen. Häufig ist es allerdings so, dass die historisch älteren Glaubensgemeinschaften die ersten beiden Auslegungsmodelle präferieren,³ während die jüngeren fundamentalistischen Gemeinschaften wenig Toleranz gegenüber diesen beiden zeigen und nur das dritte Modell zulassen.

In diesem Kontext ist es ebenfalls interessant, danach zu fragen, welche *Instanz* darüber entscheidet, ob bestimmte Auslegungsmethoden anerkannt sind oder nicht. Befinden die einzelnen Gläubigen selbst darüber, oder ist es die Kirche als Ganze, oder aber einige ihrer Gremien?

³ Deziert ablehnend gegenüber der fundamentalistischen Bibelauslegung positioniert sich vor allem die römisch-katholische Kirche: Päpstliche Bibelkommission, Interpretation, 61–63.

Oder existiert eine Institution auf der Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Kirche – was in unserem Kontext die wissenschaftliche Theologie sein könnte –,⁴ der bei solchen Entscheidungen großes Gewicht zukommt?

Vorausgesetzt ist bei diesen Überlegungen zu den Auslegungsweisen allerdings, dass es um *Auslegung* der Texte geht und darum, ihnen einen bestimmten *Sinn* abzugewinnen oder beizulegen. Denkbar wäre allerdings auch, dass die Texte eher als *liturgische Texte* angesehen werden, deren genuine Verwendung im Vortrag, in der Rezitation oder in der musikalischen Darbietung gesehen wird. Letzteres ist im heutigen westlichen Christentum (außerhalb monastischer Spiritualität) eher seltener, dafür aber häufiger im östlichen Christentum anzutreffen. Diese Sichtweise erleichtert den Brückenschlag zur islamischen Sicht auf den Koran.

2.3 Ausgelegter Text und Kanon

Eine Grundfrage lautet hier, in welchen *Sprachen* die Bibel rezipiert wird. Seit dem entstehenden Christentum, das sich bereits vielfach auf das griechische Alte Testament bezogen hat, werden im Christentum *übersetzte* Bibeltexte ausgelegt. Damit unterscheidet sich das Christentum vom Judentum und vom Islam, die beide den Anspruch haben, ihre autoritativen Texte in der jeweiligen Ursprache zu lesen.

Für das Christentum schließt sich daran die Frage an, *welcher biblische Text* für die Lehrbildung, die Predigt oder das private Bibellesen als eigentliche Bibel angesehen wird. Für die überwiegende Mehrzahl der christlichen Konfessionen lässt sich sagen, dass manchmal zwar der Urtext als der eigentliche Text gilt, auf den man sich beziehen sollte; dem folgt jedoch die kirchliche und persönliche religiöse Praxis nur selten. Besonders ausgeprägt ist die Haltung, eine Bibelübersetzung als eigentliche Bibel anzusehen, bei den deutschsprachigen lutherischen Kirchen mit „ihrer“ Lutherbibel. Hier steht der Anspruch einer Orientierung am Urtext besonders wenig im Einklang mit der kirchlichen Wirklichkeit. Zudem bietet „die Lutherbibel“ auch keinen feststehenden Text, sondern

⁴ Diese Situierung der wissenschaftlichen Theologie ist allerdings nicht unumstritten; so ordnet sie etwa Huning, *Bibel*, 66, in Gänze der Kirche zu.

befindet sich in einem Prozess permanenter Revision, wie jüngst das Erscheinen der Lutherübersetzung 2017 wieder in Erinnerung gerufen hat.⁵ Angesichts dieses Befundes wäre hermeneutisch auszuloten, was es bedeutet, dass faktisch eine Vielzahl von Bibelübersetzungen als autoritativ betrachtet werden kann. Für die Praxis der Auslegung lässt sich zunächst einmal sagen, dass die Auswirkungen eines Bezuges auf Bibelübersetzungen (und nicht auf einen möglichen Urtext) darin bestehen, dass bereits auf der Ebene des biblischen Textes eine erhebliche Bandbreite existiert. Vor allem im gemeindlichen Gebrauch gibt es nicht den *einen* definierten Referenztext, sondern deren zahlreiche.

Doch wäre es in dieser Situation tatsächlich eine Hilfe, wenn man sich auf den Urtext beziehen würde? Fakt ist nämlich, dass ein exakter *Text des christlichen Kanons* nicht eindeutig feststeht. Dies bezieht sich sowohl auf die Zugehörigkeit einzelner Schriften und deren Anordnung als auch auf den Wortlaut des Urtextes selbst. Auf welche „Schrift“ bezieht sich christliche Bibelauslegung dann überhaupt? Dieses weite Problemfeld wird unten unter 3.2 näher betrachtet.

Beim Thema des Kanons gibt es in der jüdischen wie christlichen Schrifthermeneutik einen besonderen Fragekomplex, nämlich die *Binnendifferenzierung* innerhalb des TaNaK bzw. der Bibel. In rabbinischer Auslegung und im synagogalen Gottesdienst kommt innerhalb des TaNaK der *Tora* ein deutlich höherer Rang zu als den *Nebiim* (den prophetischen Büchern), und die *Ketubim* (die Schriften) als dritter Kanonteil sind wiederum den *Nebiim* nachgeordnet. In ähnlicher Weise wird in den meisten christlichen Konfessionen ein Unterschied zwischen dem Gewicht gemacht, das den Texten des Alten und des Neuen Testaments beigemessen wird. Nicht selten geht eine ausdrückliche und starke christliche Vorordnung des Neuen Testaments mit einer Abwertung des Alten Testaments sowie des Judentums und der JüdInnen einher.⁶ Insofern berührt eine solche biblische Binnenhermeneutik auch das Verhältnis zur jüdischen Schwesterreligion. In jüngerer Zeit wird hier im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs versucht, den Eigenwert des Alten

⁵ Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, *Bibel*; s. auch Bigl, *Reformationszeit*.

⁶ Dies ließe sich für diverse problematische christliche Leseweisen des Alten Testaments sagen; vgl. Zenger/Frevel, *Heilige Schrift*, 17–20.

Testaments zu betonen.⁷ Diese Haltung hat sich in der römisch-katholischen Kirche schon seit dem Zweiten Vatikanum und dem Konzilsdokument *Nostra aetate* verbreitet. Im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland spiegelt sie sich etwa im Entwurf der neuen Perikopenordnung und dem Bemühen einer stärkeren Berücksichtigung alttestamentlicher Predigttexte.⁸

Von einer anderen Art der Binnendifferenzierung ließe sich sprechen, wenn *auswählende Hermeneutiken* im Blickpunkt stehen. Bei diesen wird einzelnen biblische Schriften, Schriftkomplexen oder Themen eine größere Relevanz eingeräumt als anderen. Dies ist etwa der Fall bei Hermeneutiken, die einen „Kanon im Kanon“ besonders relevanter biblischer Texte oder Aussagen entwerfen, wie das bei Luthers reformatorischem Diktum „was Christum treibet“ der Fall ist. Hierzu wären auch Hermeneutiken zu rechnen, die eine bestimmte „Mitte der Schrift“ proklamieren. Auch wenn solche auswählenden Hermeneutiken von der römisch-katholischen Kirche im Konzil von Trient (1545–1563) verurteilt wurden, sind sie doch in den meisten christlich-theologischen Bibelauslegungen in der einen oder anderen Weise anzutreffen.

2.4 Geltungsfragen in der Auslegung

Ein zentraler Aspekt der christlichen Bibelhermeneutik liegt darin, in welcher *Geltung* die Bibel in einer bestimmten christlichen Glaubensgemeinschaft steht bzw. welcher Rang im Blick auf die Lehrbildung oder Glaubenspraxis ihr zugemessen wird – und wie die beiden letztgenannten Bereiche zueinanderstehen. Denn gerade im Bereich der Geltung der Bibel unterscheiden sich der praktische Gebrauch durch die Gläubigen und die dogmatische Festlegung der Kirche manchmal erheblich voneinander. Hier ist wiederum ein breites Spektrum an Möglichkeiten anzutreffen. Es reicht von einer eng verstandenen Normativität der Bibel über die Vorstellung der Bibel als Richtschnur bzw. Empfehlung oder aber eher als Inspiration, Anregung oder Bereicherung des christlichen Lebens. In der offiziellen evangelischen wie katholischen Dogmatik gilt die

⁷ Vgl. etwa Zenger/Frevel, *Heilige Schrift*, 20.

⁸ Vgl. Einführung – Das Alte Testament im Revisionsvorschlag, in: *Kirchenämter/Geschäftsführung*, Entwurf, 24–27.

Bibel als normativ: In der Konkordienformel (1577) wird der Bibel die Funktion der „einigen Regel und Richtschnur“ zugeschrieben; in der römisch-katholischen Lehre gilt die Bibel ebenfalls spätestens ab dem 16. Jh. explizit als *norma normans*. Dabei variiert allerdings die Bedeutung der Normativität auch innerhalb der Konfessionen. So bleibt jeweils auszuhandeln, welchen Grad und welche Art von Verbindlichkeit die Bibel für welche Lebensbereiche besitzt; ist sie „nur“ normativ für die Kirche, deren Lehre und den Glauben, oder aber für das gesamte Leben der Gläubigen – oder ist dies von Seiten der Glaubensgemeinschaft nicht geregelt? Hier sind noch weitere Differenzierungen denkbar: So könnte es etwa bestimmte Texte geben, die gegenüber anderen als „besonders“ oder „besonders wenig“ normativ angesehen werden (s. eben 2.3). Weit- hin ungeklärt und nicht diskutiert ist, welcher biblische Text dabei als normativ gilt; infrage kämen dabei vor allem der Urtext des Alten und Neuen Testaments (s. aber 3.2) oder aber die Vulgata für die römisch-katholische bzw. die (jeweils aktuellste) Lutherübersetzung für die deutschsprachige evangelische Tradition.

Erst allmählich gerät eine Größe wieder in den Blick, die in der Geschichte der Kirche lange Zeit im Hinblick auf die Geltung und Auslegung der Bibel eine zentrale Rolle gespielt hat: der *Heilige Geist*. Vor allem in zweierlei Weise wurde und wird die dritte Person der Trinität mit der Geltung und Auslegung der Bibel verknüpft. Zum einen lautet die Frage, ob oder in welcher Weise *die Bibel selbst* als inspiriert gilt; bezieht sich dies auf den ganzen Kanon, auf einzelne Kanontteile mehr als auf andere oder aber nur auf bestimmte Einzeltexte wie etwa Gottesreden oder Worte Jesu? Zum anderen können aber auch die *Bibellesenden* als inspiriert gedacht werden,⁹ indem der Heilige Geist beim Bibellesen selbst präsent ist. Auch hier sind Differenzierungen möglich: Gilt diese Inspiration für alle oder nur für wenige Lesende? Sind für ein inspiriertes Lesen bestimmte Voraussetzungen zu erfüllen, oder gibt es unterschiedliche Grade der oder Wege zur Inspiriertheit? So könnte beispielsweise davon ausgegangen werden, dass Heilige, Geweihte oder WissenschaftlerInnen qua Heiligkeit, Weihe oder Wissen über besondere Auslegungskompetenz verfügen, die andere Gläubige nicht besitzen.

⁹ Vgl. etwa Körtner's Vorstellung vom „inspirierten Leser“; Körtner, *Leser*, 16 u.ö.

Quasi vom Rande her nähert man sich der Frage der Geltung der Bibel, wenn der Umgang mit *anstößigen* oder *unverständlichen Bibeltextr*en thematisiert wird. Zunächst einmal ist hier zu fragen, ob überhaupt davon ausgegangen wird, dass es solche anstößigen oder unverständlichen Texte gibt; einer solchen Einschätzung steht etwa das lutherische Diktum der *claritas scripturae* entgegen, demzufolge die Bibel als aus sich selbst heraus verständlich und erklärbar gedacht wird. Allerdings wird seit der Zeit der frühen Kirche immer wieder konstatiert, dass sich in der Bibel auch „*dunkle*“ Stellen finden. Dies können unklare Texte sein, die keinen Sinn zu ergeben scheinen. Aus heutiger Sicht gelten als „dunkel“ beispielsweise Aussagen über göttliche Gewalt oder Aufforderungen zum Völkermord. Wenn zugestanden wird, dass es solche Texte gibt, wie ist dann mit ihnen umzugehen? Wird für sie vielleicht eine eigene Hermeneutik oder eine eigene Auslegungsweise – wie in der frühen Kirche der allegorische Schriftsinn – entworfen (zum Thema Gewalt in der Bibel s. u. 3.1)?

Den weiteren Bereich der Fragen um die Geltung dunkler oder anstößiger Texte einerseits und der Inspiration biblischer Texte andererseits berührt auch die Denkfigur einer potenziellen Irrtumslosigkeit der Bibel. Hierbei kollidieren insbesondere reformatorische Sichtweisen auf die Bibel mit Einsichten der historischen Kritik: Einerseits legt eine eng verstandene (Verbal-)Inspiration des biblischen Textes durch den Heiligen Geist eine solche Irrtumslosigkeit nahe. Andererseits ist in historisch-kritischer Perspektive kaum anzunehmen, dass die historisch und kulturell notwendig begrenzten Einsichten der VerfasserInnen der biblischen Texte sich nicht auch in den Texten selbst niedergeschlagen haben sollten. Aufgelöst wird dieses Dilemma in radikaler Weise in fundamentalistischen Gruppierungen; hier kann eine Irrtumslosigkeit der Bibel – in Kombination mit ihrer gesamthaftern Geltung – vertreten werden, was aber nur um den Preis des Verzichts auf eine kritische Haltung gegenüber den biblischen Texten möglich ist.

2.5 Die LeserInnen

Vor allem seit dem Aufkommen der Rezeptionsforschung sind Fragen in den Vordergrund getreten, die in der Christentumsgeschichte lange Zeit kaum eine Rolle gespielt haben. Wer hat als vorrangiges *Subjekt der Bi-*

belauslegung zu gelten? Sind dies alle „normalen“ Gläubigen bzw. LaiInnen, unabhängig vom Ausbildungsstand oder von einer möglichen Weihe bzw. Ordination, oder kommt diese Aufgabe in erster Linie besonders Geweihten wie Geistlichen oder speziell Ausgebildeten wie den BibelexegetInnen zu? Oder wird das Bibellesen „normaler“ Gläubiger bzw. LaiInnen zwar geduldet oder sogar gefördert, diesem aber ein autoritative(re)s Lesen der Geweihten/Ordinierten oder speziell Ausgebildeten gegenübergestellt? Denkbar wäre hier auch – wie im orthodoxen Kontext –, die Kirche insgesamt als Subjekt der Bibelauslegung zu sehen. Ein weiteres, anderes Modell wurde lange Zeit im Katholizismus präferiert; hier galten bis zum Zweiten Vatikanum die Priester als Vermittlungsinstanzen, die bei der Bibelauslegung nicht übergangen werden durften.

Untrennbar verknüpft ist die Frage nach dem eigentlichen Subjekt der Bibelauslegung mit der *Verfasstheit* der jeweiligen Gemeinschaft: Wenn es – wie im römischen Katholizismus – eine zentrale *Lehrautorität* in der Kirche gibt, die Einfluss auf Fragen der Bibelauslegung nimmt, ist kaum denkbar, dass alle Gläubigen als Subjekte der Auslegung gelten können. Leichter möglich ist dies, wenn eine Kirche eher eine dezentrale oder pluralistische Struktur besitzt, wie dies etwa im frühen Christentum der Fall gewesen ist.

Unabhängig davon, ob nun die „normalen“ Gläubigen bzw. LaiInnen tatsächlich als Subjekte der Bibelauslegung gelten, wäre hier noch zu fragen, welche *Erwartungen* die Bibellesenden an die Bibel haben; erwarten sie Normen, die einzige Wahrheit, den einzigen Weg zum Heil, oder eher Orientierung, Wegweisung, Anregung, Bereicherung, Inspiration etc.? Stehen diese Erwartungen vielleicht in Spannung zu den kirchlichen Vorgaben? Dies berührt wiederum die bereits im letzten Unterabschnitt 2.4 gestellten Fragen nach der Geltung der Bibel. Weitergeführt wird diese Frage unter 3.4, wenn nach der Bedeutung des Beitrags der Lesenden bei der Herstellung von Textsinn für die Glaubensgemeinschaft gefragt wird.¹⁰

¹⁰ Weitere Fragen zu diesem Bereich finden sich etwa bei Luther/Zimmermann, Studienbuch, 60–62.

3. Neuere Fragen, Problemstellungen und Herangehensweisen

3.1 Gewalt in der Bibel

Gewalt in der Bibel – und vor allem im biblischen Gottesbild – sowie der Umgang mit dieser ist für die Bibelauslegung kein neues Phänomen. So wurden in der Geschichte des Christentums Texte aus dem Bereich der Landnahme im Deuteronomium und im Josuabuch zur Rechtfertigung beispielsweise der Kreuzzüge, der Conquista Südamerikas oder des Großen Treks im südlichen Afrika herangezogen. Verstärkt wird die gewaltlegitimierende Auslegung biblischer Texte, wenn es um Texte mit Gewaltaufforderungen in der *Gottesrede* geht. Relativ neu ist allerdings, dass solche Texte und ihre Wirkungsgeschichte als problematisch wahrgenommen werden. Erst in jüngerer Zeit wird versucht, andere, gerade *nicht* gewaltlegitimierende Auslegungsweisen oder auch inhaltlich anders ausgerichtete „Gegentexte“ zu finden. In einer solchen Perspektive erscheinen biblische Gewalttexte als Versuche, vor dem Hintergrund der spezifischen Wirklichkeitskonstruktion in biblischer Zeit die durch die VerfasserInnen selbst erlittene Gewalt zu bewältigen¹¹ oder erlittenen Traumata einen sprachlichen Ausdruck zu verleihen.¹² Die Texte werden so gerade *nicht* als Aufforderung zu Gewalttaten an heutige LeserInnen verstanden. Auch im Hinblick auf das Neue Testament und seine Gewalttexte warten hier auf die Exegese noch spannende Aufgaben.¹³

3.2 Der exakte Text des christlichen Bibelkanons

Relativ bekannt ist, dass sich der orthodoxe, der katholische und der evangelische Bibelkanon voneinander im *Umfang* unterscheiden: So finden sich im nicht festgeschriebenen „Kanon“ der orthodoxen Kirchen auch Schriften, die in den westlichen Bibelkanon keinen Eingang gefunden haben. In der westlichen Kirche besteht der wichtigste Unterschied im Umgang mit den ursprünglich in griechischer Sprache abgefassten zwischentestamentlichen Schriften, die seit der Reformation kaum noch

¹¹ So z.B. mein eigener Ansatz: Baumann, Gottesbilder.

¹² Diese These ist im deutschsprachigen Raum in gründlicher Weise von Ruth Poser ausgearbeitet worden: Poser, Ezechielbuch.

¹³ Vgl. aber: Poser, Erzählen; Martens, Anfang I; ders., Anfang II.

in evangelischen Bibelübersetzungen enthalten sind – was sich allerdings gerade ändert.¹⁴

Weniger geläufig ist demgegenüber, dass auch bei den von allen Konfessionen anerkannten Schriften die *Textgrundlage* immer unklarer wird. Zwei Entwicklungen in der Forschung sind hierfür ausschlaggebend: zum einen die Entdeckung (schon nicht mehr ganz) „neuer“ archäologischer Funde wie der Texte vom Toten Meer und aus der ägyptischen Wüste und zum anderen die rapide gewachsene Bedeutung der Septuaginta in der exegetischen Forschung. Ersteres hat dazu geführt, dass der Bestand an alten Textfragmenten größer geworden ist. Letzteres hat zu einer Neubewertung des Gewichts der Septuaginta als eigenständiger Textüberlieferung geführt. Erst allmählich finden die daraus gewonnenen Erkenntnisse Eingang in die textkritische Forschung, die dadurch neues hermeneutisches Gewicht erhält. Kurz gesagt zeichnet sich ab, dass an etlichen Stellen fraglich ist, auf *welchen* Text sich heutige Forschung und aktuelle Bibelübersetzungen überhaupt beziehen können. Von dem „einen“ Urtext lässt sich nicht mehr sprechen, sondern sowohl im Bereich des Alten als auch des Neuen Testaments von mehreren alten Textüberlieferungen, die zeitlich parallel zueinander existiert haben.¹⁵ Kann und soll aus dieser Pluralität von „Urtexten“ *ein* Text geschaffen werden, auf den sich die Kirchen beziehen? Das ist eine Frage, die unterschiedlich beantwortet wird. Anders als bisher mehren sich die Stimmen, die gegen eine Einebnung der Pluralität der alten Textüberlieferungen in Gestalt der (Neu-)Schaffung eines artifiziellen, historisch nie existenten *einen* Urtextes votieren.¹⁶ Ein erster Schritt auf eine Lösung hin könnte

¹⁴ Eine Gegenbewegung ist derzeit bei der Lutherübersetzung 2017 und dem Erprobungsentwurf zur erneuerten Perikopenordnung festzustellen, wo die zwischentestamentlichen Schriften wie selbstverständlich integriert sind (Kirchenämter/Geschäftsführung, Entwurf, 27, 552–557 u.ö.).

¹⁵ Dazu vgl. die Zeitschrift Verkündigung und Forschung 60/1 (2015) mit den Beiträgen zur Einführung von Hartenstein (2–4) sowie zur Septuaginta von Bons, von Arneht zum Kanon des Alten Testaments (42–51) und von Timm zur Biblia Hebraica Quinta (52–61); in sehr knapper Form vgl. für das Neue Testament: Martin, Truths, 71f.

¹⁶ Für den Septuagintatext s. Bons, Septuaginta, v. a. 34–36. Ein solch artifizieller Text ist in der wissenschaftlichen Exegese kein neues Phänomen; das

darin bestehen, sich von der ahistorischen „Urtext-Fiktion“ zu verabschieden und Modelle zu entwickeln wie etwa das, unterschiedliche Urtext-Räume anzunehmen,¹⁷ in denen sich die Pluralität des frühen Judentums wie des frühen Christentums spiegeln.

3.3 Kontextuelle Bibelauslegung

Die unterschiedlichen Lebenskontexte heutiger BibelauslegerInnen nehmen in der Bibelauslegung weltweit immer größeren Raum ein, wenn auch im deutschsprachigen Kontext das Bewusstsein dafür erst langsam wächst (s. auch oben 2.5). Nach und nach verschaffen sich hierbei zum einen Gruppen von Gläubigen Gehör, die in Kirche und Theologie lange Zeit von der traditionsbildenden Bibelauslegung weitgehend ausgeschlossen waren. Zu nennen sind in unserem Kontext in erster Linie Frauen, die mit Feministischen Theologien ihren Weg gefunden haben, ihre spezifischen Anliegen und ihre Haltung zur Bibel zum Ausdruck zu bringen. Auch die verschiedenen Befreiungstheologien in aller Welt können hier genannt werden. Zum anderen reklamieren große Bevölkerungsgruppen in den Missionskirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika, die erst seit relativ kurzer Zeit ihren eigenen bibelwissenschaftlichen Nachwuchs ausbilden, die Möglichkeit vollmächtiger Bibelauslegung für sich. Hierdurch ist zu erwarten, dass sich die Bibelauslegung in methodischer und hermeneutischer Hinsicht zukünftig durch stärkeren Pluralismus auszeichnet. Die Rolle von Vermittlungs- und Kommunikationsplattformen dieser unterschiedlichen Auslegungen wird entsprechend an Bedeutung gewinnen.

3.4 Anregungen durch die Sprachphilosophie bzw. den *literary turn*

Ein Grundaxiom der Sprachphilosophie des 20. Jh. lautet, dass einem Text beim Lesen nicht ein feststehender Sinn entnommen wird, sondern dass die Lesenden selbst dem Text beim Lesen einen – mithin ihren –

„System des Mehrheitstextes“ wird in der neutestamentlichen Textkritik bereits seit dem 19. Jh. praktiziert (siehe etwa Aland/Aland, Text, 30 u. ö.).

¹⁷ Die Metapher der Bibel als eines Raumes, den man betreten und in dem man sich in unterschiedlicher Weise bewegen kann, geht zurück auf Martin, Sex, 170–181; ders., Truths, 94.

Sinn beilegen. An diese Überlegungen knüpfen empirische Verstehenswissenschaften wie die Empirische Leseforschung an, aus der sich unter anderem der junge Zweig der Empirischen Bibelforschung entwickelt hat.¹⁸ Die Erkenntnisse dieses Forschungsfeldes werfen grundlegende Fragen in Bezug etwa auf die Normativität biblischer Schriften auf.

4. Resümee und Ausblick: Anknüpfungspunkte für eine interreligiöse Schrifthermeneutik

Ein erster Anknüpfungspunkt könnte der Austausch über das gemeinsame Ringen bezüglich eines angemessenen *Umgangs mit Gewalt in autoritativen Schriften* liegen. Dieses Problem betrifft alle drei monotheistischen Religionen. Eine Annäherung könnte über die Frage geschehen, auf welche Weise die in TaNaK, Bibel und Koran gleichermaßen vorhandenen Passagen über Gewalt dazu benutzt wurden und werden, um zu Gewalt aufzufordern; vor allem aber könnte es darum gehen, in Verknüpfung mit den jeweiligen hermeneutischen Grunderkenntnissen nach alternativen Wegen der Auslegung zu suchen.

Zweitens könnten VertreterInnen der Religionsgemeinschaften miteinander über ihre *Haltung zu gesellschaftlichen Problemen* auf Grundlage der jeweiligen Schrift sprechen. In unserem Kontext der ESWTR würde sich dabei beispielsweise die gesellschaftliche Position und Rolle von Frauen als Thema nahelegen.

Ein dritter Themenbereich gemeinsamer Gespräche könnte die *Rolle der Schrift für die jeweilige religiöse Identität* sein. Hier wären die jeweiligen Geltungen der Schriften von Bedeutung, aber auch die konkreten unterschiedlichen religiösen Praxen und die religiösen Wurzeln der einzelnen Menschen könnten dabei berührt werden.

Es bleibt zu hoffen, dass die vielen Gesprächsmöglichkeiten in diesen drei Bereichen auf der Grundlage der gemeinsamen und unterschiedlichen Schrifthermeneutiken aufgegriffen werden.

¹⁸ Vgl. dazu: Dieckmann, Bibelforschung.

Literatur

- Aland, Kurt/Aland, Barbara, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart ²1989.
- Baumann, Gerlinde, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006.
- Bigl, Sven, *Von der Reformationszeit bis 2017. Die Revisionsgeschichte der Lutherbibel*, in: Jahr, Hannelore (Hg.), „... und hätte der Liebe nicht“. Die Revision und Neugestaltung der Lutherbibel zum Jubiläumsjahr 2017: 500 Jahre Reformation, Stuttgart 2016, 31–41.
- Bons, Eberhard, *Die Septuaginta in der neueren Exegese. Forschungsgeschichtliche Hintergründe, theologische Akzente, gesamtbiblische Perspektiven*, in: VuF 60/1 (2015), 29–42.
- Dieckmann-von Büнау, Detlef, *Art. Empirische Bibelforschung*, in: WiBiLex (2013), www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28141/, aufgerufen am 6.9.2017.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel, revidiert 2017*, Stuttgart 2016.
- Hartenstein, Friedhelm, *Zu diesem Heft*, in: VuF 60/1 (2015), 2–4.
- Huning, Ralf, *Von der verbotenen Bibel zu neuen Räumen für das Wort Gottes. Konsequenzen aus dem Offenbarungsverständnis des Konzils*, in: BiKi 2/70 (2015), 64–70.
- Kirchenämter von EKD, UEK und VELKD/Geschäftsführung Perikopenrevision (EKD – UEK – VELKD) (Hg.), *Entwurf zur Erprobung im Auftrag von EKD, UEK und VELKD. Neuordnung der gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte*, Hannover 2014.
- Körtner, Ulrich, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994.
- Luther, Susanne/Zimmermann, Ruben (Hg.), *Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte*, Gütersloh 2014.
- Martin, Dale B., *Sex and the Single Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, Louisville 2006.
- Ders., *Biblical Truths. The Meaning of Scripture in the Twenty-first Century*, New Haven/London 2017.
- Martens, Helge, *Am Anfang war das Trauma (I). Zur Interpretation von Ohnmachtserfahrungen als Schulterleben*, in: DtPfrBl 111 (2011), 60–64.

- Ders., Am Anfang war das Trauma (II). Exodus und Ostern als Reframing existentieller Krisen, in: DtPfrBl 112 (2012), 137–141.
- Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, Bonn ²1996.
- Poser, Ruth, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (VT.S 154), Leiden u. a. 2012.
- Dies., Heilsames Erzählen?! Schweigen und Sprechen im Markusevangelium als Trauma-Literatur, in: JK 72/4 (2011), 37–38.
- Seker, Nimet, Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext (Islam im Diskurs 6), Berlin 2019.
- Waardenburg, Jacques, Gibt es im Islam hermeneutische Prinzipien? in: Barth, Hans-Martin/Elsas, Christoph (Hg.), Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog, Hamburg 1997, 51–74.
- Zenger, Erich/Frevel, Christian, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Christian Frevel (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁹2016, 11–36.
- Zirker, Hans, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt ³2016.