

Biblische Theologie als kirchliche Schriftauslegung

Von Friedrich Mildenberger

Eine »Biblische Theologie«, die sich von der Dogmatik methodisch und inhaltlich löst, um so das reformatorische Prinzip des »sola scriptura« rein durchzuführen, gerät in ein charakteristisches Dilemma: Entweder führt sie ihren historischen Ansatz konsequent durch; dann verliert sie ihren Gegenstand, eben die Biblische Theologie, und tauscht sich statt dessen ein Stück Vergangenheit ein, das mit der Gesamtgeschichte so verflochten ist, daß seine Gegenwartsbedeutung dann allenfalls in einem zweiten Schritt der Interpretation mühsam herausgestellt werden muß. Oder sie revidiert ihren emanzipatorischen Ansatz und bestimmt ihr Verhältnis zur Dogmatik nicht nur negativ; dann wird freilich ihr Selbstverständnis, in dem sie sich im Rahmen moderner Wissenschaft als »theologische Aufklärung« ihren Ort zugewiesen hat, problematisch werden. Sosehr das Programm einer von aller dogmatischen Bevormundung frei gewordenen Schriftauslegung faszinieren kann, die nunmehr die biblischen Texte selbst mit Hilfe der historischen Methode zum Reden bringt und so ihre Sache sagen läßt, so deutlich sollte doch auch dieses Dilemma wahrgenommen werden, das Methode und Gegenstand der Biblischen Theologie in gleicher Weise betrifft. Gerade der am Projekt einer Biblischen Theologie interessierte Dogmatiker muß auf diesen Sachverhalt immer wieder hin weisen.

I

Martin Kähler hat das hier angezeigte Problem scharf erfaßt; sowohl seine Problemformulierung wie die von ihm vorgeschlagene Lösung sind für unsere gegenwärtige Fragestellung von Gewicht. Darum setze ich mit einer Erinnerung an M. Kählers Artikel »Biblische Theologie«¹ ein. Hier faßt er das Ergebnis eines hundertjährigen Bemühens um die Biblische Theologie so zusammen: Sie sei mit dem Ziel angetreten, die biblischen Inhalte in der ihnen eigenen geschichtlichen Sachordnung erschöpfend [152] und übersichtlich darzustellen. Denn erst so komme die Bibel als Maßstab und Quelle der Lehre selbst zu Wort, und der Dogmatiker erfahre so, was in jedem Punkt wirkliche Schriftlehre und Lehre der ganzen Schrift ist. Bei der Durchführung dieses Programms sei dann aber ziemlich genau das Gegenteil des Erwarteten herausgekommen: Biblische Theologie in ihrer streng historischen Durchführung münde ein in eine Geschichte des Religionsvolkes einerseits, eine Gesamtgeschichte des Urchristentums andererseits. »So führt — wie es scheint — die rein geschichtliche Fassung, welche in den biblischen Schriften lediglich Quellen für die Erforschung der Vergangenheit sieht, unaufhaltsam zur Auflösung der selbständigen Disziplin der Biblischen Theologie. Indem die menschliche Bedingtheit und Entwicklung dieser Religion zur Einsicht gebracht wird, müssen ihre dahinterliegenden Stufen insgesamt die unbedingt maßgebende Bedeutung für ihre Ausbildung unter neuen Bedingungen verlieren«². Die religionsgeschichtliche Fragestellung, die Kähler hier im Blick hat, wird ja immer eine Entwicklung der Religionen und der Religion herausarbeiten. Dann aber ist die Frage nach einer Verbindlichkeit gerade der in den biblischen Texten faßbaren religiösen Entwicklung kaum mehr zu beantworten. Ich erinnere dazu an die Auseinandersetzung um die »Absolutheit des Christentums« gerade im Zusammenhang mit der historischen Sicht der religionsgeschichtlichen Schule.

M. Kähler will freilich nicht nur die Aporie eines rein geschichtlichen Verstehens der Bibel aufzeigen. Das geschieht in dem angeführten Artikel knapp und in treffenden Formulierungen. Er will eben damit eine methodische wie erst recht inhaltliche Alternative rechtfertigen, der er sich selbst verpflichtet fühlt. Soll die Bibel als eine Sammlung religiöser Literatur interpretiert

¹ RE³ III (1898) 192-200.

² Ebd. 195

werden oder als Zeugnis einer Geschichte, »welche durch Gottes Offenbarung herrschend bestimmt ist«³? Dann aber könnte, wie für alle Theologie, so auch für die Bibelforschung »geschichtlich« wohl ein Beiwort sein, es könnte aber nicht zum Hauptwort werden. »Weil sie Wissenschaft ist, kann sie sich dem Fortschritte der Wissenschaften in ihren Methoden und ihren inhaltlichen Erwerbungen gewiß nicht entziehen. Weil sie aber auch einen eigenen und eigenartigen Gegenstand hat, ist sie in der Lage, jenen Bewegungen in der Erkenntnisarbeit selbständig gegenüberzustehen, und nüchtern zu bleiben, wenn die Wissenschaftlichkeit, bewußt oder unbewußt, in den Dienst einer dem Christentum fremden Weltanschauung tritt und mit ebenso unbewiesenen Hypothesen arbeitet wie die Religionsgeschichte bisher«⁴.

Zur Begründung dieser Selbständigkeit der Bibelforschung verweist M. Kähler auf den kirchlichen Schriftgebrauch. Dieser kirchliche Schriftgebrauch sei selbst eine wirksame Tatsache der Gegenwart und dürfe als [153] solche von einer wissenschaftlichen Betrachtung nicht vernachlässigt werden. Darum dürfe die kirchliche Wissenschaft »nie die innige Beziehung vergessen, welche zwischen der Hl. Schrift und dem Dogma von dem Worte Gottes als Gnadenmittel besteht«⁵. Daraus folgt für M. Kähler als Programm, daß Biblische Theologie das Alte Testament vom Neuen und daß sie Einzelnes vom Ganzen her zu erfassen suche. Sie sei damit in ihrer exegetischen Arbeit bewußt auf die Systematik bezogen. Ihre Fragestellung müsse sie sich von der gegenwärtigen Wirksamkeit der Bibel her bestimmen lassen. Nicht ein hinter den Texten liegendes Ursprüngliches könne das Ziel ihrer exegetischen Nachfrage sein, sondern sie habe nach dem gepredigten Wort zu fragen, aus dem die Kirche lebt. »Dieses Wort in seiner maßgebenden Ursprünglichkeit schuldet die Biblische Theologie der Kirche, also z.B. nicht das wahrscheinliche ‚Evangelium Jesu‘, sondern den Jesus Christus der urchristlichen Überlieferung mit seiner Verkündigung, also auch in den verschiedenen überlieferten Gestalten«⁶. Auf zwei Aspekte der hier knapp referierten Begründung mache ich ausdrücklich aufmerksam. Einmal wird hier die Kanonsproblematik von vornherein so angegangen, daß zugleich mit dem Verweis auf die kanonische Wertung der Bibel als deren Mitte die Rechtfertigungsverkündigung genannt wird, das Wort Gottes als Gnadenmittel. Weiter ist durch diese Bestimmung die persönliche Glaubenserfahrung mit ins Spiel gebracht. Das kirchliche Dogma vom Wort Gottes als Gnadenmittel ist nicht nur eine auf Autorität hin akzeptierte Wahrheit; es ist zugleich Ausdruck der persönlichen Erfahrung. Hier läuft M. Kähler freilich Gefahr, in einen Subjektivismus erweckter Frömmigkeit abzugleiten, den wir nur schwer nachvollziehen können. Doch gehört auch dieses Moment persönlicher Erfahrung mit in den Begründungszusammenhang hinein, in dem sich M. Kähler gegen einen historischen Positivismus genauso wie gegen die Auflösung der biblisch bezeugten Offenbarung in einen religionsgeschichtlichen Prozeß hinein abgrenzt.

Das eingangs genannte Dilemma wird bei M. Kähler also nicht nur aufgezeigt; er entscheidet sich auch dafür, die Möglichkeit einer Biblischen Theologie dadurch festzuhalten, daß sich die exegetische Fragestellung durch die Dogmatik mitbestimmen läßt. Die methodische Folgerung aus dieser Entscheidung ist, daß die geschichtliche Betrachtungsweise zwar nicht ausgeschlossen, aber doch klar begrenzt ist; denn der gegenwärtige kirchliche Schriftgebrauch und die damit verbundene Wertschätzung der Bibel ist der historischen Fragestellung als eine jedenfalls nicht grundsätzlich hinterfragbare Größe vorgegeben. Ich betone noch einmal: M. Kähler beruft sich auf die eigene religiöse Erfahrung als Begründung dieser Entscheidung, ist also dem Vorwurf der Heteronomie nicht schutzlos ausgesetzt. Er bewegt sich in dem Zirkel

³ Ebd. 196.

⁴ Ebd. 197.

⁵ Ebd. 197.

⁶ Ebd. 197.

von biblisch bezeugter Offenbarung Gottes in Jesus Christus, gegenwärtigem kirchlichen Schriftgebrauch als der wirksamen Vermittlung dieser Offenbarung und der persönlichen Glaubenserfahrung und expliziert als Exeget wie als Systematiker die sich in diesem Zirkel eröffnende Wahrheit.

II.

Mit dieser Entscheidung M. Kählers ist das Dilemma der Biblischen Theologie nicht aus der Welt geschafft. Gegen diese Entscheidung für eine kirchlich gebundene Schriftauslegung läßt sich eine ganze Batterie von Einwänden auffahren. Sie sind auch in den letzten Jahren in der Debatte um eine Biblische Theologie immer wieder aufgetaucht. Wird hier nicht das für die moderne Wissenschaft verbindliche Wahrheitsverständnis aufgegeben? Ist nicht ein derartiger Versuch, hinter die mit der Aufklärung gegebene Geisteshaltung zurückzugehen, von vornherein zum Scheitern verurteilt? Wird hier nicht an den biblischen Texten eine Auslegungstradition als Norm des Verstehens herangetragen, die die eigentliche Aussageintention dieser Texte verdeckt? Man mag dann zwar diese Auslegungstradition als Wirkungsgeschichte der Texte ausgeben; aber damit ist noch lange nicht gesagt, daß diese Wirkung auch der ursprünglichen Aussageintention entspricht. Ist nicht mit einer solchen Bindung der Auslegung an ein vorgegebenes kirchliches Verstehen gerade auch das reformatorische Schriftprinzip aufgegeben? Es ließen sich noch und noch derartige Fragen formulieren. Sie machen mindestens dies klar, daß dem eingangs erwähnten Dilemma mit einer Rückbindung der Biblischen Theologie an die Dogmatik doch nicht so einfach zu entgehen ist. Ist doch die freie, allein der historischen Methode und mit ihr dem modernen Wissenschaftsverständnis verpflichtete Schriftauslegung nicht nur Programm, sondern wie der kirchliche Schriftgebrauch, auf den sich M. Käbler beruft, eine Tatsache der Gegenwart, mit Ergebnissen, hinter die auch eine kirchlich gebundene Theologie nicht zurückgehen kann und will. Deshalb fragt es sich, ob das Programm der Biblischen Theologie als einer historischen Bemühung nicht doch durchführbar ist. Freilich genügt dazu allein die Verpflichtung des Exegeten auf die historische Methode noch nicht. Was ist eigentlich das Ziel dieser historischen Bemühungen um die Biblische Theologie? Wonach hat sie als nach ihrem eigentlichen Gegenstand zu fragen? Damit ist zugleich die Frage nach der gegenwärtigen Verbindlichkeit dieses Gegenstandes gestellt. Es soll hier ja um »Theologie« gehen, also um die Frage nach dem, was uns, mit P. Tillich zu reden, unbedingt angeht. Dabei sollten sich dann der methodische Anspruch auf allgemeine Nachprüfbarkeit der historischen Ergebnisse und der Nachweis einer allgemeinen Verbindlichkeit des erfragten Gegenstandes gegenseitig stützen. So könnte die Biblische Theologie ihrem Anspruch als eigenständige Wissenschaft gerecht werden. [155]

Seit J.Ph. Gablers berühmter Altdorfer Antrittsrede von 1787 sind immer wieder Anläufe in dieser Richtung unternommen worden. Wer darum unter Berufung auf die kritische Tradition der Bibelwissenschaft sich gegen die kirchliche Bindung der Schriftauslegung wendet, muß sich auch auf dieses Problem einlassen. Verbindlichkeit sollte einmal durch die Allgemeinheit der Vernunft gestiftet werden, die ihr Eigenes in den *dicta classica* der Heiligen Schriften erkennt. Eben damit war dann die Legitimation einer Kritik gegeben, die zwischen dem zeitbedingt Veralteten und dem zeitlos Gültigen in den biblischen Aussagen zu unterscheiden suchte. Oder die Verbindlichkeit sollte im Gang der geschichtlichen Entwicklung selbst aufgefunden werden, durch deren Gegensätze sich die Wahrheit selbst hervorbrachte, wie das in freier Anlehnung an die Hegelsche Dialektik in der Kritik der jüngeren Tübinger Schule behauptet wurde. Auch hier ist dann freilich wie in der aufgeklärten Kritik eine letzte Identität von Subjekt und Objekt, dem theologischen Erkennen und seinem Gegenstand, vorausgesetzt. Wer sich einer solchen identitätsphilosophischen Voraussetzung nicht anvertrauen will, der muß die allgemeine Verbindlichkeit anders zu begründen suchen. Ein bloßer Positivismus genügt hier jedenfalls nicht, der vorgibt, seine Aufgabe sei allein die methodische Erarbeitung

der vergangenen Wirklichkeit und um die Frage nach gegenwärtiger Verbindlichkeit möge sich dann der Dogmatiker kümmern.

Die moderne Denkweise legt es nahe, eine solche Verbindlichkeit anthropologisch zu begründen. Allgemeine Bestimmungen des Menschseins sollen die Brücke vom vergangenen zum gegenwärtigen Leben schlagen und so die Verbindlichkeit biblischer Aussagen, mindestens ihre Bedeutung für die Gegenwart, nachweisen. Dieses anthropologisch Allgemeine kann das religiöse Menschsein überhaupt sein, das in den biblischen Texten seine eigentliche oder die höchste Verwirklichung erkennt. Es kann die existentielle Struktur menschlichen Daseins sein, das sich in der Entscheidung für seine Eigentlichkeit verwirklichen muß. Es kann die allgemeinmenschliche Frage nach Sinn oder Gerechtigkeit sein, die in den biblischen Texten nicht nur gestellt, sondern zugleich so beantwortet wird, daß hier dann eine Möglichkeit besteht, in der Hoffnung auf die eschatologische Vollendung die Gegenwart zu transzendieren. Der so erfragte Gegenstand in seiner Verbindlichkeit soll es ermöglichen, die biblischen Texte nun doch nicht nur in ihrer Vielfalt und in den verschlungenen Zusammenhängen ihres Werdens, sondern auch in ihrer Einheit zu erfassen. Es wäre nicht schwierig, hier nun von der Position einer kirchlich gebundenen Schriftauslegung aus ebenfalls einen Katalog von Anfragen zusammenzustellen. Ich begnüge mich mit der einen Frage, ob alle diese kritischen Konzepte imstande sind, die geschichtliche Kontingenz bis hin zur Kanonsbildung zureichend zu würdigen, von der uns die biblischen Texte Zeugnis geben. Muß hier nicht, wenn der Begründungszusammenhang schlüssig sein soll, eine providentielle Korrespondenz zwischen dem [156] anthropologisch Allgemeinen und der besonderen biblischen Geschichte, als deren Zeugnis die Sammlung der kanonischen Schriften auf uns gekommen ist, behauptet werden? Gerade hier soll doch Menschsein zu seiner Wahrheit finden. Läßt sich eine solche Behauptung in einem rein geschichtlichen Vorgehen einlösen? Das gilt auch dann, wenn das anthropologisch Allgemeine als Frage auf die biblische Antwort bezogen wird; oder auch, wenn dieses Schema des Allgemeinen und seiner besonderen Verwirklichung in die Bibel selbst hineingezogen wird und hier als Verhältnisbestimmung der Testamente dienen soll: das Alte Testament als Entfaltung des menschlichen Lebens in seiner problematischen Bestimmtheit durch Gott, das Neue Testament als Entfaltung des neuen Lebens als des eschatologischen Heils. So findet sich das in Anlehnung an das Konzept von P. Althaus, der dem Alten Testament die Autorität der Uroffenbarung in ihrer Hinordnung auf die neutestamentliche Heilsoffenbarung zuerkannte, neuerdings bei H. Klein⁷.

Wie immer die Entscheidung ausfallen mag — das Dilemma der Biblischen Theologie läßt sich nicht vermeiden. Ich schlage vor, das zunächst einmal einzugehen und sich diesen Sachverhalt nicht durch Polemik hin oder her zu verschleiern, wie das bisher immer wieder geschehen ist. Wer wegen dieses unvermeidlichen Dilemmas freilich der Frage nach einer Biblischen Theologie überhaupt den Abschied geben will, muß wissen, daß er damit die Schriftauslegung in die Unverbindlichkeit bloßer Historie entläßt, die dann allenfalls noch durch kritische Spitzensätze etliche Gläubige verschreckt, sonst aber auf eine kirchliche Wirksamkeit verzichtet. Denn mindestens darin ist M. Kähler recht zu geben, daß der kirchliche Schriftgebrauch eine Größe ist, die durch die professionelle Schriftauslegung nicht vernachlässigt werden darf. Wie freilich die Beziehung auf diesen kirchlichen Schriftgebrauch in die exegetische Nachfrage nach der Biblischen Theologie eingebracht werden kann, dazu braucht es weiteres Nachdenken. Dabei darf dann freilich der Anspruch, die Schrift richtig verstanden zu haben und sie also auch weiter richtig verstehen zu können, nicht von vornherein Gesprächsmöglichkeiten verbauen. Das kann so geschehen, daß die wissenschaftliche

⁷ Leben — neues Leben. Möglichkeiten und Grenzen einer gesamtbiblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments, in: O. Merk (Hg.), Schriftauslegung als theologische Aufklärung. Aspekte gegenwärtiger Fragestellungen in der neutestamentlichen Wissenschaft, Gütersloh 1984, 76–93.

Exegese mit ihrer historischen Methode das Verstehen monopolisiert und sich damit gegen Erfahrungen mit den biblischen Texten abschirmt, die nicht auf dem Weg dieser Methode gemacht werden. Es kann aber auch so geschehen, daß sich ein gläubiges Verstehen mit dem Hinweis auf das eigene Geist-Erleben dem Gespräch entzieht. [157]

III.

So, wie die Dinge gegenwärtig stehen, scheint es mir angebracht, mit M. Kähler grundsätzlich für eine kirchliche Bindung der Schriftauslegung zu plädieren, die sich freilich soweit als möglich zur geschichtlichen Methode und ihren Fragestellungen hin öffnet. Freilich wird eine solche Bindung zur Korrektur liebgewordener methodischer Postulate nötigen. Ich setze dazu: Diese Postulate sind im faktischen Vollzug der Schriftauslegung nur selten rein durchgehalten worden. Hier hat sich vielmehr, stärker als in den methodischen Debatten, die kirchliche Bindung der Schriftauslegung durchgesetzt und durchgehalten. Das sollte aber auch methodisch reflektiert werden. Ich gehe dazu die drei Größen des Kählerschen Zirkels, den biblischen Kanon als Geschichtzeugnis, den kirchlichen Glauben und die persönliche Erfahrung, nacheinander durch und weise dabei auf methodische Probleme hin.

1. Die Frage nach dem Kanon der biblischen Schriften betrifft nicht so sehr die Grenzen dieses Kanons wie die Frage nach seiner Mitte und damit nach dem, was die Einheit und den Zusammenhang der kanonischen Schriftensammlung ausmacht. Dabei muß jetzt die methodische Frage im Vordergrund der Überlegungen stehen und nicht die Diskussion einzelner Vorschläge, wie diese Mitte zu bestimmen sei. Ist es möglich, mit Hilfe historischer Nachfrage eine Mitte der Schrift zu erfassen, von der her und auf die hin sich die biblischen Texte in ihrem vielfältigen und vielgestaltigen Zeugnis zu einer Einheit zusammenfinden? Nur dann kann doch die kirchliche Kanonsabgrenzung und der kirchliche Gebrauch der so abgegrenzten Schriftensammlung auch wissenschaftlich vertreten werden. Und nur dann kann die historische Exegese auf diesen kirchlichen Schriftgebrauch eingehen und ihn mit bestimmten, u.U. auch verändern, weil sie die Grundvoraussetzung mit diesem Schriftgebrauch teilt.

Für das Neue Testament läßt sich eine solche historische Bestimmung seiner Mitte scheinbar noch relativ einfach geben. Verbindet hier doch das Christusgeschehen in seiner vielfältigen Bezeugung alle Schriften der neutestamentlichen Sammlung. Doch die Problematik zeigt sich sofort, wenn präzisiert werden soll, was hier unter Christusgeschehen zu verstehen ist. Soll das urchristliche Christuszeugnis vom historischen Jesus her verstanden werden? Oder ist umgekehrt der irdische Jesus in seiner Bezeugung als der Auferweckte und Erhöhte theologisch von Bedeutung? Ist die paulinische Lehrform von der Glaubensgerechtigkeit allein maßgeblich für die Auffassung des Christusgeschehens, oder muß sie durch Matthäus oder Jakobus korrigiert und ergänzt werden? Läßt sich das Christuszeugnis im Neuen Testament so auffassen, daß dabei die Kontinuität im Verständnis Jesu Christi und des in ihm gewährten Heils zur frühen Kirche hin nachgewiesen werden kann? Oder muß hier ein Bruch festgestellt werden, der sich schon in den »frühkatholischen« Aussagen und Texten des [158] Neuen Testaments zeigt? Die hier nur eben angedeuteten strittigen Themen ließen sich ohne Mühe vermehren. Sie zeigen, daß die Frage nach einer Mitte des Neuen Testaments nur zusammen mit der Frage nach der Verbindlichkeit dieser Mitte für unser gegenwärtiges Leben zu beantworten ist.

Erst recht gilt das für die Frage nach der Mitte des Alten Testaments mit seiner gegenüber dem Neuen Testament noch deutlich größeren Vielfalt. Läßt sich diese Mitte in eine Formel fassen, »Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft« etwa oder »Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes«? Oder ist hier der Jahwename selbst die einigende Mitte, der dann im Neu-

en Testament der Name Jesus Christus entsprechen könnte? Oder läßt sich beim Alten Testament eine Mitte nicht auffinden, weil hier eine Abfolge göttlicher Setzungen vorliegt, an die sich jeweils Bezeugung und Überlieferung anschließen? Sicher kann die historische Nachfrage auch hier zu mehr oder weniger einleuchtenden Aufstellungen kommen. Aber begründen sie die kanonische Schätzung des Alten Testaments, solange die Frage nach der gegenwärtigen Verbindlichkeit dieser »Mitte« nicht gestellt, geschweige denn beantwortet ist?

Historische Versuche, Mitte und Einheit des Neuen bzw. Alten Testaments zu bestimmen, stoßen rasch an ihre Grenzen, wenn die Frage nach der gegenwärtigen Verbindlichkeit ausgeklammert wird. Erst recht gilt das, wenn dieselbe Frage an die ganze Bibel gestellt wird. Kann etwa ein durchgehender Überlieferungsprozeß nachgewiesen werden, der die Einheit der Testamente begründet? Oder gibt es durchgehende Themen, die, sei es auch in dialektischer Zuordnung, den Zusammenhang der Testamente herstellen? Lassen sich Analogien nachweisen, in denen sich die Zusammengehörigkeit der ganzen Bibel erschließt? Ich stelle auch hier nur Fragen, ohne die vorliegenden Vorschläge zu diskutieren. Biblische Theologie wird sich hier auf die Frage der gegenwärtigen Verbindlichkeit einlassen müssen. Und wenn sie nicht den m.E. untauglichen Versuch unternehmen will, diese Verbindlichkeit als allgemeine auszuweisen, wird sie sich mit der Dogmatik in der Frage treffen müssen, wie die Verbindlichkeit der Bibel für die Kirche zu begründen und zu praktizieren ist. Gerade eine so begründete Auslegung kann dann auch den kritischen Anspruch gegenüber der Kirche zur Geltung bringen.

Das nötigt aber dazu, eine in der modernen Methodendiskussion weithin tabuisierte Frage mit zu diskutieren. Es gehört zu den üblichen Standards, daß behauptet wird, für die biblischen Texte könnten keine anderen Regeln des Verstehens gelten als für andere Texte der Vergangenheit auch. Damit wird der Verweis auf die traditionelle Inspirationslehre methodisch ausgeschlossen. Allenfalls wenn der historische Verstehensprozeß abgeschlossen ist, mag es sich je und dann auch ereignen, »daß Texte zum Wort werden«. Dieses Geschehen entzieht sich aber grundsätzlich jedem methodischen Zugriff. Aber genügt eine derartige Auskunft? So wenig der Verweis auf eine besondere geistgewirkte Qualität der biblischen Texte [159] schon zum Verstehen hilft, so sehr muß doch andererseits die religiöse Erfahrung mit diesen Texten in die methodische Reflexion einbezogen werden. Das besagt dann aber, daß die Aktivität im Verstehensvorgang nicht allein beim Interpreten liegen kann, der aus dem Text ein vergangenes Kommunikationsgeschehen rekonstruiert. Damit bliebe der Text als Quelle der Rekonstruktion Objekt des Interpreten, und alle Versuche einer weiterführenden Interpretation änderten daran kaum etwas. Die religiöse Erfahrung aber erlebt in bestimmten Situationen die Betroffenheit durch biblische Texte und Textzusammenhänge so, daß hier dem Text Aktivität und Lebendigkeit zugeschrieben werden muß, die Macht des Geistes, der sich durch den Text vernehmen läßt. Setzen wir voraus, daß es gerade die Erfahrung solchen Lebens gewesen ist, die letztlich zur Kanonisierung der biblischen Texte führte, dann hat das für die Frage nach der Mitte der Schrift gerade auch methodische Konsequenzen. Diese Mitte läßt sich dann am ehesten dort erfassen, wo gegenwärtig die Verbindlichkeit stiftende Macht der biblischen Texte erfahren wird.

Mit einer derartigen Überlegung scheint sich die Frage nach einer Mitte der Schrift erst recht ins Ungreifbare zu verflüchtigen. Doch da sich die Frage nach der Mitte der Schrift von der Frage nach der gegenwärtigen Verbindlichkeit der Sache der Schrift offenbar nicht trennen läßt, ist die Frage nicht unangebracht, wie sich die Erfahrung der Betroffenheit mit in den Verstehensprozeß einbringen läßt. Erfragt ist dabei, wie ich der Deutlichkeit halber vermerke, nicht ein anthropologisch Allgemeines, das die Brücke vom vergangenen Text zum gegenwärtigen Leben schlagen soll; erfragt ist vielmehr, wie die Bibel in gegenwärtiger Betroffenheit faktisch verstanden wird. Dabei sollte es dann zu einer bewußt wahrgenommenen Wechselwirkung von wissenschaftlicher Schriftauslegung und kirchlicher Anwendung der Schrift

kommen. Die wissenschaftliche Schriftauslegung gibt dabei nicht nur ihr historisches Verständnis der Texte an die Anwendung durch die kirchliche Praxis weiter. Sie läßt sich vielmehr selbst vorgeben, wie die Schrift in bestimmten Lebenszusammenhängen gegenwärtig gehört und verstanden wird, um solches Verstehen an den Texten methodisch nachzuprüfen. Das heißt dann auch, daß die Mitte der Schrift nicht ein für allemal festliegt. Sie ist vielmehr als die in eine bestimmte Situation hinein ergehende aktuelle Anrede zu bestimmen. Sicher wird sich in solcher Anrede zugleich auch die Breite und Tiefe der Schriftwahrheit erschließen. Aber das geschieht von der aktuellen Spitze aus, in der die Schrift gegenwärtiges Leben betrifft. Ich erinnere dazu nur beispielsweise an die Armutsbewegung des Hohen Mittelalters und an die Reformation.

2. Nur wenn das gegenwärtige Leben, religiöses, kirchliches Leben, mit in den Verstehensprozeß eingebracht wird, kann die Schriftauslegung ihrem Anspruch gerecht werden. Sie ist ja mit dem Wort befaßt, aus dem der Glaube lebt, mit dem Wort, durch das die Kirche geschaffen wird. Sicher ist das zu allen Zeiten auch geschehen. Doch die gegenwärtigen [160] Probleme des Verstehens nötigen zu einer besonderen, methodisch sorgfältig reflektierten Bemühung. Wissenschaftliche Schriftauslegung kann nicht am kirchlichen Verstehen der Schrift vorbeigehen. Sosehr sie einerseits die Freiheit der Schrift auch gegenüber der Kirche mit zu vertreten hat, sosehr wird sie doch andererseits auf die Kontinuität eines Verstehens achten, das sich als Leben der Kirche im Bekenntnis ihres Glaubens darstellt. Dabei gehe ich jetzt nicht auf die Grundentscheidungen der Kirche im Verständnis der Schrift ein, die den solennen Rang von Dogmen bzw. Bekenntnissen gewonnen haben, die einmütig rezipierten wie die strittigen⁸. Auch hier liegen freilich Markierungen des Verstehens vor, die eine besonnene Schriftauslegung nicht mißachten wird. Es geht mir vielmehr um die Einbindung des Exegeten selbst in einen bestimmten kirchlichen Lebenszusammenhang. Der Dogmatiker hat es leichter, diese Einbindung wahrzunehmen und sie in seine theologischen Bemühungen einzubringen; denn für ihn stellt dieser kirchliche Lebenszusammenhang ja den nächsten, wenn auch nur vorläufigen Gegenstand seiner Arbeit dar. Der Exeget dagegen ist es gewöhnt, diese Einbindung allenfalls negativ zu werten, als eine Voraussetzung, deren sich das Verstehen so bewußt werden muß, daß sie die Objektivität des wissenschaftlichen Urteils nicht trübt. Ich meine dagegen, diese Einbindung in den kirchlichen Lebenszusammenhang müsse positiv gesehen werden.

Ein Verstehen der biblischen Texte wird desto umfassender und tiefer sein, je mehr sich der Ausleger in die religiöse Lebendigkeit einfühlen kann, von der diese Texte herkommen. Das schließt nicht aus, daß so gerade auch das Fremdartige, für unser Empfinden Widerständige bei einem solchen Interpretationsvorgang wahrgenommen werden kann. Je intensiver der Ausleger am Leben seiner Kirche teilhat, desto eher wird er die hier nötige Wahrnehmungsfähigkeit ausbilden. Daß dabei umgekehrt auch der Umgang mit den biblischen Texten eine kritische Wahrnehmungsfähigkeit für dieses kirchliche Leben ausbilden kann, versteht sich ebenso. Der Glaube der Kirche, der so erfaßt und eingebüßt wird, ist sicher nicht nur oder in erster Linie ein System von Glaubenslehren, obwohl auch diese Glaubenslehren mit zu dem gehören, was bei der Auslegung der biblischen Texte präsent sein sollte. Es geht hier um die ganze Lebensgestalt der Kirche, die sich auf die Schrift beruft und die mehr oder weniger deutlich durch die Wirksamkeit der Schrift mit bestimmt ist. In zweifacher Hinsicht scheint es mir besonders wichtig, diesen kirchlichen Glauben methodisch bewußt in die Auslegung der biblischen Texte einzubringen. Einmal nenne ich hier die eher individuelle Maxime: Der kirchliche Gebrauch und das religiöse Verständnis von Texten darf nicht unvermittelt, jedenfalls nicht unvermittelbar neben dem wissenschaftlich-historischen Verständnis dieser Texte stehen. Wahrscheinlich wird die me-[161]thodische Bedeutung einer solchen Maxime erst

⁸ Vgl. dazu F. Mildenberger, Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften, Stuttgart 1983.

dann voll bewußt, wenn das eine um das andere Mal eine solche Vermittlung nicht gelingen will. Dabei kann es sich, wie ich ausdrücklich vermerke, nicht um eine einseitige Kritik des kirchlichen Verstehens durch das kritisch-historische Verstehen handeln. Solange der Exeget quasi von außen her den kirchlichen Gebrauch einzelner Texte und Textgruppen kritisiert, ist das methodische Problem noch nicht in seiner vollen Schärfe erfaßt. Erst dort, wo dieser kirchliche Gebrauch im Leben des Auslegers fest verankert ist, wird die Kritik schmerzen. Und es ist kein Schade, wenn sich solcher Schmerz dann auch gegen seinen Verursacher kehrt, wenn also auch einmal die Selbstverständlichkeit kritisch reflektiert wird, mit der wir die gängige historische als die richtige Auslegung eines Textes ausgeben. Das ist noch lange nicht ausgemacht; vielmehr ist gerade hier dann die methodische Reflexion herausgefordert, die nach Möglichkeiten einer Vermittlung fragt und dabei historische Selbstverständlichkeiten ihrerseits in Frage zieht. Weiter scheint es mir wichtig, daß bei einem solchen Vorgehen konfessionelle und lokale Besonderheiten so in die Diskussion um das richtige Verständnis der Bibel mit eingebracht werden, daß gerade hier dann die kritische Funktion der biblischen Schriften der Kirche gegenüber zum Zuge kommen kann. Ich erinnere daran, daß die längste Zeit der Kirchengeschichte hindurch theologische Auseinandersetzungen immer auch und häufig in erster Linie als Auseinandersetzungen um das Verständnis der Bibel oder bestimmter biblischer Texte ausgetragen wurden. Wenn nun die historische Methode der Schriftauslegung dazu führt, daß die traditionellen Gegensätze etwa zwischen den großen Konfessionen ein gemeinsames Verständnis der Bibel oder bestimmter Texte nicht mehr verhindern, so läßt sich das in zweifacher Hinsicht interpretieren. Es kann entweder bedeuten, daß sich die theologische Auseinandersetzung von der Schriftauslegung auf andere Felder verlagert hat; das hieße dann auch, daß die historische Schriftauslegung ihre theologische Relevanz eingebüßt hätte. Oder es bedeutet, daß sich gerade über die biblischen Texte dort eine Verständigung anbahnt, wo sich Glaubenslehren und erst recht die verfaßten Kirchen noch kritisch distanziert gegenüberstehen; so könnte gerade eine ihre Verankerung im kirchlichen Leben bewußt wahrnehmende Biblische Theologie zur Verständigung der getrennten Kirchen Entscheidendes beitragen.

3. Die Einbindung des Exegeten und seiner Schriftauslegung in den kirchlichen Lebenszusammenhang ist sicher mit einer persönlichen Erfahrung. Sie sollte aber mit der Glaubenserfahrung als der dritten Größe des Kählerschen Zirkels nicht identifiziert werden. Um es mit der alten dogmatischen Distinktion zu sagen: Bisher handelte es sich um die *fides, quae creditur* und die persönliche Einübung in diesen objektiven Glauben, also um *notitia* und *assensus*. Nun aber muß auch die *fides, qua creditur* mit bedacht werden, speziell als das Moment in der *fides subjectiva*, das man als die *fiducia* bezeichnet hat. Machte es Schwierigkeiten-[162]ten, den objektiven Glauben methodisch in den Prozeß der Schriftauslegung einzubringen, so wird das genauso hier gelten. Gerade wenn wir anerkennen, daß der Glaube in diesem Sinn der *fiducia* auch für das glaubende Subjekt unverfügbar ist, scheint dieser Glaube für die methodische Reflexion erst recht unfaßbar zu sein. Doch kann vielleicht gerade der Hinweis auf die Unverfügbarkeit des Glaubens hier noch einen Schritt weiter führen.

Zunächst bemerke ich dazu: Glaube ist nicht mit dem Denken identisch. Er ist als ganzheitliche Bestimmung der Person zu beschreiben. Darum lebt der Glaube in der Zeit, und dieses Leben in der Zeit ist an das gewiesen, was diesem Glauben von Gott her zukommt. Luther hat Jes 28,19 so übersetzt: »Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken«. Die Übersetzung ist vom Kontext her nicht haltbar. Sie beschreibt aber ein Charakteristikum reformatorischen Glaubensverständnisses: Es gibt die bestimmte Zeit für den Glauben, die hier als Anfechtung bezeichnet wird. Diese Zeit kommt, läßt sich nicht von innen heraus erzeugen. Von Herausforderung ließe sich da reden. Und der herausfordert, ist Gott selbst. Wenn diese Zeit da ist, dann wird das Wort verstanden, dann kommt es zur Aneignung dieses Wortes. Unverfügbarkeit des Glaubens bedeutet zugleich die Unverfügbarkeit dieses Verstehens. Wer dieses

oder jenes Wort der Bibel einmal so verstanden hat, wird das bestätigen können. Das bedeutet noch einmal die Relativierung unseres wissenschaftlichen Verstehens der Bibel. So unverzichtbar auch diese intellektuelle Bemühung um das Verständnis der Schrift ist, so sehr ist sie doch angewiesen darauf, daß sich das Schriftwort auch in jener Weise verständlich macht. Das bedeutet aber weiter, daß wir gerade auf dieses Moment der Zeit bei der Auslegung der Bibel besonders zu achten haben. Ich bin nicht der Meinung, daß es sich bei dem eben beschriebenen Verstehen um ein nicht weiter mitteilbares Geistgeschehen handle, das allenfalls als nicht mehr weiter hinterfragbare Entscheidung des geistbegabten Subjekts zu bezeichnen wäre. Weil hier das Wort eine bestimmte Situation erhellt hat, muß solches Verstehen über dieses Wort auch weitergegeben werden können. Nicht nur das. Es ist sicher häufig ein Einzelwort, das solches Verstehen ermöglicht. Aber von da aus können sich andere Worte in das so gewonnene Verstehen einfügen. Was sich einmal unverfügbar erschlossen hat, das kann ja behalten werden. Und es kann Verstandenes neu strukturieren und zu vertieftem Verständnis anleiten. Es ist gut, wenn wir uns solches Verstehen gegenseitig konzedieren, und erst recht, wenn wir es in die gemeinsame Bemühung um eine Biblische Theologie einbringen. Gerade so kann ja dann die Glaubenserfahrung, die in den biblischen Texten tradiert wird, erfaßt und in der Auslegung nachvollziehbar werden.

Mit diesen Überlegungen ist das Dilemma der Biblischen Theologie gewiß nicht überwunden. Aber vielleicht können sie dazu dienen, die Methode der Schriftauslegung so auszuweiten, daß die bleibende Aufgabe der Biblischen Theologie gerne angepackt wird.

Ingo Baldermann u.a. (Hrsg.), Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 1: *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 151-162.