



Veröffentlichungen aus der
Arnoldshainer Konferenz

Das Buch Gottes

Elf Zugänge
zur Bibel

Ein Votum
des Theologischen
Ausschusses
der Arnoldshainer
Konferenz

neukirchener

neukirchener

Das Buch Gottes

Elf Zugänge zur Bibel

Ein Votum des Theologischen
Ausschusses
der Arnoldshainer Konferenz

Neukirchener Verlag

© 1992

Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH,

Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Kurt Wolff, Düsseldorf-Kaiserswerth

Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

Printed in Germany

ISBN 3-7887-1415-8

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Das **Buch Gottes**: elf Zugänge zur Bibel; ein Votum des
Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz. –
Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1992

(Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz)

ISBN 3-7887-1415-8

NE: Arnoldshainer Konferenz / Theologischer Ausschuss

»Es ist sicher, daß der Mensch vor dem Sündenfall die Kenntnis der geschaffenen Dinge besaß und durch ihren Anblick zu Gott emporgetragen wurde, um ihn zu loben, zu verehren und zu lieben; und dazu sind die Kreaturen geschaffen, und so werden sie zu Gott zurückgeführt. Nachdem aber der Mensch gefallen war, gab es nichts, was ihn zu Gott zurückführte, da er diese Erkenntnis verloren hatte. Daher ist dieses Buch, nämlich die Welt, gleichsam erstorben und zerstört. Notwendig war jetzt ein anderes Buch, durch das der Mensch erleuchtet werde, um die Gleichnisse der Dinge zu verstehen. Dieses Buch ist aber die Heilige Schrift, die Ähnlichkeiten, Eigentümlichkeiten und Gleichnisse der Dinge vorlegt, die im Buch der Welt geschrieben stehen. Das Buch der Schrift gibt also der ganzen Welt ihre Bestimmung wieder zurück, Gott zu erkennen, zu loben und zu lieben« (Bonaventura, Hexaemeron XIII, 12).

Inhalt

Geleitwort	9
Einführung	13
1 Tiefenpsychologische Bibelauslegung	25
2 Bibliodrama – biblisches Rollenspiel	42
3 Fundamentalistische Bibelauslegung	53
4 Sozialgeschichtliche und materialistische Bibelauslegung	65
5 Feministische Bibelauslegung	80
6 Bibelauslegung im jüdisch-christlichen Dialog	98
7 Narrative Bibelauslegung	120
8 Bibelgebrauch in ökumenischen Dokumenten	135
9 Bibelauslegung durch Musik	144
10 Bibelauslegung durch bildende Kunst	157
11 Historisch-kritische Bibelauslegung	173
Ausblick	183

Geleitwort

Im April 1988 hat die Vollkonferenz der Arnoldshainer Konferenz den Theologischen Ausschuß beauftragt, sich mit der Thematik »Die eine Bibel und die vielen Methoden, sie zu lesen« zu befassen und dazu ein Votum zu erarbeiten. Uns stand dabei die doppelte Herausforderung von Theologie und Kirche durch das *eine* in der Bibel bezeugte Wort Gottes einerseits und die vielen neueren methodischen Zugänge zur Heiligen Schrift andererseits vor Augen. Ausdrücklich genannt wurden in der damaligen Vorlage für die Vollkonferenz christlich-feministische, materialistische, tiefenpsychologische und fundamentalistische Bibelauslegung. Die von nicht wenigen Kirchenmitgliedern gestellte Frage »Wie reagiert die Kirche darauf?« sollte in die Überlegungen einbezogen werden. Daß diese Frage auch in der sehr vereinfachenden Form nicht ganz unberechtigt erscheint, zeigen die Vorgänge um Eugen Drewermann. Sie geben den Ausführungen zu seiner Bibelexegese eine hochaktuelle Bedeutung. Für Drewermann wird wohl gelten, daß er nach dem Entzug der Lehr- und Predigerlaubnis noch häufiger in evangelischen Kirchengemeinden Vorträge hält. Gemeindeglieder sollten zum Gespräch mit ihm gerüstet sein. Widerspruch wird an etlichen Stellen unumgänglich sein.

Der Theologische Ausschuß hat sich dankenswerterweise nicht auf die vorgenannten Auslegungs- bzw. Aneignungsmethoden der biblischen Botschaft beschränkt, sondern noch einige dazugenommen. Besonders wichtig sind ihm

dabei die narrative Bibelauslegung und die Bibelauslegung in ökumenischen Dokumenten, durch Bibliodrama und biblisches Rollenspiel, durch Musik und durch bildende Kunst geworden. Wäre der Ausschuß allerdings auf Vollständigkeit ausgewiesen, hätte er es nicht bei elf Zugängen bewenden lassen dürfen. Auf der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen z.B. hat Frau Chung Hyung Kyung aus Südkorea einen ökologischen Zugang zur Bibel gefordert: »Sicher ist es jetzt an der Zeit, daß wir die Bibel aus der Perspektive der Vögel, des Wassers, der Luft, der Bäume und der Berge, die in unserer Zeit die Ärmsten der Armen auf der Erde darstellen, neu lesen müssen.« Die im Ausschuß getroffene Auswahl wird deshalb ausdrücklich auf S. 19ff begründet. Hauptgrund der Beschränkung war der Wunsch, mit dem Votum einen Beitrag zum »Jahr mit der Bibel« 1992 zu leisten. Die Erfüllung dieses Wunsches drängte auf Abschluß.

Was der Theologische Ausschuß nun vorlegt, ist zwar äußerlich ein einheitlich konzipiertes Votum, aber die einzelnen Kapitel stammen aus unterschiedlichen Köpfen und Federn. Die Unterschiedlichkeit der Autoren bringt es mit sich, daß die Kapitel bis in den Stil hinein sehr verschieden ausgefallen sind. In der Regel reden hier nicht Fachprofessoren, sondern theologische Referenten in Kirchenämtern, die sich, ähnlich wie die als Adressaten gedachten Personen, in die dargestellten Methoden erst einlesen mußten. Das kann ein für das Gespräch mit der Bibel hilfreicher Vorteil sein. Verfasser und Leser kommen so einander näher. Daß wissenschaftlich sorgfältig gearbeitet wurde, dafür sorgte einerseits als Exeget vom Fach das Ausschußmitglied Prof. Dr. H. Graf Reventlow, Bochum, andererseits die offene gegenseitige Kritik im Kreis des Ausschusses. Zudem hat Prof. Dr. A. Lindemann, Bethel, das Votum noch einmal aus neutestamentlicher Sicht durchgesehen und wichtige Anregungen zur Verbesserung gemacht.

Schon ein kurzes Durchblättern zeigt, daß sich die Darstel-

lungen ihrem Gegenstand unterschiedlich nähern. Manches ist eher distanziert-wissenschaftlich geraten. Anderes verrät, wie stark sich der Autor mit der dargestellten Methode identifiziert hat. Für das Kapitel über die feministische Bibelauslegung konnte der Ausschuß Frau Prof. Dr. Susanne Heine, früher Wien, jetzt Zürich, gewinnen. Sie wurde nicht nur deshalb gebeten, um dem Männerkreis naheliegende Vorwürfe zu diesem Abschnitt zu ersparen. Der Ausschuß bat Frau Heine auch deshalb um Hilfe, weil ihr engagiertes und zugleich kritisch-fragendes Interesse an der feministischen Bibelauslegung bekannt ist. Frau Heine hat überdies einige Passagen zur Einleitung beigesteuert. Leser, die an Quellenkritik Spaß haben, können da auf ihre Kosten kommen.

Ein Gemeinschaftswerk ganz besonderer Art sind die Kapitel über Bibelauslegung durch Musik und bildende Kunst. Für sie hat Herr OKR R. Bürgel, u. a. praktizierender Musiker und Geschäftsführer des Evangelischen Kirchbautages, die Erstentwürfe angefertigt, Frau Dr. Christine-Ruth Müller, Mitarbeiterin im Sekretariat für die Leuenberger Lehrgespräche in Berlin, hat den Entwurf gegengelesen und erweitert. Der Redaktionskreis, bestehend aus OKonsR Dr. H. Leschonski, Prof. Dr. H. Graf Reventlow und OKR Dr. W. Hüffmeier, hat das Ganze in den Duktus des Votums integriert. Die sorgfältige Anfertigung des Typoskripts lag in den Händen von Frau Christa Pape von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz.

Allen, die an diesem Text mitgearbeitet haben, möchte ich an dieser Stelle ein herzliches Dankeschön sagen.

Das Arbeitsergebnis des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz »Elf Zugänge zur Bibel« hat der Vollkonferenz der Arnoldshainer Konferenz am 18.10.91 vorgelegen und ist dort lebhaft diskutiert worden. Die Vollkonferenz hat die Ausarbeitung zur Veröffentlichung freigegeben. Einige Hinweise aus der Diskussion sind durch den Theologischen Ausschuß aufgenommen und in den Text eingearbeitet worden.

Vielfach sind unsere Zugänge zur Bibel. Aber das Wort Gottes ist eins. Einheit in der Vielheit, das nennt das Ziel eines wahrhaft evangelischen Suchens nach Gott in seinem Buch. Leiten bei dieser Suche wird uns der Heilige Geist, um den wir bitten. Paulus sagt dies so:

»Und ich bete darum, daß eure Liebe immer noch reicher werde an Erkenntnis und aller Erfahrung, so daß ihr prüfen könnt, was das Beste sei, damit ihr lauter und unanständig seid für den Tag Christi« (Phil 1,9-10).

Speyer, im Januar 1992

Werner Schramm, Kirchenpräsident

Vorsitzender der Arnoldshainer Konferenz

Einführung

I Erfahrungen mit der Bibel gestern und heute

»Sola scriptura«, »allein die Schrift« – das war einer der tragenden Grundsätze der Reformation. Die umfassende Bewegung zur Erneuerung der Kirche war – nicht zuletzt durch Martin Luther selbst – auch eine Bibelbewegung. Die Reformatoren wollten das Wort Gottes, das allen Menschen gilt, aus der »Babylonischen Gefangenschaft« der Kirche befreien. Die verkündigende Auslegung der Heiligen Schrift sollte wieder im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehen. Auch sollte jeder Christ das »Buch Gottes« in seiner Muttersprache lesen können. Deshalb übersetzte Luther die Bibel ins Deutsche und wurde damit zugleich zum Schöpfer einer einheitlichen deutschen Hochsprache.

»Wenn irgendwo, so gilt das für Luthers Bibel, wie Goethe bezeugt und wie Nietzsche dargetan hat, wenn er schrieb: ›Das Meisterstück der deutschen Prosa ist . . . billigerweise das Meisterstück ihres größten Predigers: die Bibel war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles Übrige nur Literatur«¹

1 W. Killy, Die Bibel in der Welt. Referat vor der 4. Tagung der 6. EKD-Synode im November 1981 in Fellbach zur Einbringung des Schwerpunktthemas »Erneuerung aus der Bibel«, in: Bericht über die vierte Tagung der sechsten Synode der EKD vom 2. bis 6. November 1981 (Fellbach), hg. von der Kirchenkanzlei der EKD, 1982, 161.

Für Jahrhunderte war die Bibel das »Lesebuch der Nation«. Schon die Kinder in der Schule lernten aus ihr das Lesen, ihre Geschichten kannten sie weithin auswendig. »Erziehung« war dahin »gerichtet . . ., die sämtlichen Heranwachsenden bibelfest zu machen« (J.W. v. Goethe²). Von den Gestalten der Bibel haben sich Dichter und Maler zu Kunstwerken anregen lassen.

Aber nicht nur Erziehungsmittel und Bildungsgut, Information und Inspiration war die Bibel. Vielen Menschen wurde sie zum »Lebensmittel« schlechthin. Luther nannte ihre Lehren »Lebensworte« und nicht nur »Leseworte« (WA 31 I,67). Solche existentiell betroffenen Zeugnisse über die Bibel reichen von der Alten Kirche über die Reformation und die »Salzburger Emigranten«, die, vor die Wahl zwischen der Bibel und ihrem Hab und Gut gestellt, das Buch des Lebens und die Emigration wählten, bis hin in die Zeit der ehemaligen Sowjetunion, wo die Grenzkontrollen nach Waffen und Bibeln fragten und einem im Hotel die Frage gestellt werden konnte: »Haben Sie eine Bibel zu verkaufen?« Wie viele Rußlandbesucher wissen herzergreifende Bibelgeschichten zu erzählen!

Bei uns in Westeuropa haben sich die allgemeinen Lebensumstände freilich entscheidend verändert. In unserem Leben, aber auch im Bildungssystem spielt die Bibel keine zentrale Rolle mehr. So konnte ein Geschlecht heranwachsen, »das von Joseph und allen Erzvätern nichts mehr weiß. Es weiß nicht mehr, wer Jakob war und wer Joseph, kennt Lazarus nicht und nicht Tobias, weiß kaum etwas anzufangen mit Urias, Methusalem oder Abraham und schon gar nicht mit Matthäi am letzten. Dennoch spricht es weiter von Hiobspost und Abrahams Schoß, benützt Ausdrücke wie himmelschreiend, Linsengericht, Fleisch und Blut, wie Sand am Meer, Lästermaul, Jugendsünden, Treu und Glau-

2 Goethes Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe V, 1905, 230.

ben, wetterwendisch.«³ Die Bibel – nur noch in einigen Begriffen unserer Sprache gegenwärtig?

Wahr ist, daß sie für die meisten Menschen längst nicht mehr, wie in früheren Jahrhunderten, der einzige Bildungs- und Lesestoff ist. Bei vielen Zeitgenossen haben überdies moderne Medien wie das Fernsehen fast alle Bedürfnisse nach Unterhaltung und Information auf sich gezogen. Auch viele Christen kommen in ihrem Leben kaum noch mit der Bibel in Berührung. Diese »Bibelvergessenheit« hat der Theologische Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz vor zehn Jahren in seinem Votum »Christen ohne Bibel?« bedacht und Vorschläge zur neuen Begegnung mit der biblischen Botschaft gemacht.

Zugleich gibt es nun aber neben solcher »Bibelvergessenheit« auch ein neues Interesse für die Bibel in Kirche und Öffentlichkeit. Es wächst die Zahl der Hauskreise, die gemeinsam die Bibel lesen. Christliche Jugendgruppen in Kirchengemeinden wie z.B. im CVJM und im Jugendbund für Entschiedenes Christentum bringen die Heilige Schrift jungen Menschen nahe. Gesellschaftliche Umbrüche, soziale und ökologische Krisen lassen neu auf die biblische Botschaft aufmerksam werden. Nicht zu unterschätzen ist die Wirkung der »Losungen« der Herrnhuter Brüdergemeine, die allein im deutschsprachigen Raum mit mehr als einer Million Exemplaren verbreitet sind und täglich je einen alt- und einen neutestamentlichen Spruch zum Klingen bringen. Auf diese Weise verstehen unzählige Menschen ihr Leben im Lichte biblischer Botschaft, haben teil an ihrer mahnenden, kritischen und tröstenden Kraft. Dieser Vorgang steht für die hohe Bedeutung persönlicher Aneignung der biblischen Botschaft. Zur Festigung solcher Aneignung empfiehlt es sich freilich auch, die Bibel eingehend zu lesen, nicht nur einzelne Verse, sondern auch immer wieder ein ganzes biblisches Buch im Zusammenhang, etwa das

3 W. Killy, aaO, 155.

1. Buch Mose oder das Johannesevangelium. Entsprechende Empfehlungen stehen ebenfalls in den »Losungen«. Der Rückgang des biblischen Grundwissens insgesamt muß der Kirche große Sorge machen. Die Synode der EKD formulierte deshalb 1988: »Weil die Weitergabe der Glaubensbotschaft bei uns schwer gestört ist, ruft die Synode der EKD die Gemeinden und die einzelnen Christen auf, sich neu auf die den Glauben entbindende Botschaft einzulassen«⁴. Diese Botschaft steht in der Bibel geschrieben. Die Aktion »Jahr mit der Bibel 92« hat diesen und andere Impulse aufgenommen. Zahllose Angebote laden zur Begegnung mit der Bibel ein. Denn es ist ja das Buch, in dem »der Mensch sich selbst begreifen (kann), noch ehe er verstanden hat, daß es die Kapitel sind einer einzigen großen Heils-Geschichte. Er kann sich anschauen, seine Liebe und Treue, seine Angst und seine Lust, Falschheit, Mord, Prüfung, Tod, Krieg und Frieden. Er findet seine Herkunft und die Beziehungen, in denen er unabweislich steht, die von Vater und Sohn, von Sohn und Vater, Kindern und Eltern, Eltern und Kindern, Freunden, Bräuten, Weibern und Kebsweibern, Feinden, Verrätern, Mahnern.«⁵

II Vom Verstehen der Bibel

Doch nicht nur zu lesen gilt es, sondern auch zu verstehen. So fragte schon Philippus den schwarzafrikanischen Besucher von Jerusalem (»Kämmerer aus Äthiopien«): »Verstehst du auch, was du liest?« (Apg 8,30).

Die Bemühung, die Bibel zu verstehen, ist ein komplizierter und langwieriger Prozeß, der ein Menschenleben begleitet. Ebenso begleitet er die Geschichte von Theologie

4 Glauben heute. Christ werden – Christ bleiben, Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1988, 9.

5 W. Killy, aaO, 156.

und Kirche. Der Sprachwissenschaftler Hellmut Geißner hat festgestellt: »Meinen ist noch nicht sagen . . . , sagen . . . ist noch nicht hören . . . , hören . . . ist noch nicht verstehen, verstehen ist noch nicht einverstanden sein, einverstanden sein ist noch nicht handeln.«⁶ Auch die biblischen Texte wollen nicht nur gelesen und gehört werden, sondern wollen – daran erinnern die vorgenannten existentiellen Zeugnisse vom Umgang mit der Bibel – motivieren, wollen, daß wir auch einverstanden sind, uns in unserem Tun und Lassen an der Wahrheit zu orientieren, die sie uns zusprechen. Schon die Alltagskommunikation zeigt, wie schwierig und zeitaufwendig es sein kann, bis Menschen einander verstehen. Verstehensprozesse sind höchst störungsanfällig. Bei den biblischen Textzeugnissen kommt noch eine Erschwernis hinzu, die darin besteht, daß Menschen zu uns sprechen, die in den Texten verborgen sind und uns nicht mehr als lebende Personen gegenüberstehen. Die Verfasser können also nicht mehr daraufhin befragt werden, was sie denn meinten mit dem, was sie geschrieben haben. Außerdem stammten sie aus einem anderen und noch dazu weit zurückliegenden Kulturkreis; sie schrieben für Menschen ihrer Zeit. Um zu verstehen, braucht es hier daher viel Vorsicht und Behutsamkeit. Sonst kommt es zu einem bloßen Selbstgespräch des Auslegers, wo immer nur verstanden wird, was der Auslegende selbst ohnehin schon denkt. Wo verstanden werden soll und will, geht es aber auch um ein »Was«, um bestimmte Inhalte. Diese Inhalte können auf verschiedenen Ebenen liegen. Zu unterscheiden wären zunächst Tatsacheninhalte und Sinninhalte. Wenn es etwa heißt: »Im Fernsehen werden täglich um 20 Uhr die Nachrichten gesendet«, oder: »Bei Lübbenau im Spreewald nisten Störche«, dann handelt es sich um Tatsacheninhalte. Solche Inhalte beziehen sich auf das empirisch Beobacht-

6 H. Geißner, Der Hörer predigt mit, in: Buschbeck / Lemke (Hg.), Leben lernen im Horizont des Glaubens, 1968, 171.

bare, denn wer es nicht glaubt, kann sich durch den Augenschein vergewissern. Das gleiche gilt für historische Tatsachen, sofern eine ausreichende Quellenlage die Vergewisserung zuläßt.

Anders liegen die Dinge, wenn z.B. jemand sagt: »Es ist nicht gut, daß Kinder die Nachrichten im Fernsehen anschauen wegen der darin vorkommenden Brutalität«, oder: »Es ist gut, mit den Kindern die nistenden Störche bei Lübbenau zu besichtigen, um zur Naturverbundenheit zu erziehen.« In solcher Art Aussagen geht es nicht um Tatsachen, sondern um pädagogisch-ethische Sinnaussagen, um ein Ethos, das sich dem objektiven Beweis entzieht. Die Verständigung über Sinnaussagen ist daher eine andere als die über Faktenaussagen, denn ob der ausgesprochene Sinn wirklich sinnvoll ist, kann und muß erst noch diskutiert werden. Sinn läßt sich behaupten, bezeugen, auch mit Erfahrungen belegen oder – mit Autorität – einfach durchsetzen.

Alle Aussagen, die sich auf Glauben beziehen, sind gewissermaßen Sinnaussagen. Wenn jemand sagt: »Ich glaube, daß Gott mein Schöpfer ist und daß mein Leben in Gottes Händen liegt«, dann läßt sich diese Aussage nicht durch Beobachtung von Tatsachen beweisen, denn sie kann auch mitten im Leiden eines Menschen ihre Gültigkeit haben. Sinnaussagen wollen aber noch mehr als nur wahrgenommen werden, sie suchen das Einverständnis von seiten der Hörenden und Verstehenden, damit das Verstandene lebensbedeutsam und praktisch werde.

Mit einem solchen Verstehen kommt das biblische Wort an sein Ziel. Alle älteren und neueren Methoden der Bibelauslegung können diesem Ziel nur dienen; eine unabdingbare Voraussetzung für das Einverständnis mit der biblischen Botschaft und für die Erkenntnis ihrer glaubens- und lebenspraktischen Bedeutung sind sie nicht. Auf ein Verstehen im Sinne des Einverständnisses zielt z.B. die von eigener Erfahrung geprägte Übersetzung Luthers des letzten

Satzes von Jesaja 28,19: »Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken«. Und auch ein Wort wie das aus dem 46. Psalm (Vers 11) kann für das Verstehen der Schrift gelten: »Seid stille und erkennet, daß ich Gott bin!«

Solche Sätze können als zentrale Hinweise für das rechte Verstehen der Heiligen Schrift gelten: Sie will sich dem in der Welt von Gott beanspruchten und so in seinem Gewissen bedrängten Menschen öffnen, und sie erschließt sich dem, der in der Erwartung der Erkenntnis Gottes in der Stille vor ihr verharrt.

Mit der Verbreitung des persönlichen Bibellesens und dem Aufkommen von Bibelarbeiten in Gruppen ist auch eine Fülle von leicht zugänglichen Verstehenshilfen entwickelt worden. Zu ihnen gehören z.B. die Satz- und Worterklärungen, Zeittafeln und Landkarten im Anhang vieler Bibelausgaben und die Angabe von Parallelstellen im Text. Das persönliche Lesen der Bibel kann von so elementaren Fragen geleitet werden wie: »Wofür habe ich zu danken? Worum darf ich bitten? Was kann ich tun?« Für Bibelarbeiten ist in der Regel das Gespräch in einer Gruppe konstitutiv, das oft um Fragen kreist, die sich aus der Begegnung mit dem Text ergeben. Dafür sind, besonders in der Gruppenarbeit, verschiedene Methoden der Bibelarbeit entwickelt worden, die auch auf gruppenpädagogischen Erkenntnissen beruhen.

Alle diese Zugangsweisen zur Bibel sind durch neuere wissenschaftliche Methoden ihrer Auslegung nicht etwa überholt, sondern bleiben eine Ermutigung für alle, die sich um ein Verständnis der Schrift bemühen.

III Neuere Methoden der Bibelauslegung

Bei ihrem Bemühen um ein richtiges Verständnis der Bibel sehen sich heute Theologen und Laien, Pfarrer und Lehrer, nicht zuletzt auch der einzelne Bibelleser einer Vielzahl

von Auslegungsgrundsätzen und Deutungsmethoden gegenüber, die sich von den gewohnten Zugängen zur Bibel unterscheiden. Indem diese Deutungsmethoden bisher weniger bekannte und z. T. auch vernachlässigte Seiten der Bibel beleuchten, üben sie vielfach geradezu eine Faszination aus. Das in einer breiten Öffentlichkeit durch sie hervorgerufene Interesse verhilft den entsprechenden Publikationen oft zu hohen Auflagen. Allerdings kann man auch beobachten, daß diese neuartigen Ansätze häufig einer schnell wechselnden Mode unterworfen sind: Bald diese, bald jene steht in der öffentlichen Diskussion im Vordergrund.

Von den heute diskutierten neueren Zugängen zur Bibel haben wir zunächst die folgenden ausgewählt, auch wenn nicht alle eine feste oder umfassende Methode ausgebildet haben und einige eher die Aneignung als die Auslegung biblischer Texte fördern:

- tiefenpsychologische Bibelauslegung am Beispiel Eugen Drewermanns
- Bibliodrama – biblisches Rollenspiel
- fundamentalistische Bibelauslegung
- sozialgeschichtliche und materialistische Bibelauslegung
- feministische Bibelauslegung
- Bibelauslegung im jüdisch-christlichen Dialog
- narrative Bibelauslegung.

Wegen der Kritik an der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung durch manche neuere Auslegungsmethoden haben wir in die Darstellung auch einen Abschnitt über die Bedeutung der historisch-kritischen Methode gerade auch für das geistliche und persönliche Verstehen der Bibel aufgenommen.

Für drei weitere Bereiche erschien uns überdies eine Darstellung und Würdigung von neuartigen Zugängen zur Bibel nötig. Angesichts der wachsenden Bedeutung ökumenischer Texte haben wir unseren Ausführungen einige An-

merkungen zum Bibelgebrauch in ökumenischen Dokumenten beigelegt. Auch diesem Bibelgebrauch liegt häufig eine bestimmte Methode zugrunde. Weil schließlich die Zahl derer groß ist, die einen Zugang zur Bibel über Musik und bildende Kunst gewinnen, sind auch zwei Abschnitte über Bibelauslegung durch Musik und durch bildende Kunst in unser Votum aufgenommen worden. Angrenzende Kunstgattungen wie Literatur, Film oder Fernsehen konnten leider nicht behandelt werden.

Aus zeitlichen und sachlichen Gründen haben wir auf die Behandlung einiger interessanter Neuansätze in der Frage nach dem Zugang zur Bibel wie z.B. der Symboldidaktik verzichten müssen. Auch finden die Impulse der latein-amerikanischen Bibelbewegung (z.B. C. Mesters) nicht die ihnen eigentlich gebührende Aufmerksamkeit (vgl. aber unten S. 67).

Fast allen im folgenden dargestellten Zugangsweisen zur Bibel ist gemeinsam, daß für ihre Vertreter die Bibel nicht ein beliebiges Buch ist, sondern Heilige, d.h. verbindliche Schrift: Gottes Buch. Diese Gemeinsamkeit macht es möglich, die verschiedenen Ansätze zu prüfen und sich darüber Rechenschaft zu geben, in welcher Weise sie dazu beitragen, ein umfassenderes Verständnis der Heiligen Schrift zu gewinnen. Wo eröffnen sie neue Perspektiven, denen gegenüber frühere Auslegergenerationen blind gewesen sind oder die erst neuerdings in den Gesichtskreis gerückt sind? Wo beschreiten sie zwar ungewohnte, aber verheißungsvolle Wege, die zu neuen Erkenntnissen führen, alte Deutungen ergänzen oder gar ersetzen, auf bisher unbewältigte Fragen Antworten liefern könnten? Wo rufen sie frühere, vielleicht zu Unrecht als überholt angesehene Zugänge zur Bibel ins Gedächtnis zurück? Zuallererst müssen wir die neueren Methoden in ihren Anliegen zu Worte kommen lassen; wo sie neue Perspektiven eröffnen, die unser Verstehen der Bibel bereichern können, ist das zu würdigen.

Kritisch sind neue Programme daraufhin zu prüfen, ob sie

gegenüber anderen Zugangsmöglichkeiten zur Bibel einen Ausschließlichkeitsanspruch vertreten. In der Theorie geschieht das selten; in der Praxis sind ihre Vertreter jedoch häufig nur an ihren speziellen Blickpunkten interessiert. Sie verfolgen ein klar umgrenztes, dem Zeitgeist folgendes Ziel, was ihre besondere Anziehungskraft verständlich macht. Was jedoch für jede Form literarischer Überlieferung gilt, hat auch die Geschichte der Bibelauslegung gelehrt: Wer ein literarisches Werk in seiner ganzen Tiefe zum Sprechen bringen will, muß es auf möglichst vielfältige Weise untersuchen, muß eine möglichst große Zahl methodisch geleiteter Fragen stellen. Es wird also zu prüfen sein, in welcher Weise diese oder jene Auslegungsmethode das bisher mögliche Urteilsspektrum über die Bibel ergänzen, ihm eine neue Farbe hinzufügen kann. Wird eine solche Zuordnung versucht, kann sie sogar über die selbstgesteckten Ziele solcher neuer Verständniswege hinausführen. Einseitigkeiten und Übersteigerungen können zu rechtgerückt und ihre Einsichten für ein vielschichtigeres Gesamtverständnis der Heiligen Schrift fruchtbar gemacht werden.

Kritik wird vor allem auch dort geübt werden müssen, wo eine Fragestellung an die Bibel herangetragen wird, die dazu führen kann, daß grundlegende Einsichten der Reformation über die Heilige Schrift verschüttet werden. In der Schrift legen Menschen Zeugnis ab von ihrer Begegnung mit dem lebendigen Gott, der durch die Geschichte Israels und der christlichen Gemeinde hindurch sich als der richtende und rettende, der strafende und vergebende Herr erwiesen hat. Sie bezeugen die Menschwerdung Jesu Christi, sein Kreuz und seine Auferstehung als Gottes rettende Tat an den sündigen Menschen. Die Reformatoren haben formuliert, was sie als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* (Bekennnisaussage, mit der die Kirche steht und fällt) begriffen haben: die Lehre von der Rechtfertigung in Christus Jesus durch den Glauben, die nach evangelischer Einsicht

die Mitte der Schrift bildet und als solche Orientierungs- und Zielpunkt der Auslegung ist. Neue Programme zur Bibelauslegung sind sorgfältig daraufhin zu prüfen, ob sie diese Einsicht verdunkeln, einem unbiblisches Bild vom Menschen und seiner Stellung zu Gott Vorschub leisten oder von der eigentlichen Mitte der Schrift ablenken.

Andererseits war es ein Grundsatz der Reformation, daß die Kirche in ihren Institutionen und Denkweisen stets von neuem reformiert werden muß (*ecclesia semper reformanda*). Dazu gehört auch ihr Schriftgebrauch. Von bisher ungewohnten Blickpunkten her kann die Kirche ihre Kenntnisse über die Botschaft der Schrift erweitern und das Wort Gottes in den vielfältigen Lebensbeziehungen, in denen Gott wirkt, tiefer und umfassender verstehen lernen.

IV Die Absicht der Handreichung

Allen Bibellesern, die den neueren Auslegungsmethoden begegnen, aber auch denen, die ihre verständlichen Schwierigkeiten und Probleme mit ihnen haben und womöglich durch sie beunruhigt sind, möchte der Theologische Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz in dieser Handreichung eine Orientierungshilfe geben. Dabei haben wir auch an Kreise und Gruppen gedacht, z.B. Pfarrkonvente, Gemeindekirchenräte (Presbyterien), religionspädagogische Fortbildungskurse, Gruppen in kirchlichen Bildungseinrichtungen, Schulklassen und Religionskurse, die an einer gebündelten Vorstellung der verschiedenen Methoden der Bibelauslegung interessiert sind. Auch das Lesen nur einzelner Abschnitte, z.B. über Bibelauslegung durch Musik und bildende Kunst, kann Hilfen zum besseren Verstehen dieses besonderen Zugangs zur Bibel geben.

Als erstes versucht der Ausschuß, die unterschiedlichen Zugänge selbst vorzustellen, über Anlaß und Ursache der jeweiligen Methode zu informieren. Dabei gilt es, sich in

diese hineinzudenken, sie auf ihre Ziele hin zu befragen und dabei ein Stück weit auf ihren Wegen mitzugehen. Ihre Eigenart soll danach jeweils anhand eines oder zweier markanter Beispiele konkret herausgearbeitet werden.

Anschließend wird die Methode kritisch gewürdigt. Dabei werden die oben genannten Gesichtspunkte zur Geltung kommen müssen. Einerseits wird es darauf ankommen, die Anliegen einer jeden Methode nach ihrem eigenen Selbstverständnis klar herauszuarbeiten und zu würdigen. Andererseits wird eine deutliche Warnung nötig sein, wenn ein von außen an die Bibel herangetragen Interesse deren zentrale Botschaft verkürzt oder verdunkelt. Den Abschluß der Darstellung bilden ausgewählte Literaturhinweise.

In dem Gespräch mit den neuen Programmen und Methoden zur Bibelauslegung kann es also zu einem gegenseitigen Geben und Nehmen kommen. Wer sich mit ihnen befaßt, wird dazulernen, wenn er bereit ist, sich dem Evangelium, das seine Geltung in der Welt erweisen will, mit der Bitte um die Leitung durch den Heiligen Geist zu öffnen.

»Es wirke durch dein kräftig' Wort / dein guter Geist stets fort und fort / an unser aller Seelen; / es leucht' uns wie das Sonnenlicht, / damit's am rechten Lichte nicht / im Hause möge fehlen« (EKG 173,2).

1

Tiefenpsychologische Bibelauslegung (am Beispiel von Eugen Drewermann)

I Allgemeine Charakteristik

Die Tiefenpsychologie hat sich von Anfang an mit der Religion, insbesondere mit dem Christentum und mit biblischen Texten, beschäftigt. S. Freud, der sich kritisch mit der Religion auseinandersetzte und sie als »Illusion« betrachtete, wandte sich in seinen letzten Lebensjahren insbesondere der Gestalt des Mose zu. C.G. Jung deutete biblische Aussagen und Gestalten, z.B. Christus, aber auch den Teufel, als archetypische Symbole der Seele. Die Theologen nahmen solche Äußerungen in der Regel nicht oder nur widerwillig zur Kenntnis. Ein gewisser Wandel zeichnete sich ab, als man die Bedeutung der Humanwissenschaften, insbesondere der Tiefenpsychologie, für die Seelsorge erkannte. In den 60er und erst recht in den 70er Jahren wuchs die Zahl der Theologen, die selbst eine tiefenpsychologische Ausbildung erfuhren und dadurch nicht nur einen neuen Zugang zu ihrer Aufgabe als Seelsorger, sondern auch zu biblischen Texten fanden. So setzte allmählich ein Umschwung ein. Er ist auch darin begründet, daß die Weise, wie bisher Theologie getrieben, biblische Texte ausgelegt, in Gottesdiensten gepredigt und im Religionsunterricht unterrichtet wurde, nicht nur von jungen Theologen, sondern auch von vielen Menschen heute als kraftlos und wirklichkeitsfremd empfunden wird.

Diese Grundstimmung macht die Publizität und den Erfolg der Bücher, Vorträge, Predigten und Seminare des Pa-

derborner katholischen Theologen und Psychotherapeuten Eugen Drewermann (geb. 1940) verständlich. Er sieht in der tiefenpsychologischen Deutung der Bibel und der Glaubensaussagen die einzige Möglichkeit, die christliche Botschaft heutigen Menschen nahezubringen und ihnen als hilfreich für ihr Leben zu erschließen. In seinem zwei-bändigen Werk »Tiefenpsychologie und Exegese« (zitiert mit I oder II) entwickelt er die Grundsätze für eine neue Bi-belauslegung.

1 *Das Anliegen*

Drewermann fühlt sich zu seinen Publikationen gedrängt, weil es seiner Ansicht nach »in der Bibelauslegung – und in manchen anderen Gebieten der Theologie – so wie bisher offensichtlich nicht mehr weitergeht« (I, 23). An der Sterilität der Kirche und der Kraftlosigkeit ihrer Verkündigung sind Theologie und Bibelwissenschaft selbst schuld, denn sie sprechen von dem »Ereignis Gottes« nur »in der historischen Distanz zu einer vergangenen Anschauung, an der wir Heutigen, getrennt durch den Staub der Jahrtausende, gerade nicht mehr teilzuhaben vermögen« (I, 12).

Drewermanns entscheidendes Anliegen heißt »Gleichzeitigkeit«. Es geht um einen absoluten Scheideweg: »Entweder es ist die Aufgabe des Theologen, möglichst viel an historischem Wissen über Jesus Christus aufzuhäufen, dann besaß ein jeder der Pharisäer zur Zeit Jesu einen unendlichen Vorsprung. Oder es ist einzig erfordert, gerade kein Pharisäer zu werden und ohne geschichtliches Vorwissen in existentiellern Sinne ein Gleichzeitiger zu sein« (I, 13). Es geht also um die Überwindung jenes »garstigen breiten Grabens« (G.E. Lessing) zwischen dem Geschehen von damals und der Existenz des Menschen heute, zwischen den alten Texten der Bibel und ihrer Bedeutsamkeit für den Menschen der Gegenwart.

2 *Wider das Monopol der historisch-kritischen Methode*

Dieser »garstige breite Graben« zwischen damals und heu-

te wird nach Drewermann durch die heute übliche historisch-kritische Bibelauslegung geradezu unüberbrückbar. Wie er meint, fragt diese Methode allein nach dem, was historisch gewesen ist. »Es ist dies die äußerlichste und oberflächlichste aller Fragen, die man an einen religiösen Text stellen kann« (I, 23). Weil die historisch-kritische Methode geradezu fixiert ist auf äußere Realitäten und historische Ereignisse, werden dadurch die »wunderbaren, mythischen, legendären, märchenhaften, im Grunde all die eigentlich theologischen Züge aus der Heiligen Schrift als unhistorisch eliminiert«. So kommt es zu jener »hölzernen, staubigen Trockenheit, mit der die Bibelexegese der Gegenwart sich präsentiert« (I, 31). Eine solche Bibelauslegung ist »in ihrer Abgetrenntheit vom Gefühl, in ihrer Isolation vom Subjekt . . . prinzipiell gottlos, sooft sie auch den Namen ›Gott‹ in ihrem Mund führen mag« (I, 12).

Zusammenfassend wird festgestellt: »Ein Hauptübel der historisch-kritischen Exegese liegt in der Wahl des historischen Ausgangspunktes selbst . . . Dadurch . . . verurteilt sie sich nicht nur als Methode dazu, den bleibenden religiösen Gehalt der Bibel außer Betracht zu lassen. Sie errichtet zugleich eine wachsende Distanz zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit . . .« (II, 22).

3 *Der Lösungsvorschlag*

Die Lösung, die ihm vorschwebt, veranschaulicht Drewermann an einem Bild: »Jede Religion steht vor der Frage, wie sie das Verhältnis zu ihrem Ursprung bestimmen will. Ihre Mitglieder gleichen einem Volksstamm, der von einem Brunnen zu einer Wüstenwanderung aufbrechen muß, und, je weiter er kommt, sich immer aussichtsloser von der Quelle seines Lebens zu entfernen droht« (I, 14). Wie also kann der Volksstamm auf der weiteren Wüstenwanderung das nötige Wasser des Lebens erhalten? Es gibt »dafür zwei Möglichkeiten: Man versucht, Wasservorräte mitzunehmen, und legt Wasserdepots in Abständen an. Aber die

transportierbare Wassermenge wird immer spärlicher und muß schließlich ganz versiegen. So bleibt nur die zweite Möglichkeit: Wenn ein weiterer Vormarsch gelingen soll, wird man selbst Bohrungen niederbringen müssen, um die wasserführenden tiefen Schichten aufzusuchen, aus denen auch jener Brunnen am Anfang gespeist wurde« (I, 14). Was also einst in der Vergangenheit geschah, muß heute in der Tiefe der Seele gesucht werden. »Die Tiefenpsychologie hat sich zu einem geeigneten Instrument herangebildet, um in die tiefen Schichten der menschlichen Psyche vorzudringen« (I, 15). Eine Bibelauslegung muß demnach so geschehen, daß Menschen wieder angeregt werden, in die Tiefenschichten ihrer Seele hinabzusteigen und damit »Grunderfahrungen des Religiösen« zu machen.

4 Die Begründung tiefenpsychologischer Auslegung

Zur Begründung einer tiefenpsychologischen Auslegungsmethode macht Drewermann zwei Voraussetzungen:

a) Seiner Meinung nach tritt in der Geschichte und in den Texten, die darüber berichten, etwas Bleibendes und Gültiges zutage, das eine die Zeit überdauernde Bedeutung für »Menschen aller Zeiten und Zonen« hat (I, 66). Um diese gültigen Wahrheiten der Vergangenheit zu ermitteln, bedarf es einer besonderen Methode. Drewermann verwendet dafür den etwas mißverständlichen Begriff der »typologischen Geschichtshermeneutik«; denn diese fragt nach dem »Typischen« in der Geschichte, also nach dem, was zu allen Zeiten und also auch heute von Belang ist.

b) Was aber in der Geschichte als das »Typische« gesucht und gefunden wird, hat seine Entsprechung in dem, was in der Tiefe der menschlichen Seele verborgen ist. Denn, so meint Drewermann, es »müssen im Menschen selbst vor aller Geschichte ›Strukturen‹ des Erlebens gefunden werden, die den ›Strukturen‹ des geschichtlichen Auftretens des Menschen zugrunde liegen« (I, 66). Diese Strukturen »des Erlebens« sieht Drewermann in den von C.G. Jung auf-

grund seiner Traumdeutung erschlossenen »Archetypen«. Das sind kollektive Symbole, die in Träumen ebenso wie in Mythen, Märchen und Dichtungen wiederkehren. Was in der Vergangenheit geschah, hat seinen Niederschlag im Unbewußten der Seele gefunden.

Aus dieser Entsprechung zwischen dem, was in der Vergangenheit geschah, und dem, was im Unbewußten an archetypischen Symbolen vorhanden ist, ergibt sich die Aufgabe einer tiefenpsychologischen Auslegung, die zugleich »dieses Gegenwärtige in sich selbst und in dem anderen der Geschichte aufzufinden« hat (I, 58).

So sieht Drewermann nicht nur den Graben zwischen Vergangenheit und Gegenwart überbrückt, sondern darin meint er auch das Gemeinsame zwischen Christentum und anderen Religionen gefunden zu haben: »Denn nur in den Archetypen und in den Gefühlen liegt das Einende und Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen« (I, 71). Zwar sind die Religionen je nach Volk und Kulturkreis verschieden, »aber ihre Wahrheit, niedergelegt und dargestellt in ihren ebenso verhüllenden wie enthüllenden Riten und Symbolen, ist überall die gleiche. In allen Menschen lebt ein unbewußtes Wissen um ein Absolutes, das in allen Menschen gegenwärtig ist und aus dem alles Bewußte hervorgeht. Und nur auf diesem Archetypischen ist eine hermeneutische Verbindung über die zeitliche Distanz von Jahrtausenden hinweg denkbar und möglich« (I, 71).

II Ein Beispiel

Drewermann geht es um eine tiefenpsychologische Hermeneutik und damit um eine neue Weise, die Bibel auszulegen. Beispiele dafür bot er zuerst in »Strukturen des Bösen«, einer Auslegung des 1. Mosebuches, später auch in der Interpretation anderer biblischer Bücher (z.B. des Markusevangeliums). Auch in seiner grundlegenden Schrift »Tiefenpsychologie

und Exegese« bringt er Beispiele für die praktische Anwendung seiner Interpretationsregeln. Eines davon soll näher betrachtet werden, nämlich die Auslegung der Weihnachtsgeschichte (Mt 1,18ff).

Zunächst macht Drewermann klar, daß die Erzählung von der Geburt Jesu bei Matthäus keinen Anhalt »in der sogenannten Wirklichkeit der äußeren Tatsachen« habe. Der Stern von Bethlehem »ist nicht ein Gegenstand im Raum, sondern eine Vision des Herzens«. Desgleichen gilt die »jungfräuliche Geburt als mythisches Symbol, ein Wunder der Seele, nicht des Leibes, eine Wandlung und Verjüngung des Bewußtseins, keine äußere Begebenheit. Einzig ein König wie Herodes paßt in die Welt der uns bekannten Wirklichkeit« (I, 503f).

Damit ist die grundlegende Ausrichtung seiner Auslegung bereits deutlich. Nicht die äußeren Tatsachen, nicht das Ereignis von damals sind wesentlich. Vielmehr kann der Sinn der Erzählung der jungfräulichen Geburt des Gotteskindes nur verstanden werden »auf der Ebene der inneren Wahrnehmung, des Traums, des Gefühls« (I, 504).

Die Auslegung von Mt 1,18-25 wird in zwei Abschnitten vorgenommen.

1 Mt 1,18-19: »Von jungfräulichen Geburten und göttlichen Kindern«

Zum Verständnis der Bedeutung der Geburt des Kindes berichtet Drewermann zunächst den Traum einer Frau. Sie findet in einem Keller ein Kind und sagt: »Ich hatte das merkwürdige Gefühl, ich selbst hätte es geboren.« Zur weiteren Erklärung dieses Traums habe die Frau hinzugefügt: »Sie sähe in dem Kind eigentlich sich selbst. All das, was in ihr seit geraumer Zeit zu leben angefangen habe, sei dies Kind«. – Und nun wird die Beziehung zur Geburtsgeschichte des Matthäus hergestellt: »Immer in den Erlösungs- und Heldenmythen der Völker kommt der Retter jungfräulich und gegen schwere Widerstände zur Welt. Immer, wenn

Menschen von ihrer Erlösung träumen, legt sich ihnen im Unbewußten . . . das Bild des jungfräulich geborenen göttlichen Kindes nahe« (I, 504f).

Man bemerkt: Die Auslegung Drewermanns läuft darauf hinaus, daß auch in der Geburtsgeschichte Jesu so etwas wie eine »allgemeine Wahrheit« aufleuchtet, etwas, das immer wieder geschieht. Bezeichnend für ihn sind Worte wie »immer« oder »zumeist«. Sie weisen darauf hin, daß im scheinbar einmaligen geschichtlichen Geschehen etwas Grundsätzliches erscheint, etwas, das er bei anderer Gelegenheit gerne mit dem Begriff »ubiquitär« (allgegenwärtig) bezeichnet.

Freilich, und damit fahren wir fort in der Darstellung seiner Auslegung der Weihnachtsgeschichte, bedeutet das Symbol des Kindes immer auch eine Frage und Herausforderung: »Kannst du nicht, fragt uns die Gestalt des Kindes, einmal den Mut bekommen zu denken, du wärest auch ohne Leistung und Arbeit berechtigt zu leben . . . ? So lebt ja doch ein Kind, und so fragt es schon durch sein bloßes Dasein« (I, 505). Das göttliche Kind wird als archetypisches Symbol interpretiert, das ein Streben nach Ganzheit und Selbstverwirklichung in Gang setzt.

Entsprechend wird auch die jungfräuliche Geburt gedeutet: »Immer tritt dieses Kind auf wunderbare Weise in die Welt – »jungfräulich«, sagt das Evangelium. Denn darauf kommt es gerade an: Es geht um etwas, das wir nicht »erzeugen« können, das in uns selber wächst« (I, 507).

Dem mythischen Symbol des jungfräulich geborenen Kindes »steht die Gestalt des »Mannes«, »des Josef« gegenüber, die in der Sprache der Mythen und Träume die Sphäre von »Vernunft« und »Verstand«, die Ebene des Bewußtseins bezeichnet. . . . Wenn das Erlöserkind zur Welt kommt, . . . wird unser Bewußtsein immer wie »Josef« handeln, der aus Angst vor der Schande seine Verlobte mitsamt ihrem Kind in aller Heimlichkeit entlassen möchte« (I, 507). – Josef ist also die Kontrastfigur zum Kind, der Inbegriff der Welt des

Bewußten, die das, was aus dem Unbewußten kommt, verdrängen will.

Auch Maria ist ein archetypisches Symbol: »In den Mythen und Märchen steht das Bild der heimlichen Geliebten zu meist für das, was C.G. Jung als ›anima‹ bezeichnet hat – für das Gegenbild zu den erwachsenen männlichen Bemühungen unserer Berufs- und Pflichtmaske, unserer ›persona‹« (I, 507). – Die Gestalten von Maria und Josef symbolisieren also letztlich Gegensätze und Spannungen des Unbewußten, denn jeder »trägt in sich seinen ›Josef‹, der sich, wenn es darauf ankommt, unbemerkt von seiner ›Angetrauten‹ trennen möchte« (I, 508). Daß solche Spannungen im Unbewußten einer Lösung zugeführt werden, ist mehr als ein Glücksfall, denn »ohne die Erscheinung eines ›Engels‹ im Traum (Mt 1,20) wird sich der ›Mann‹ der ›Jungfrau‹ nie zu seinem ›Kind‹ bekennen« (I, 509). – Bezeichnend sind die vielen Anführungszeichen, die nochmals deutlich machen, daß Worte wie ›Kind‹, ›Engel‹, ›Mann‹ und ›Jungfrau‹ jeweils nur in übertragener, eben symbolischer Bedeutung zu verstehen sind.

2 Mt 1,20-25: »Die Botschaft der Engel und der Träume«
Der Engel, der Josef im Traum erscheint, wird dahingehend gedeutet, »daß jemand der geheimen Führung seines eigenen Wesens inne wird«. Grundsätzlich sind Engel so etwas wie das Wesensbild, die Urgestalt der eigenen Person: »Im Bild des ›Engels‹ redet, theologisch ausgedrückt, Gott in der Gestalt des eigenen Wesens zum Menschen« (I, 509). Da ›Josef‹ selbst eine Symbolgestalt des Unbewußten ist, kann er alles, was geschieht, »nur in Träumen verstehen«: »Als ›Jesus‹ – als ›Retter‹ soll er dieses Kind betrachten, als das, was von Gott her in ihm leben will und was ihn selbst leben läßt« (I, 511).

Der Verweis des Evangelisten auf die Jesaja-Verheißung (Jes 7,14) wird ebenfalls tiefenpsychologisch gedeutet: »In Wahrheit aber, wenn man auf den ›Engel‹ hört, wird man stets in

sich selbst uralte ›Texte‹ finden, in denen längst schon alles aufgezeichnet ist. Gott mutet dem Menschen nie etwas völlig Fremdes zu« (I, 511).

Zur Auslegung des Namens ›Immanuel‹ (Mt 1,23) wird schließlich darauf verwiesen, daß die Deutung dieses Namens als ›Gott mit uns‹ eine Beistandsformel aus der Zeit des Heiligen Krieges ist. Und wiederum wird auch der Heilige Krieg verinnerlicht gedeutet als Spannung und Auseinandersetzung in der Seele des Menschen: »Der ›Krieg‹, der hier ausbrechen muß, ist gänzlich inwendig. Einerseits sträubt sich alles in der Gnadenlosigkeit der Angst, die Bedingungslosigkeit einfachen Daseindürfens anzunehmen; aber auf der anderen Seite ist doch auch wieder ganz klar, daß es nur so überhaupt eine Zukunft gibt« (I, 511f).

Methode und Ergebnis dieser Interpretation sind deutlich: Es geht um eine durchgängige Verlagerung »von außen nach innen«. Ereignisse und Personen der Weihnachtsgeschichte werden interpretiert als Bilder und Symbole, als Möglichkeiten und Gefährdungen des Menschseins.

III Würdigung und Kritik

1 *Die Tendenz*

Drewermanns Bemühung gilt der »Gleichzeitigkeit« des Hörers und Lesers mit der biblischen Botschaft. Es geht also darum, was Gott uns heute sagen will. Eine solche Gleichzeitigkeit kann seiner Meinung nach nur durch eine tiefenpsychologische Auslegung erreicht werden, denn »Gott hat keine andere Sprache an uns als die Sprache der Seele in uns« (I, 484). Alles, was in der Bibel berichtet wird an äußeren Vorgängen, an Ereignissen der Vergangenheit, hat keine Bedeutung, zumindest keine religiöse Bedeutung für den Menschen, wenn es nicht umgesetzt werden kann in die »Sprache der Seele in uns«.

Die Tendenz der Auslegungsmethode ist eindeutig: In-

dem die Seele und ihre Symbole zum Zentrum werden,
– wird das Äußere nur ernst genommen, sofern es als Ausdruck einer inneren Wahrheit verstanden werden kann
– ist Geschichte nur relevant, sofern darin symbolische Wahrheiten zum Ausdruck kommen, die auch in der Seele des Menschen vorhanden sind
– sind die Texte der Schrift nicht in ihrer äußeren »Wort«-Bedeutung wesentlich, sondern in übertragener Bedeutung als archetypische Symbole der Seele.
Darauf soll im folgenden noch weiter eingegangen werden.

2 Kritische Anfragen

a) Ist der Text nur Ausdruck einer inneren Wirklichkeit?
»Statt der äußeren Wirklichkeit mittels historischer und soziologischer Untersuchungen nachzuspüren, muß es, jedenfalls wenn das Ziel Theologie und Glaube sein soll, entscheidend darum gehen, die innere Wirklichkeit der jeweiligen unhistorischen, mythischen, legendären, sagenhaften oder märchenähnlichen Erzählungen psychologisch zu untersuchen« (I, 95). Die Außenwelt, die »sogenannte Wirklichkeit der äußeren Tatsachen«, wird so gut wie bedeutungslos. Es bedeutet aber eine Verengung des Wirklichkeitsverständnisses, wenn es allein auf die sogenannte »innere Wirklichkeit« ankommen soll. Eine solche Aufhebung des Miteinanders von »außen« und »innen« steht in der Gefahr eines Widerspruchs zur Menschwerdung Gottes, der in Raum und Zeit eingegangen ist.

b) Ist Geschichte nur Ausdruck einer symbolischen Wahrheit?

»Was an den biblischen Erzählungen nicht als Symbol und Gleichnis dient, ist in der Tat nur noch historisch relevant. Es hat religiös nichts mehr zu sagen« (I, 179). Die Geschichte wird also abgehört auf Wahrheiten, die unbewußt bereits in der Seele vorhanden sind. »Die Kunst der Interpretation der Vergangenheit liegt folglich darin, dieses Gegenwärtige

zugleich in sich selbst und in dem anderen der Geschichte aufzufinden (I, 58). Auch in der Heilsgeschichte Gottes mit Israel und in der Sendung Jesu Christi geht es letztlich »um die Vermittlung von symbolischen Inhalten, die den Menschen zu sich selbst befreien« (II, 767). Insbesondere darf man »die Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth« nicht anders verstehen, als daß von der Person Jesu eine solche Güte und Wärme ausging, daß all die Bilder des Heils, die in der menschlichen Seele angelegt sind, durch seine Nähe auf den Plan gerufen wurden, sich mit seiner Gestalt verbanden und sich zu einem Gesamtgemälde formten, in dessen Widerschein ein jeder Mensch die Wahrheit Christi zu erkennen vermag, indem er sich selber darin offenbar wird« (II, 768).

Wie ganz anders geartet das Verständnis des Neuen Testaments von der Heilsgeschichte und ihrer Vergegenwärtigung ist, mag nur an einer für die Reformatoren sehr wichtig gewordenen Aussage des Hebräerbriefts verdeutlicht werden. In Hebr 9,26 wird die unwiederholbare Einmaligkeit des Opfers Christi betont, der »ein für allemal erschienen ist, um durch sein eigenes Opfer die Sünde aufzuheben«. Dieses Ereignis der Vergangenheit aber wird für die Gemeinde heute zur Gegenwart beim Empfang des Abendmahls (»für euch gegeben«). Durch den Heiligen Geist ereignet sich dabei die Gleichzeitigkeit mit dem einmaligen Opfer Jesu Christi in der Vergangenheit gemäß seinem Gebot: »Das tut zu meinem Gedächtnis« (1Kor 11,24).

c) Wie verhält sich die Zuordnung von Wort und Bild?
»Der Traum ist der Vater aller Dinge, die für die Religion belangvoll sind« (I, 155). Darum ist tiefenpsychologische Auslegung letztlich Symbol- und Traumdeutung und nicht Interpretation von Texten. Es ist »nicht vom Wort, sondern vom Bild auszugehen«, lautet ein programmatischer Satz der Auslegungsmethode Drewermanns, denn »nicht die Predigt ist der eigentliche Ort des Religiösen, sondern das

bildhaft-wortlose Erleben in den tiefen Schichten der menschlichen Psyche« (I, 99). Vielleicht wird an diesem Gegensatzpaar die Problematik am deutlichsten. Ohne Zweifel finden sich in der Bibel auch mythologische Bilder, insbesondere in den Texten, die von der Schöpfung und von der Endzeit handeln. Auch wird berichtet von Träumen, in denen Gott Offenbarungen und Weisungen erteilt. Aber die entscheidende Anrede Gottes erfolgt durch das Wort. »Im Anfang war das Wort« (Joh 1,1). Darin kommt etwas Wesentliches zum Ausdruck, das die besondere Weise der Gottesoffenbarung in der Bibel betrifft. Für die Propheten ist das Wort Gottes das Entscheidende, das sie auszurichten haben. Dieses Wort Gottes wird im Zweifelsfall entschieden gegen die Träume von falschen Propheten ins Feld geführt. »Ein Prophet, der Träume hat, der erzähle Träume, wer aber mein Wort hat, der predige mein Wort recht« (Jer 23,38). Die Bibel kennt keinen absoluten Gegensatz von Bild und Wort. Aber die Vorordnung des Wortes vor Bildern, Träumen und Symbolen in der Bibel dient deren Eindeutigkeit. Sie hat ihren theologischen Grund in dem personalen Gegenüber, auf das Gottes Offenbarungshandeln hinzielt: Sein Wort wartet auf Antwort, es ist Anrede, die auf ein Du ausgerichtet ist. So ermöglicht Gottes Wort »verantwortete Existenz«.

d) Stellt die tiefenpsychologische Auslegung in Frage, daß Gottes Heil den Menschen von außen erreicht?

Das Problem von Wort und Bild liegt aber noch tiefer. Drewwermann meint, daß »die Bilder des Heils« bereits in der menschlichen Seele angelegt sind. Es bedarf nur des Anstoßes durch das Wort, daß sie auf den Plan gerufen werden und ihre rettende und heilende Kraft entfalten können. – Hier erscheint ein Bild vom Menschen, das den Aussagen des Neuen Testaments über die Verlorenheit des Sünders widerspricht (vgl. etwa Röm 7,24-25). Die Reformatoren haben in Widerspruch zum Synergismus (Zusammenwirken

von Gott und Mensch zum Heil) die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden, allein durch Christus und allein durch den Glauben herausgestellt. Die Rettung liegt nicht schon in der Seele des Menschen bereit. Vielmehr bedarf es des rettenden und vergebenden Zuspruchs Gottes, also eines Eingriffs von außen. Das Heil liegt außerhalb menschlicher Möglichkeiten: extra nos! Gerade indem wir aus uns herausgeführt werden, werden wir heil.

3 *Vier weiterführende Überlegungen*

a) Die Vorstellungen von »Archetypen« des Unbewußten übernimmt Drewermann von C.G. Jung, der aufgrund ständig wiederkehrender Motive in den Äußerungen des Unbewußten (in Träumen, Mythen und Dichtungen) auf zugrundeliegende, universal verbreitete Erlebens- und Verhaltensstrukturen der Seele schloß. Diese Archetypenlehre ist umstritten, aber sie hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Der Mensch ist das vorläufige Endprodukt einer langen Evolution. Vieles, was in der Vergangenheit geschah, hat sich in unserem Unbewußten niedergeschlagen. Freilich, darauf weist Gerd Theißen mit Recht hin, sind diese Archetypen immer durch kulturelle Einflüsse geformt. Sie können entweder verstärkt, modifiziert oder unterdrückt werden. Das heißt, wir müssen von einer gegenseitigen Wechselwirkung ausgehen: Archetypische Strukturen der Seele erklären, warum religiöse Aussagen und Texte Resonanz finden, aber umgekehrt können auch die Texte und Aussagen der Bibel die archetypischen Strukturen der Seele modifizieren und gestalten. Das Problem bei Drewermann ist, daß seine Auslegungsergebnisse faktisch von vornherein geprägt und festgelegt sind durch die vorgegebenen tiefenpsychologischen Verstehensmuster. Etwas Neues und anderes als das, was ohnehin in der Seele vorhanden ist, kann der Leser der Bibel in ihr nicht wahrnehmen. Insofern bleibt er letztlich mit sich und bei sich allein.

b) Wie aber verhält sich Religion im allgemeinen zum christlichen Glauben? Oder anders gesagt: Ist der christliche Glaube lediglich eine Ausformung dessen, was Religion »in allen Völkern und Zonen« darstellt? Drewermann verwendet fast durchgehend den Begriff »Religion«, dem er auch das Christentum als Sonderform zuordnet. Er vermutet eine letzte Übereinstimmung von christlicher Botschaft und dem, »was Gott in die Seele hineingelegt hat«. Auch Drewermann weiß, daß die Angst zu einer »eskalierenden Perversion des Religiösen« führen kann (Mk I, 18). Daraus ergibt sich als Aufgabe, die geschichtliche Besonderheit und Einmaligkeit Jesu Christi herauszustellen, die es verbietet, den christlichen Glauben lediglich als Ausformung einer allgemeinen menschlichen Anlage zu verstehen.

c) Damit kommen wir nochmals zurück auf die Auseinandersetzung Drewermanns mit der historisch-kritischen Methode der Schriftauslegung. Er macht sich Gedanken darüber, warum die Botschaft Jesu Christi überhaupt aufgeschrieben wurde, und stellt fest, daß dies eine gewisse Besonderheit gegenüber jenen anderen Religionen bedeutet, die er schildert und in denen die schriftliche Überlieferung allenfalls in einem späten Stadium üblich war. Warum aber kam es schon im 1. Jahrhundert n. Chr. dazu, daß Christen begannen, das »in guter Ordnung aufzuschreiben« (Lk 1,3), was geschehen war? Und warum kam es schließlich zur Sammlung der neutestamentlichen Schriften und zur Bildung des Kanons? Darüber denkt Drewermann nicht weiter nach. Das ist bedauerlich: Denn dies war ein notwendiger, ein in der Sache, in der Geschichte der Offenbarung begründeter Vorgang. Was Augenzeugen »von Anfang an selbst gesehen« hatten, wurde dann schriftlich für alle Späteren niedergelegt. Es gibt also tatsächlich einen einmaligen historischen Vorsprung jener ersten Generation der Apostel und Augenzeugen vor allen Späteren, der mit dem geschichtlichen Auftreten des Jesus von Nazareth zusammenhängt. Insofern hat die Offenbarung eine geschichtli-

che und historische Seite. Manche Vorwürfe Drewermanns gegen Gebrauch und Wirkung der historisch-kritischen Schriftauslegung bestehen zu Recht, dort nämlich, wo der Inhalt des biblischen Zeugnisses nur noch historisiert, distanziert und relativiert und so um seinen gegenwärtigen Zuspruch und Anspruch gebracht wird. Eines jedoch ist unaufgebar: Diese Methode nimmt das Eingehen Gottes in Raum und Geschichte ernst, indem sie die Texte, die darüber berichten, auch als historische Texte ernst nimmt und auf die darin berichteten Ereignisse hin befragt. So soll gerade verhindert werden, daß Ausleger aus biblischen Texten nur das herauslesen, was sie ohnehin schon zu wissen meinen und für richtig halten.

d) Drewermann sieht einen gewissen Zusammenhang zwischen der historisch-kritischen Auslegung und der reformatorischen Theologie. Er meint: Der Verdacht der Reformatoren, daß die Kirche in Lehre und Frömmigkeit »eine Verfälschung der Wahrheit ins Heidnische, Vorchristliche und Mythische darstelle«, sei Anlaß dazu gewesen, zu suchen nach jenem »einen einzigen Augenblick der ursprünglichen reinen Offenbarung . . . Und dieser konnte . . . nur in der reinen Historizität eines von außen gesetzten Faktums gelegen sein« (I, 32). Nach Drewermann konnte »die protestantische Bibelexegese schon aus theologischen Gründen nur ›historisch-kritisch‹ sein: Ihr Bemühen mußte sich darauf richten, das eigentliche Gotteswort im Neuen Testament . . . herauszufiltern« (I, 32f).

Die geistigen Wurzeln der historisch-kritischen Methode liegen zwar vor allem im Humanismus und in der späteren Aufklärung. Aber in einer Hinsicht kann man ein gemeinsames Interesse zwischen Reformatoren und historisch-kritischer Methode feststellen: die Bemühung um einen einfachen und eindeutigen Schriftsinn. Den Reformatoren war die Frage entscheidend: »Was steht geschrieben?« Dabei ging es ihnen letztlich um ein zentrales theologisches Anliegen, nämlich um die Gewißheit des Christen in der Frag-

würdigkeit und Angefochtenheit des Lebens. Was gilt in letzter Instanz? Was gilt in der äußersten Anfechtung, in der Stunde des Todes? Dort kann nur standhalten und helfen, was Gott selbst zusagt durch das in der Bibel bezeugte Wort. Diesem Wort denkt auf ihre Weise auch die historisch-kritische Methode nach.

4 *Was kann tiefenpsychologische Auslegung zum Verständnis der Bibel beitragen?*

Drewermann meint, daß die Bibelauslegung ihr Ziel erst dann erreicht hat, wenn sie selbst zu dem wird, »was die Texte der Heiligen Schrift ihrem Wesen nach sind: Verkündigung« (Mk I, 108). Darin stimmt er mit einem Grundanliegen neutestamentlicher Hermeneutik überein. Diesem Ziel entspricht es, wenn tiefenpsychologische Auslegung Grundformen menschlichen Verhaltens wie Angst und Vertrauen in den biblischen Texten aufdeckt. Sie kann dabei zeigen, daß Menschen auch mit den Tiefenschichten ihrer Seele vom Evangelium angesprochen und angenommen sind, und damit wesentlich zur Vergegenwärtigung der Botschaft des Evangeliums beitragen.

IV Literaturhinweise (in Auswahl)

E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Band I und II, 1984-1985 (zitiert mit I oder II).

E. Drewermann, Strukturen des Bösen – die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, Teil I-III, 1979-1980.

E. Drewermann, Markusevangelium, Teil I und II, 1987-1988 (zitiert mit Mk I oder II).

G. Theißen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, 1983.

G. Schneider-Flume, Angst und Glaube, Zeitschrift für Theologie und Kirche 88, 1991, 478-495, bes. 485-489.

A. Görres / W. Kasper (Hg.), Tiefenpsychologische Deutung des

Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (H. Bürkle, E. Dassmann, F. Burger, A. Görres, W. Kasper, R. Schnackenburg, J. Splett, J. Sudbrack), *Quaestiones Disputatae* 113, 1988².

G. Lohfink / R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, 1988.

E. Drewermann, »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«. Antwort auf R. Peschs und G. Lohfinks »Tiefenpsychologie und keine Exegese«, 1988³.

2

Bibliodrama – biblisches Rollenspiel

Das »Bibliodrama« im weiteren Sinne ist keine Erfindung aus unseren Tagen. Ob man nun an mittelalterliche Mysterienspiele, an Passionsdramen oder auch an Krippenspiele denkt – immer wohnte auch diesen Formen der Wiedergabe, Interpretation und Aneignung biblischer Inhalte der Versuch inne, über das eher rationale Verstehen hinauszugelangen. Es soll nachvollziehbar und erlebbar gemacht werden, was der Text uns sagen will. Mit allen Sinnen soll er erfahren werden können. Zugleich kann sinnenfällig werden, was in das Hier und Heute hineingenommen und was gelebt werden kann.

Vom Verkündigungsspiel ist das Bibliodrama allerdings unterschieden. Jenes will zwar den Adressaten treffen und verändern, beläßt ihn jedoch in der Rolle des Zuschauers. Im Bibliodrama gibt es dagegen nur Mitspieler. Jede und jeder soll sich als Teilnehmer, als Rollenspieler, für sich selbst und doch mit anderen zusammen in den Prozeß der Textauslegung und -entfaltung hineinbegeben. Durch Mitdenken und Mithandeln, durch Erleben, Erfahren und Fühlen soll die mitspielende Person für sich Konsequenzen aus dieser »Exegese im Vollzug« ziehen können.

Dies wiederum soll nicht die gute Tradition der Verkündigungsspiele oder anderer Zugänge zur Bibel, die sich ihr diskutierend, hörend, grübelnd oder vielleicht auch musisch nähern, in Frage stellen. Aber erst dem pädagogisch-psychologischen Nachdenken in den 70er Jahren ist es zu verdanken, daß vom Ansatz »ganzheitlichen Erlebens und

Erfahrens« her die Arbeitsweise des Bibliodramas als fundierte Methode der Bibelauslegung theoretisch entwickelt und in der Praxis erprobt werden konnte.

I Allgemeine Charakteristik

»Bibliodrama« ist ein Sammelbegriff für verschiedene Formen der spielerischen, tiefenpsychologisch sensibilisierten Aneignung biblischer Texte. Es geht darum, menschliche Verhaltensweisen, auch spezifisch christliche, durch die Begegnung mit Bildern und Geschichten der Bibel neu zu erleben und zu verstehen. Entscheidend ist dabei, daß diese Begegnung »ganzheitlich« geschieht, d.h. daß die Bibel nicht nur dank intellektueller Befähigung verstanden und ausgelegt wird, sondern auch mittels Intuition, Spürsinn und Spiel erlebt werden kann, welche Bedeutung das Wort Gottes für das ganze Leben hat. »Bibliodrama« heißt ja, wie das Wort bereits andeutet, daß die Bibel etwas Entscheidendes im Leben »in Szene setzt«, »dramatisiert«. Die Anwendungsform »biblisches Rollenspiel« soll bewirken, daß Menschen durch gemeinsames Spiel ihre persönliche Rolle, ihre Art der Lebensführung, ihren Stil neu erfassen und gegebenenfalls auch ändern können. Anders gesagt: Es handelt sich beim »biblischen Rollenspiel« um den Versuch, sich im nachahmenden Spiel in solche biblischen Texte einzufühlen, die – oftmals auch in symbolischer Sprache und zeichenhaften Bildern – mit uns reden. Dies geschieht in der Hoffnung, daß die Energie und Dynamik, die Spannung und auch die Widerständigkeit der biblischen Bilder und Geschichten intuitiv und unmittelbar Eingang zum Menschen finden und auf dessen Lebensgeschichte und Beziehungsfeld einwirken. Gerade durch Spiel und Gestik, wo die Selbstkontrolle ein Stück zurückgenommen ist, kann es zu erstaunlichen, verblüffenden Erfahrungen von Identifizierung mit Personen und Kräften der Bibel kommen.

Biblisches Rollenspiel intendiert wie Predigt und Gottesdienst ein tieferes Verständnis des zur Nachfolge führenden Wortes Gottes. Doch was bei der Predigt zunächst getrennt ist, geschieht beim »biblischen Rollenspiel« in einem: Jede und jeder ist Hörer, »Prediger« und Handelnder zugleich. Darüber hinaus besteht beim biblischen Rollenspiel durch die dialogische, auf Text und Mitspielende sich einlassende und auch wieder zurücknehmende Form die Chance, daß das Verstehen des Wortes Gottes und das Einüben der Nachfolge in der für die jeweilige Person angemessenen Art und Tiefe geschehen kann. So können Menschen lernen, ihr Leben als Christen ernst zu nehmen. Biblisches Rollenspiel will mit »spielerischen« Mitteln erreichen, was Bibelstunde und Predigt im Medium von Wort und Argument beabsichtigen: vom biblischen Text her Ermutigung, Trost und Weisung gewinnen. Biblisches Rollenspiel integriert und engagiert zugleich, um so das »alte Wort« für uns heute neu erfahrbar und spürbar zu machen. Es zeigt sich auch, daß gerade durch die besondere Solidarität, die Sensibilität und Kraft, mit der solche Art an »Gruppenbibelarbeit« erlebt und betrieben wird, Erstaunliches an Stabilisierung für den einzelnen Teilnehmer herauskommen kann.

II Beispiele

Beispiel 1: Nachspielen eines biblischen Textes

Die Rollenspielgruppe besteht aus einer Spielleiterin oder einem Spielleiter, meistens einem Co-Leiter und ca. 6 bis 10 Teilnehmerinnen und Teilnehmern. Am Beginn der Zusammenkunft findet ein kurzes »Szenenblitzlicht« statt: »Wie ist es mir ergangen? – Wo stehe ich im Augenblick? – Was bewegt mich?« Gedanken von Paradiessehnsucht und -vertreibung tauchen auf, ambivalente Gefühle zwischen Angenommen- und Ausgestoßensein werden angedeutet.

Daraufhin schlägt der Spielleiter 1. Mose 3 als zu lesenden Text vor. Danach kommt es in einer nächsten Runde zu Rollenannäherungen durch die einzelnen Teilnehmer der Gruppe. Jeder versucht, sich durch Identifikation in eine der Rollen, in eine Person oder Gestalt dieser Erzählung zu versetzen. Auch ›Doppelbesetzungen‹ sind möglich. Andere, nicht in der Erzählung vorkommende, aber als ihr zugeordnet gedachte Personen und Gestalten können ebenfalls einbezogen werden.

Aus der Sicht eines Teilnehmers kann dann das Rollenspiel etwa folgendermaßen ablaufen: Der Teilnehmer hat die Rolle des Paradiesbaums übernommen – zunächst, weil er sich von seiner Ausgangsstimmung her mehr als passiv, als bloßen Randzeugen des Geschehens und somit als Statisten im Spiel wähnt: Was kann ein Baum schon Besonderes sein und ausrichten? Vielleicht hängt diese Rollenwahl auch einfach damit zusammen, daß er sich selbst gar nicht wirklich einbringen, sondern nur beobachten will, was die anderen tun.

Aber dann gerät dieser Teilnehmer durch das Spiel doch unversehens in die Rolle des Verführers, der mit seinen lieblich anzuschauenden Früchten über die Paradiesgrenze hinauslockt – und Verantwortung auf sich lädt, der er gar nicht gewachsen ist. Ihm geht plötzlich auf: »Da passiert nicht einfach so etwas durch mich hindurch«, »ich stehe nicht einfach so unbeteiligt daneben«. Unversehens ist er zum Agierenden geworden, macht Versprechungen, die er gar nicht einhalten kann – und dennoch zu verantworten hat . . .

Beispiel 2: Nachspielen biblischer Figuren

Dieses Beispiel ähnelt eher dem einer Spielcollage. Zu Beginn erläutert die Spielleiterin die Anlage des Spiels: Die Teilnehmer sollen sich eine Karawanserei vorstellen, in der Menschen zufällig zusammentreffen, die sich bisher nie begegnet waren. Jeder dieser Menschen sollte eine Gestalt

aus der Bibel sein. Die Teilnehmer werden eingeladen, sich in eine dieser biblischen Gestalten hineinzusetzen, die ihm im Augenblick am nächsten käme, und in dieser Rolle an dem Begegnungsspiel in der Karawanserei teilzunehmen. Dabei wird abgesprochen, daß kein Teilnehmer während des Spiels vom anderen weiß, welche Rolle er spielt. Es ergibt sich, daß einer der Teilnehmer Joseph ist, der Mann der Maria, ein treuer, ein »wahrer« Israelit, für den der Messias kommen wird oder schon gekommen ist. Im Augenblick befindet er sich auf der Flucht in Richtung Ägypten und sucht Herberge. Halb Träumer, halb Realist, wird er in der Herberge in ein spannungsvolles Gespräch verwickelt. Zwei Männer sitzen bei ihm, von denen sich später der eine als Kain und der andere als Jesusfreund Petrus entpuppt. So kommt es zur Konfrontation zwischen diesen unterschiedlichen Typen. Joseph ist fremden Menschen gegenübergestellt, hinter deren Maske der Freundlichkeit oder Aggressivität er plötzlich die Möglichkeiten des Menschseins, die ihn auch selbst betreffen, erahnt. Hin- und hergerissen, konfrontiert und dennoch »in einem Boot«, entweder du oder ich, Kooperation oder Kollision, Recht auf Leben mit anderen oder gegen sie. . . Joseph fällt förmlich »aus allen Wolken«, aus Idylle und kindlichem Bibelglauben. Auf einmal ist er nicht mehr nur der liebevolle, fürsorgende Stellvertretervater Joseph, vielmehr erkennt er in »Kain«, dem Unsteten und Flüchtigen, und in »Petrus«, dem Draufgänger und zugleich Depressiven, auch die andere Seite seines eigenen Menschseins. Er fühlt sich als einer, der um seinen Überlebensplatz ringen muß – ein entschertter Mensch –, ohne Privileg – in gleicher Weise wie alle anderen an seine Mitmenschen gewiesen – vor Gott. . .

III Würdigung und Kritik

1 *Die Vorteile*

Das »biblische Rollenspiel« ist eine Weise der Bibelauslegung, bei der es nur aktiv Beteiligte gibt. Dabei kann jeder die Rolle übernehmen, die ihm an»gemessen«, auf seine Person und Befindlichkeit zugeschnitten ist. Er muß sich nicht überfordern, sich einem eigenen oder fremden Über-Ich unterwerfen. Das Sicheinlassen auf die Bibel hat auch etwas zu tun mit befreiendem Aufatmen aus Konvention und Normenverhalten. Der Teilnehmer kann Erkenntnisse darüber sammeln, wo seine Grenzen gegenüber den Zumutungen der Bibel liegen, wo er im Blick auf seine Person Abstriche vornehmen muß. Auf der anderen Seite kann er aber auch neue Möglichkeiten und Chancen bei sich entdecken, die ihm vorher verschlossen gewesen sind.

Des weiteren liegt in dieser Spielart von Bibelauslegung eine große Chance, brachliegende Fähigkeiten und verborgene Begabungen in der Gemeinde zu wecken und zu entwickeln. Dabei stößt man erfreulicherweise auch auf Interessenten, die sonst kaum im Blickfeld der Gemeinde gewesen wären. Auch Bibelskeptiker und der Bibel Entwöhnte finden hier, sofern sie sich auf einführendes Assoziieren und spielerische Selbstbeteiligung einlassen wollen, die Möglichkeit einer neuen Begegnung mit Gottes Wort. Das trifft erfreulicherweise gerade auch auf Menschen zu, die zur Bibel als Buch sonst kaum einen Zugang finden.

Schließlich erlaubt »biblisches Rollenspiel« durch bewußt-unbewußtes Spielen, durch Zulassen von Projektionen – die jederzeit auch wieder zurückgenommen werden können – gelegentlich Einblicke in Bereiche des Unbewußten. Es gehört zu den großen Augenblicken von Unmittelbarkeit und Transparenz, plötzlich an sich die innere Mauer des Widerstands zu erkennen, die einen am christlichen Leben hindert – aber gleichzeitig auch zu erleben, wie sie brüchig und durchlässig werden kann.

Positiv muß auch gewertet werden, daß es bei dieser Arbeit stets reflektierende Zwischenphasen gibt. Zum integralen Bestandteil der Methode gehört es, daß aus der Rolle heraus und von der Person her entstehende Probleme besprochen werden und dazu das Spiel unterbrochen wird. Es kann auch sein, daß jemand eine Störung anzumelden hat, die zu solcher Unterbrechung führt.

2 *Bedenken*

Gerade die tiefenpsychologische Komponente, aber auch ganz allgemein eine solche Art des Eingehens auf die Befindlichkeiten der Teilnehmer beim »biblischen Rollenspiel« wecken andererseits auch grundsätzliche Bedenken, Gott werde hier mit Befindlichkeiten der menschlichen Psyche identifiziert oder umgekehrt. Es ist zwar nicht die Absicht dieser Methode, das Gegenüber von Gott und Mensch in Frage zu stellen oder gar aufzuheben. Gott bleibt der Schöpfer, der Mensch sein Geschöpf, in einzigartiger Weise ihm verantwortlich. Dennoch besteht die Gefahr, daß die gruppenpsychologische Seite des biblischen Rollenspiels zur Hauptsache wird, für die die biblischen Bezüge nur das Material stellen. Dem ist durch eine verantwortungsbewußte theologische Begleitung des Rollenspiels zu begegnen.

»Biblisches Rollenspiel« kann vielen, vor allem jungen Menschen einfach elementar Spaß machen und sie dazu motivieren, die Bibel als Lebensbuch zu entdecken. Dennoch entsteht immer wieder der Eindruck, es handle sich bei dieser Art Auslegung und Aneignung biblischer Texte um eine »elitäre«, selektive Zugangsform zur biblischen Botschaft, die nur für besonders veranlagte Menschen geeignet sei. Wer mit Rollenspielen Erfahrung hat, bestreitet das und hält es für ein von außen herangetragenenes Vorurteil. Trotzdem ist unbestritten, daß mit dem biblischen Rollenspiel ein erhebliches Maß an Selbsterfahrung verbunden ist, das verarbeitet werden muß. Es können auch

Probleme auftauchen wie die Bildung von »Cliques und Gruppen«; ebenso kann im Rollenspielkreis und in der Gemeinde über die psychischen Selbsterfahrungen eine »Trauerarbeit« nötig werden. Es kommt vor, daß jemand plötzlich in Depression versinkt oder andere Schwierigkeiten sich auftun: Wie geht man mit Sympathie- und Distanzierungsenergien um, mit Konkurrenz, Rivalität und ähnlichem? Ohne ein gewisses Maß an eigener Reflexion und Einsichtsfähigkeit und ohne sachgemäße Begleitung können leicht auch Verletzungen entstehen, die nur schwer wieder aufzuarbeiten sind. Für die verantwortliche Begleitung ist die besondere Kompetenz der Rollenspielleitung von großer Bedeutung.

3 Zuordnung zu anderen Methoden, insbesondere zur historisch-kritischen Methode

Bibliodrama – in welcher Form auch immer – setzt voraus, daß vor allem beim Rollenspielleiter Kenntnisse und Fähigkeiten des exegetischen Handwerks vorhanden sind. Um in der Reflexionsphase auch Fragen nach der historischen Dimension der Texte, etwa solche nach ihrer Distanz und Nähe, nach der Verfasserschaft, den Erstadressaten und nach ihrer Aussageabsicht aufnehmen zu können, kann auf kritisch-exegetisches Wissen und Arbeiten nicht verzichtet werden.

Aber so sehr das förderlich sein mag, es kann auch als störend empfunden werden, sobald nämlich dadurch die Partnerschaftlichkeit der Gruppe negativ berührt wird. Um zu vermeiden, daß das Wissensgefälle in der Gruppe zur Hierarchie wird, ist darum die Frage der Gewichtigkeit und der Zu-, Vor- oder Nachordnung von Exegese im schulmäßigen Sinn nicht belanglos. Wenn zu viel auf historische Erkenntnisse eingegangen wird, schafft das unnötige Distanz in der Gruppe und bewirkt möglicherweise auch ein hinderliches Fernhalten der Texte und ihrer Botschaft, die beim Menschen ankommen will. Darum sollte biblisches

Rollenspiel zumindest sehr »ichnah« beginnen und möglichst ohne allzu viele Wissens- und Deutungsvorgaben auskommen. Bisherige Erfahrungen zeigen jedoch, daß sich die skeptischen Befürchtungen der traditionell-schulmäßigen Exegese nicht bewahrheitet haben und der Umgang mit der Bibel im Bibliodrama nicht in Chaos und Kitsch ausartet.

Während der historisch-kritischen Forschungsarbeit an der Bibel oft der Geruch von Kargheit und Strenge, neutralisierender Analyse und Distanzierung anhaftet, schaffen Bibliodrama und biblisches Rollenspiel eher Möglichkeiten dafür, daß Bibel und Mensch wie Partner einander begegnen und Menschen von heute sich mit der biblischen Botschaft identifizieren können. Während in der Schultheologie eher vergleichende Kontrolle, gedankliche Erschließung und exakte Differenzierung den Vorrang haben, eröffnet sich hier der Zugang über Bereiche von Gefühl und Erleben. Daß sie durchaus bis in die Bezirke des Vor- und Unbewußten reichen, kann zwar Ängste auslösen, macht aber auch den Reiz dieser Form von Bibelarbeit aus. Dabei sollte die eine Methode die andere nicht ausschließen, vielmehr sollten sich beide gegenseitig ergänzen.

Von großem Gewicht sind aber auch die Anfragen, welches Menschenbild in und hinter dieser Art des Umgangs mit der Bibel steckt und welche Zielsetzungen diesen Bibelzugang vorprägen: psychologische, soziologische oder theologische? Wer steht im Mittelpunkt: Der Mensch in all seiner Zerrissenheit, der emanzipatorische Mensch, der Mensch mit seinen Widersprüchen, der depressive Mensch, der in sich selbst verliebte, der nach Selbsterlösung trachtende oder der verblendete Mensch?

Vielleicht wird man auf solche Fragen in aller Zurückhaltung mit dem Hinweis auf den ganzheitlich-spielerischen Charakter dieser Variante von Bibelauslegung antworten müssen. Er erlaubt es nämlich, sich mit ganz unterschiedlichen biblischen Aussagen über den Menschen auseinan-

derzusetzen – ihn sowohl als Ebenbild Gottes als auch in seiner ganzen Verlorenheit in den Blick zu bekommen und diese Divergenzen und Spannungen auch auszuhalten. Schließlich stellt sich auch die Frage, ob und wie hier der reformatorische Grundartikel von der »Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade« gewahrt bleibt. Auf diese Frage kann die Antwort ganz deutlich und bestimmt gegeben werden: Der Mensch erbringt gerade bei dieser Art des Umgangs mit der Bibel keine Vorleistung. Er »spielt seine Rolle« und ist als ganzer Mensch gefragt, als einer, der sich ausliefert und trotzdem authentisch bleibt, als einer, der sich öffnet, empfängt und trotzdem aktiv dabei ist. Sozusagen unverdientermaßen, ohne Vorleistung an Werken, Bildung und Frömmigkeit kann er Gottes gnädiges Handeln an sich selbst erfahren und Nachfolge erproben, trainieren, buchstabieren. So kann biblisches Rollenspiel geradezu als Gleichnis für jenen Grundartikel von der Rechtfertigung angesehen werden: Gott würdigt den Menschen ohne Vorbedingung zum Partner und Mitarbeiter.

4 *Ausblick*

Vielerorts und auf verschiedenen Ebenen gibt es Angebote zur Ausbildung in dieser Art Umgang mit der Bibel. Es sind inzwischen Arbeitsgruppen entstanden, die biblisches Rollenspiel besonders pflegen, um mit der Bibel zu leben. In der Arbeit mit Konfirmanden, mit Erwachsenen, auf Tagungen und Freizeiten, speziell auch bei Wochenenden mit Mitarbeitern, wird die Methode des biblischen Rollenspiels bereits häufig eingesetzt. Sicher ist es nicht von ungefähr, daß feministische Gruppen in ihrem Bemühen um Erfahrung der biblischen Botschaft das Bibliodrama und biblisches Rollenspiel anwenden. Davon gehen Anregungen in die kirchliche Frauenarbeit und in die Gemeinden aus. Dennoch kann man noch nicht voll abschätzen, welche Auswirkungen im einzelnen vom Bibliodrama zu erwarten sind und welche Folgerungen im Blick auf die Gemeindegear-

beit daraus gezogen werden können. Jedenfalls läßt dieser neuartige Umgang mit der Bibel hoffen, daß auch angesichts dramatisch abnehmender Kenntnisse von biblischen Geschichten und Personen das Bibliodrama dazu beiträgt, dem Menschen von heute die Botschaft der Bibel wieder näherzubringen und ihre Bedeutung für das Leben einsichtig zu machen.

IV Literaturhinweise (in Auswahl) und weitere Informationsmöglichkeiten

H. Barth/T. Schramm, Selbsterfahrung mit der Bibel. Ein Schlüssel zum Lesen und Verstehen, 1983².

A. Kiehn u.a., Bibliodrama, 1987 (dort auch S. 155ff weitere Literaturangaben).

S. Laeuchli, Das Spiel vor dem dunklen Gott . . . »Mimesis« – ein Beitrag zur Entwicklung des Bibliodramas, 1987.

ders., Jesus und der Teufel: Begegnung in der Wüste. Mit klinischen Beiträgen von E. Rothchild-Laeuchli, 1992.

Kontaktadressen:

Arbeitskreis Pädagogisches Rollenspiel (APR) e.V. c/o Ev. Fachhochschule Hannover, Pf. 69 03 09 (Blumhardtstr. 2), 3000 Hannover 61.

Arbeitszeitschrift »Materialien zur Praxis des Rollenspiels« (erscheint zweimal jährlich).

Pfr. Kurt Vögelin, Traugott-Meyer-Str. 34, CH-4147 Aesch (für deutsche und schweizerische Workshops des Mimesis-Instituts von Prof. Dr. S. Laeuchli).

3

Fundamentalistische Bibelauslegung

I Allgemeine Charakteristik

1 *Geschichtlicher Hintergrund*

Der Begriff »Fundamentalismus« stammt von der Theologischen Schriftenreihe »The Fundamentals«, die im Jahr 1910 als Sprachrohr der fundamentalistischen Bewegung in Amerika begründet wurde. Sie will als Gegengewicht zur historisch-kritischen Bibelwissenschaft ein Bibelstudium fördern, das streng an der göttlichen Inspiration und Unfehlbarkeit der Schrift orientiert ist. In diesem Sinne setzt sie ihren Kampf gegen den »Modernismus« in Kirche und Theologie auch heute fort. Diese Bewegung fand auch in den europäischen Ländern Eingang. In der Regel wenden Sekten und in mancher Hinsicht auch protestantische Sondergemeinschaften (z.B. die auch in Europa sehr aktive »Weltweite Kirche Gottes«) fundamentalistische Methoden des Bibelgebrauchs an. Auch Teile der Gemeinden und Gemeinschaften in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands sind seit längerer Zeit von fundamentalistischem Gedankengut beeinflusst.

In den letzten 20 Jahren hat die fundamentalistische Bewegung überall in der Welt neuen Auftrieb erhalten. Ihr Erfolg beruht vor allem darauf, daß komplizierte Zusammenhänge des Welt- und Bibelverständnisses auf nicht hinterfragbare einfache Grundaussagen (Fundamente) reduziert und auf diese Weise jedermann leicht verständlich gemacht

werden. Insofern ist sie ein von vielen Menschen begrüßtes Gegengewicht gegen die zunehmende Kompliziertheit und Unübersichtlichkeit des Lebens.

In der Zeitschrift »KLAR & WAHR« (Weltauflage über 7 Millionen Exemplare) und dem 12 Lektionen umfassenden »Fernlehrgang der Bibel« (wird zur Zeit neu vorbereitet) verbreitet etwa die »Weltweite Kirche Gottes«, die in den USA eng mit der Fernsehkirche verbunden ist, fundamentalistische Bibelinterpretation, Geschichtsdeutung und Lebenshilfe.

Fundamentalistische Strömungen gibt es auch in anderen Religionen, im Islam z.B. versuchen sie, den theokratischen Gedanken, wie er in der Scharia (Rechtsordnung) formuliert ist, in den muslimischen Ländern politisch durchzusetzen.

2 *Inhaltlich-methodische Grundsätze*

a) Die Irrtumsfreiheit

Erstes Kennzeichen der fundamentalistischen Bewegung ist das Beharren auf der buchstäblichen Geltung des Wortlauts der Bibel auch für ganz äußerliche Details, historische Zuverlässigkeit und naturwissenschaftliche Faktizität. Die biblischen Berichte geben wirkliche Ereignisse wieder, und zwar exakt so, wie sie im Bibeltext beschrieben sind. Ja, die Behauptung der äußerlichen Übereinstimmung zwischen dem damaligen Geschehen und seiner biblischen Beschreibung kann in den Vordergrund treten gegenüber der Erhebung der theologischen und existentiellen Bedeutung. Energisch abgewehrt wird der Gedanke, daß ein biblischer Schriftsteller eine Bibelstelle – z.B. die Schöpfungsberichte, ein Ereignis der Geschichte Israels oder eine Erzählung aus dem Leben Jesu – »erfunden« oder zumindest »dem Glauben entsprechend dichterisch gestaltet« haben könnte, um auf diese Weise die Glaubensbotschaft auszusagen. Der Gedanke, daß historische Aussagen der Bibel symbolisch verstanden werden könnten, wird energisch bestritten.

Die Schrift ist nach fundamentalistischer Auffassung in dem Sinne vom Heiligen Geist gewirkt, d.h. inspiriert, daß die wortwörtliche Eingebung des biblischen Textes (Verbalinspiration) gelehrt wird. Zwischen einem Offenbarungsgeschehen und dem Wortlaut des biblischen Zeugnisses darf nicht unterschieden werden. Deshalb ist der Wortlaut absolut irrtumslos. Wenn (nach Mk 12,36) Jesus Psalm 110,1 als Psalm Davids zitiert, beweist dies, daß der 110. Psalm wirklich von David stammt, sonst hätte Jesus sich geirrt und wäre darum auch in allen anderen Aussagen nicht vertrauenswürdig. Die behauptete Irrtumslosigkeit der Bibel duldet keine tatsächliche oder auch nur vermeintliche Ausnahme.

Alle Schriftaussagen sind grundsätzlich von gleichem Gewicht. Eine unterschiedliche Wertung je nach ihrer Nähe zur Mitte der biblischen Botschaft wird abgelehnt. Erst recht ist eine »Sachkritik« biblischer Aussagen von einer »Mitte« der Schrift, ihrem Gesamtzeugnis oder einem »Kanon im Kanon« (Rechtfertigungsbotschaft oder »was Christus treibet«) her unmöglich.

Die fundamentalistische Auslegungspraxis geht also von einem in sich geschlossenen Schriftganzen aus, dessen Einzelstücke zitiert und paraphrasiert und für das eigene Leben angewendet werden. Gewiß sind nicht alle biblischen Bücher von gleicher Wichtigkeit – das Neue Testament hat Vorrang vor dem Alten, die Paulusbriefe sind wichtiger als das Estherbuch. Allerdings darf nicht gesagt werden, daß das Estherbuch im Hinblick auf seine kanonische Geltung anders zu beurteilen ist als die Paulusbriefe: Das würde die Abwertung eines biblischen Buches bedeuten, wobei das menschliche Urteil sich eindrängen und zum Meister über die Schrift machen würde. Das gleiche gilt z.B. für das Verhältnis zwischen Johannesevangelium und etwa dem 3. Buch Mose.

Es wird auch abgelehnt, die Aussage einer einzelnen biblischen Stelle im Rahmen der biblischen Gesamtaussage ge-

gebenenfalls kritisch zu betrachten. Vielmehr genügt es, daß irgendeine Aussage ein einziges Mal irgendwo in der Bibel gemacht wird, um ihr unumstößliche Geltung zu sichern. Wenn in 1Kor 14,34 zu lesen steht: »Die Frauen (sollen) schweigen in der Gemeindeversammlung«, so hat diese Aussage Geltung und kann weder durch andere Aussagen des Paulus, z.B. in Gal 3,28 (in Christus ist weder Mann noch Frau), noch durch Kenntnisse über eine andere Praxis der frühen Christenheit außer Kraft gesetzt werden.

b) Harmonisierung

Das zweite Kennzeichen der Auslegungsmethode fundamentalistischer Bibelexegese besteht darin, daß »Schrift mit Schrift verglichen« wird, und zwar so lange, bis eine Harmonie unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Aussagen erreicht ist. Der richtige Grundsatz »scriptura sacra sui ipsius interpres« (= die heilige Schrift legt sich selber aus) wird in dieser Weise harmonisierend eingesetzt. Gott ist der Verfasser aller biblischen Bücher. Zwar hat er dem einen Schreiber dies, dem anderen das gesagt – doch diese von Gott vorgegebene (!) Verschiedenheit muß in der Interpretation überwunden werden, bis die Harmonie der Wahrheit aufleuchtet. Unterschiedliche Darstellungen ein und desselben Ereignisses in den verschiedenen Evangelien werden z.B. durch die Annahme eines mehrfach vorgekommenen ähnlichen Ereignisses erklärt. So wird Jesu Tempelreinigung bei den Synoptikern und im Johannesevangelium unterschiedlich datiert: Im Johannesevangelium steht sie am Anfang seines öffentlichen Wirkens (Joh 2,13-17), bei den anderen Evangelisten hingegen unmittelbar vor seiner Passion (Mk 11,12-19 und Parallelen). Dieser Tatbestand wird damit erklärt, daß Jesus den Tempel eben zweimal gereinigt habe.

Die Perikope vom »reichen Jüngling« weist bei Matthäus eine andere Formulierung der Antwort Jesu auf als bei Markus und Lukas. Was hat Jesus nun »wirklich« gesagt? Die

Antwort lautet: Die Evangelisten haben hier kein wörtliches Protokoll geben wollen; ihre Unterschiedlichkeit beruht also nicht auf einem »Irrtum«, sondern ist Absicht – womit man freilich noch immer nicht weiß, was Jesus »wirklich« gesagt hat. Dies aber wird in Kauf genommen, wenn nur festgestellt werden kann, daß die Schrift widerspruchsfrei und irrtumslos ist.

Es ist unvorstellbar, daß es innerhalb der Bibel einen Konflikt verschiedener »Theologien« geben könnte, daß ein Erzähler einer biblischen Geschichte diese mit anderer Zuspitzung und Zielsetzung formulierte als der andere, der dasselbe Geschehen behandelt. Auch der Gedanke wird abgelehnt, daß jedes der neutestamentlichen Evangelien eine eigenständig akzentuierte Theologie enthalte. Undenkbar ist die Vorstellung, daß in der frühen Christenheit die Bedeutung Jesu Christi für den Glauben mit unterschiedlichen und untereinander nicht zur Deckung zu bringenden theologischen Begriffen zum Ausdruck gebracht worden sein könnte.

c) Unterordnung des Alten Testaments

Drittes Kennzeichen fundamentalistischer Bibelauslegung ist, daß im Falle unterschiedlicher Aussagen das Alte Testament dem Neuen untergeordnet wird. Dabei wird zwischen Altem und Neuem Testament so unterschieden, daß das eine als Gesetzbuch und das andere als Gnadenbuch, das eine als Zeugnis des Alten, das andere als Zeugnis des Neuen Bundes verstanden wird. Diese Unterscheidung soll eine verschiedene Wertigkeit der beiden Testamente unterstreichen. Der geringere Wert des Alten Testaments für den Glauben bedeutet jedoch nicht, daß seine Aussagen an irgendeiner Stelle nicht wortwörtlich zu verstehen wären. Das Alte Testament gilt, weil Jesus es als von Gott »eingegeben« betrachtet hat. Es wird nicht gesehen oder zugegeben, daß das Neue Testament auch kritischen Gebrauch vom Alten Testament macht oder daß z.B. die Erfül-

lung alttestamentlicher Weissagungen in Christus nicht exakt dem Wortlaut der Weissagung, wie sie im Alten Testament nachzulesen ist, entspricht: So ist in der Messiasvorstellung sogar eine deutliche Uminterpretation festzustellen; so beantwortet Jesus nach dem Johannesevangelium (Joh 18,33-37) die Frage des Pilatus: »Bist du der König der Juden?« mit einer doppelten Aussage: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« – er entspricht nicht der alttestamentlich-jüdischen Erwartung von dem endzeitlichen Heilskönig, der für Israel die politische Weltherrschaft anführen wird; zum anderen: »Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit bezeugen soll.« Die traditionelle Messiaserwartung ist mit diesem Satz stark umgeformt.

d) Unterschiedliche Ansatzpunkte

Als viertes Kennzeichen der fundamentalistischen Bewegung ist zu nennen, daß sich in ihrer Praxis durchaus differenzierte Vorgehensweisen finden lassen. Zu unterscheiden ist ein doktrinärer und ein maximalistischer Ansatzpunkt. Der doktrinäre Ansatz sagt: Die ganze Bibel ist unfehlbar, daher ist David der Autor von Psalm 110. Der maximalistische Ansatz möchte die biblischen Aussagen im größtmöglichen Umfang als zuverlässig erweisen. Er sagt: Vielleicht ist Psalm 110 nicht von David direkt, aber zeitlich nahe bei ihm, und je näher, desto besser. Vielleicht ist der Inhalt der Evangelien nicht zu 100% »authentisch«, aber doch zu 70% oder besser noch zu 80% oder gar zu 95%. In der Praxis werden beide Argumente kombiniert, obgleich sie sich logisch ausschließen. Gegenwärtig dringt das maximalistische Argument in den Vordergrund und drängt das doktrinäre zurück, jedenfalls bei den fundamentalistischen Theologen (nicht jedoch in der Gemeindefrömmigkeit). Davids Autorschaft von Psalm 110 wird zunehmend nicht mehr mit dem Wort Jesu gemäß Markus 12,36 begründet, sondern mit linguistischen, archäologischen und anderen Argumenten, die

zeigen, daß der Psalm eben doch »sehr früh« sein müsse. Der Fundamentalismus versucht zunehmend, seine Stimme im wissenschaftlichen Gewand einzubringen, statt mit doktrinären Behauptungen zu operieren. In diesen Zusammenhang gehört auch der betonte Anspruch seitens sog. freier theologischer Ausbildungsstätten, eine »wissenschaftliche Ausbildung« zu bieten.

II Beispiele

In der Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichten läßt sich die fundamentalistische Methode der Schriftauslegung gut beobachten: Es wird strikt an der wörtlichen Auslegung der biblischen Berichte festgehalten; die spannungsvollen Unterschiede zwischen 1. Mose 1 und 1. Mose 2 werden ignoriert oder harmonisiert. Daß beispielsweise im 1. Schöpfungsbericht die Erschaffung von Mann und Frau gleichzeitig und nach der Erschaffung der Tiere erfolgt, im zweiten Schöpfungsbericht hingegen zunächst die Erschaffung des Mannes, dann die Erschaffung der Tiere, dann die Erschaffung der Frau berichtet werden, wird nicht als unterschiedliche Darstellung anerkannt. Vielmehr wird der zweite Schöpfungsbericht als eine ausschnittartige Vergrößerung derjenigen Passagen aus dem 1. Mosebuch gelesen, die von der Erschaffung des Menschen handeln. Beide Berichte werden auf diese Weise harmonisiert, so daß sie in jeder Hinsicht das gleiche aussagen. Nach dem Gefälle beider Berichte und ihrer jeweils spezifischen theologischen Aussageabsicht wird nicht gefragt: Im Vordergrund steht vielmehr die buchstäbliche Verlässlichkeit und Unbezweifelbarkeit des biblischen Wortlauts. Dieser schließt sowohl die Erschaffung der Welt in buchstäblich verstandenen sechs Tagen ein – die gelegentlich aber auch als sechs Epochen interpretiert werden können – als auch die Erschaffung Adams aus dem Staub des Erdbodens und Evas aus der

Rippe des Mannes. Alles Gewicht liegt auf der »geschichtlichen Zuverlässigkeit« der biblischen Berichte im strikten Gegensatz zu denjenigen naturwissenschaftlichen Theorien, die die Entstehung des Menschengeschlechts als einen lang andauernden Prozeß der Entwicklung verstehen wollen.

Zugleich aber wird durch bestimmte Analogien aus dem naturwissenschaftlichen Bereich nachzuweisen versucht, daß die biblischen Texte durchaus mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis in Übereinstimmung zu bringen und deshalb »wahr« sind. Dafür möge folgendes Beispiel stehen:

»Die Bibel sagt, Eva sei aus der Rippe Adams geschaffen. In der Biologie, genauer in der genetischen Forschung, ist seit einiger Zeit das sog. Cloning (sic!) bekannt. Dies ist ein Verfahren, aus Pflanzen- und Tierzellen Zwillingsorganismen zu bauen, also nicht durch Zeugung, sondern vegetativ durch Entnahme von Zellen. Bei Salamandern ist diese Methode schon mit Erfolg getestet. Z.Z. arbeitet man mit Kaninchen. Grundlage dafür ist die Erkenntnis, daß jede Zelle – mit Ausnahme der Keimzellen – den vollen genetischen Code enthält, der für ein Lebewesen charakteristisch ist. Unter der Voraussetzung, daß bei einem solchen Eingriff auch die Geschlechtschromosomen, XY-Chromosomen, verändert werden, ist die Erschaffung Evas aus der Rippenzelle Adams durchaus denkbar« (Informationsbrief der Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium«, Nr. 82, 6).

Bei der Auslegung der Geschichte vom Seewandel Jesu (Mk 6,45-52) wird mit besonderem Nachdruck betont, daß das wundersame Ereignis tatsächlich stattgefunden habe (so in einem fundamentalistischen Standardkommentar: *The New Bible Commentary Revised*, 1973³, 835.865-866.942). Da Jesus ja Gottes Sohn sei, bereite es überhaupt keine Schwierigkeit, anzunehmen und gelten zu lassen, daß er tatsächlich, d.h. körperlich auf dem Wasser gewandelt sei. Diese Behauptung wird verbunden mit der Zurückweisung einer rationalistischen Erklärung, wonach Je-

sus in Wirklichkeit nicht auf dem Wasser, sondern am Ufer gegangen sei und die Jünger sozusagen einer optischen Täuschung erlegen seien. Es ist charakteristisch, wie fundamentalistische Bibelauslegung sich häufig in dieser Alternative – entweder rationalistische Wegerklärung oder supranaturalistische Wirklichkeit – erschöpft. Daneben und dazwischen gibt es für ein solches Wirklichkeits- und Möglichkeitsverständnis keine Wahrheit. Am tatsächlichen Geschehensein der in der Bibel erzählten Begebenheiten hängt deshalb für fundamentalistische Bibelauslegung alles. Damit gerät der eigentliche Sinngehalt der biblischen Geschichte oft völlig aus dem Blick. Zur theologischen Deutung der Geschichte siehe unten Seite 178f.

III Würdigung und Kritik

Fundamentalistische Bibelauslegung ist, das hat die Darstellung gezeigt, kein einheitliches Gebilde. Sie umfaßt vielmehr, zumal wenn man sie in der Ähnlichkeit und Unterschiedenheit von evangelikaler Bibelauslegung sieht, ein »vielschichtiges und weitgespanntes Spektrum« (M. Weinrich). Dennoch gibt es in dieser Vielschichtigkeit gemeinsame Grundzüge.

Im Blick auf die Geltung des biblischen Wortes begreift fundamentalistische Theologie ihre Position als die Wahrung der reformatorischen Tradition. Diese versteht sie allerdings in der Gestalt, die die Lehre von der Heiligen Schrift im Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie (etwa 1580-1680) angenommen hat. Für diese war die Lehre von der wörtlichen Eingebung der Schrift (Verbalinspiration) zentral. Indem der Fundamentalismus diese Lehre aufgreift, stellt er sich der notwendigen Frage nach der Zuverlässigkeit des biblischen Zeugnisses, seiner Klarheit und seiner »Suffizienz« (Allgenügsamkeit) zum Heil. Denn wichtig ist und bleibt für alle Theologie die Frage nach dem

Fundament und damit die nach der Gewißheit des Glaubens. »Wenn dein Wort nicht mehr soll gelten, worauf soll der Glaube ruh'n?« steht in einem Lied des Grafen Zinzendorf, das mit der Bitte beginnt: »Herr, dein Wort, die edle Gabe, dieses Gold erhalte mir«.

Diese Bitte aber wäre nicht nötig, würde das Wort Gottes sozusagen stets verfügbar vorliegen. Für die fundamentalistische Bibelauslegung gilt deshalb nach wie vor die Kritik, die Karl Barth gegenüber der Verbalinspirationslehre der altprotestantischen Orthodoxie formuliert hat. Sie sei »der Versuch, den Glauben und seine indirekte Erkenntnis durch ein direktes Wissen zu ersetzen, sich der Offenbarung in der Weise zu versichern, daß man . . . sie, als wäre sie irgendein Gegenstand profaner Erfahrung, fixierte und griffbereit machte«. Diese Kritik erweist die Verbalinspiration und die ihr folgende fundamentalistische Bibelauslegung als »ein Produkt typisch rationalistischen Denkens« (Kirchliche Dogmatik IV/1, 407). Wo man die Offenbarung so »ihres Charakters als Offenbarung faktisch entkleidet(e)« (ebd.) und des Wortes Gottes allzu sicher geworden ist, droht die Gefahr, daß man sich schließlich »in einem mit Hilfe biblischer Reminiszenzen dramatisierten und mythologisierten Selbstgespräch befindet« (aaO, 411).

Damit trifft man allerdings die eigene Absicht fundamentalistischer Bibelauslegung nicht. Sie will ja gerade den unüberbietbaren Vorrang der Bibel vor aller menschlichen Selbstauslegung proklamieren und sicherstellen. Sie will gegen eine rationalistische Umdeutung und aufklärerische Kritik der Bibel deren vollen Gehalt und die absolute Zuverlässigkeit der in ihr bezeugten »Offenbarungstatsachen« zur Geltung bringen.

Durch seine praktischen Auslegungen zeigt der Fundamentalismus jedoch, daß er diese Intention nicht verwirklichen kann. Das starke Bedürfnis, vor der Naturwissenschaft bestehen zu können, ist ebenso typisch für fundamentalistische Bibelauslegung wie das willkürliche Mani-

pulieren von biblischen Stellen. Weil alle Stellen durch die Verbalinspiration grundsätzlich gleichen Rang haben, können sie nun auf dem Spielbrett fundamentalistischer Bibelauslegung und Weltdeutung beliebig herumgeführt werden.

In der pluralistischen Situation der Gemeinde von Korinth hat Paulus die Frage nach dem Fundament so entschieden: »Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus« (1Kor 3,11). Hier wird nicht auf Geschriebenes verwiesen, sondern auf Jesus Christus selbst, der sich in der Mitteilung des Evangeliums durch Predigt, Taufe und Abendmahl vergegenwärtigen will. Eine solche Mitteilung des Evangeliums aber kann nicht anders geschehen, als daß der Heilige Geist auch die menschliche Fähigkeit, schriftlich vorliegende Äußerungen zu verstehen und von diesem Verstehen verantwortliche Rechenschaft geben zu können, in Gebrauch nimmt. Diese Differenz zwischen menschlichem und d.h. auch immer begrenztem, geschichtlich bedingtem und irrtumsfähigem Wort und göttlichem Geist muß nach reformatorischer Einsicht auch im Verständnis der Heiligen Schrift erhalten bleiben. Der Geist ist nicht ein für allemal identisch mit dem geschriebenen Wort, vielmehr ist dieses Wort der einzigartige Platzhalter des Geistes, der heute im Zeugnis der Verkündigung als lebendige Stimme des Evangeliums reden will.

IV Literaturhinweise (in Auswahl)

J. Barr, *Fundamentalismus*, 1981.

O.B. Heick, *Amerikanische Theologie in Geschichte und Gegenwart*, 1954.

W. Joest, Art. *Fundamentalismus*, TRE XI, 732-738.

K. Kienzler, *Der neue Fundamentalismus*, 1990.

St. Pfürtner, *Fundamentalismus*, 1991.

M. Weinrich, Die demütigen Sieger – Fundamentalistische und evangelikale Bibelauslegung. Zwei Fallstudien, in: Einwürfe. Die Bibel gehört nicht uns, 1990, 48-93.
Zeitschrift »KLAR & WAHR« (zu erhalten: Verlag Ambassador College, Pf. 1129, 5300 Bonn 1).

4

Sozialgeschichtliche und materialistische Bibelauslegung

I Allgemeine Charakteristik

Die Bibel ist nicht – wie es das Buch Mormon für sich in Anspruch nimmt – eine »vom Himmel gefallene ›heilige‹ Verlautbarung«. ¹ Die Heilige Schrift entstand vielmehr im Zusammenhang bestimmter menschlicher, d.h. sozialer und materieller Gegebenheiten. Deshalb galt die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Bibelauslegung schon seit langem auch dem ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Umfeld biblischer Texte. Es ging z.B. um die Lebenszusammenhänge der Menschen im Vorderen Orient, im Alten Israel, im Römischen Reich usw. »Biblische Zeitgeschichte« bildet dementsprechend seit langem ein wesentliches Element alt- und neutestamentlicher Wissenschaft. Nicht nur die äußeren Bedingungen sind dabei im Blick, sondern die Exegeten versuchen auch, den »Sitz im Leben« eines biblischen Textes, also etwa der 10 Gebote, einer Erzählung, eines Liedes oder eines Bekenntnisses, zu bestimmen. Danach fragt insbesondere die um die Jahrhundertwende aufgekommene »formgeschichtliche Methode« der Bibelwissenschaft.

Wenn nun seit ca. 20 Jahren programmatisch von sozialgeschichtlicher oder von materialistischer Auslegung der Bibel die Rede ist, wird an bereits bekannte exegetische Fragestellungen angeknüpft; zugleich werden aber diese Fra-

1 M. Clévenot, So kennen wir die Bibel nicht, 1978, 21.

gen neu und anders zugespitzt. Aus solcher Zuspitzung leiten manche Theologen sogar ein ganz neues Theologieverständnis ab. Zwar bilden die Vertreter dieser Formen der Bibelauslegung keine einheitliche Gruppe. Aber gemeinsam ist ihnen die auch in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie erkennbare Tendenz, die biblischen Texte auf dem Hintergrund, ja zum guten Teil als unmittelbares Echo sozialer Konflikte und Interessen zur Zeit des Alten und Neuen Testaments zu verstehen. Denn, so G. Casalis, es »gibt keine legitime Interpretation außerhalb der konkreten sozialen Kräfte«. ²

Diese »Konfliktthese ist marxistischer Herkunft«. ³ Trotzdem wird sozialgeschichtliche Exegese auch von solchen Auslegern als fruchtbar für die Bibelexegese angesehen, die sich nicht wie die Vertreter der materialistischen Bibelauslegung der marxistischen Geschichtstheorie verschrieben haben. Denn, so argumentieren sie: Es muß ja nicht ausschließlich der eine Klassenkonflikt zwischen Armen und Reichen sein, sondern es kann der »sozio(ökologische) Konflikt zwischen Stadt und Land«, der »sozio(politische) . . . zwischen Römern und dem unterworfenen Volk« sein, der sich in einem biblischen Text widerspiegelt. ⁴ Dennoch: Im Vordergrund auch sozialgeschichtlicher Bibelauslegung steht häufig durchaus der eine »sozioökonomische« oder »Klassenkonflikt«.

Dieser Konflikt wird von der sozialgeschichtlichen und materialistischen Exegese sichtbar gemacht durch Erhellung der ökonomischen, politischen und ideologischen Bedingungen, die sich in den biblischen Texten widerspiegeln. Vorausgesetzt ist dabei jene philosophische Grundannahme des Materialismus, derzufolge sich alles, was ist, auf materielle Sachverhalte zurückführen läßt. Ökonomische

2 G. Casalis, zitiert in: W. Schottroff / W. Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute*, Bd. 2, 1979, 10.

3 G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 1979, 29.

4 G. Theißen, ebd.

und soziale Praxis bildet das umfassende Kriterium der Wahrheitsfindung und Wahrheitssicherung. Damit stellt sich materialistische, aber z.T. auch sozialgeschichtliche Bibelauslegung in einen bewußten Gegensatz zu der – von ihr so bezeichneten – rein religiösen oder idealistischen Exegese. In letzterer werde der Glaubensinhalt unabhängig von seiner geschichtlichen Entstehungssituation als zeitlose, ewige Wahrheit erhoben. Die Bibel soll dagegen als ein Dokument verstanden werden, in dem die Leiden, Sehnsüchte und Befreiungshoffnungen der sozial Schwachen und Armen, aber auch die christliche Solidarität mit ihnen und nicht zuletzt die Stationen einer Befreiungsgeschichte ihren Niederschlag gefunden haben.

Als Text- und Sprachgebilde werden die biblischen Bücher kritisch in ihrer ideologischen Funktion offengelegt. Ideologische Funktion bedeutet: Die Texte legitimieren entweder »schlechte« Wirklichkeit oder stiften zu deren Veränderung an. Dabei knüpft die in Deutschland mit Namen wie Frank Crüsemann, Luise und Willi Schottroff, Wolfgang und Ekkehard Stegemann u.a. verbundene sozialgeschichtliche Methode an die in Frankreich entstandene »materialistische Bibellektüre« an. Für letztere stehen Namen wie Fernando Belo, Michel Clévenot und George Casalis, in Deutschland Kuno Füssel. Beide haben eine innere Beziehung zu den befreiungstheologischen Bibelauslegungen eines Ernesto Cardenal (Das Evangelium der Bauern von Solentiname) oder Milton Schwantes, zum Teil auch zu der – mit eigenen geistlichen Akzenten versehenen – Bibellektüre für das »Volk« eines Carlos Mesters (Die Botschaft des leidenden Volkes). Auch der Bibelgebrauch in den Basisgemeinden Südamerikas mit ihrem Dreischritt: Sehen (der Situation), Urteilen (mit der Bibel), Handeln (auf eine konkrete Veränderung hin) gehört in den Umkreis sozialgeschichtlicher Bibelauslegung.

Das Ziel sozialgeschichtlicher Exegese ist es, Anklage zu erheben gegen soziale Ungerechtigkeiten und den heuti-

gen Leser zur Solidarität mit den »Armen« und »Kleinen«, den Marginalisierten und Ausgebeuteten zu führen. In solcher Solidarität mit dem Ziel gesellschaftlicher Veränderungen sehen diese Exegeten das spezifisch Christliche.

II Zwei Beispiele

1 *Königsherrschaft und Prophetie im Alten Testament – Das Beispiel des Amos*

Für das Verständnis der Kritik, die beispielsweise der Prophet Amos am Verhalten der Oberschicht im Nordreich des 8. Jahrhunderts v.Chr. übte, ist die Kenntnis der sozialen Verhältnisse zur Zeit der wirtschaftlichen Blüte Nordisraels unter König Jerobeam II. (786-746) eine unabdingbare Voraussetzung. Die sozialgeschichtliche Forschung hat gezeigt, daß die auf der Existenz freier Bauern ruhende ursprüngliche Sozialstruktur in dieser Periode durch die Verarmung der Landbevölkerung und die Anhäufung von Reichtum bei Händlern und im Königshaus (samt dessen »Beamtentum«) aus dem Gleichgewicht geraten war. Damit ging eine Unterdrückung der Armen durch die Reichen einher.

Eine materialistische Exegese deutet diesen Antagonismus ganz im Sinne eines Klassengegensatzes, der sich auch im Konflikt Tempel/Priestertum/Oberschicht und Propheten/Landbevölkerung spiegele. Letzterem Konflikt sind nach Clévenot die »Systeme der Reinheitsvorschriften« und »der Schenkung«⁵ zugeordnet. Das »System der Schenkung« denkt die Erde als Leihgabe Gottes. Entsprechend sind Ernährung, Leben in Familie und Clan sowie Kult ganz von der sozialen Güterteilung her bestimmt (vgl. Dtn 15,4 und überhaupt Dtn 12-26). Das »System der Reinheitsvorschriften« hingegen sei an dem als magische Kraft verstandenen

5 Vgl. M. Clévenot, So kennen wir die Bibel nicht.

Universum orientiert. Innerhalb dieses Systems spielten Opfergaben, Riten und Priester eine lebensentscheidende Rolle. Es liefere die israelitische Gemeinschaft den Reinheitsriten und -vorschriften und damit der über sie verfügenden Priesterkaste aus. Besonders seit der Babylonischen Gefangenschaft verdränge das »System der Reinheit« das der »Schenkung«. Beide zusammen bildeten jenen biblischen Grundkonflikt, in den M. Clévenot und F. Belo auch die Geschichte Jesu von Nazareth einzeichnen.

Intensive Aufmerksamkeit findet in der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung, wie eingangs angedeutet, der Prophet Amos (um 760). M. Schwantes, brasilianischer evangelischer Theologe, unterscheidet zwischen königskritischen Propheten wie Nathan, Elias und Elisa, die aber das Königtum grundsätzlich bejahten, jedoch in Einzelpunkten Kritik übten, und Propheten wie Amos, die das Ende jeglicher Staatsherrschaft verkündigten. Aufgrund von Textanalysen des Amosbuches wird von Schwantes geschlossen, daß dieser Prophet sich die Zukunft Israels als »ein antistaatliches Sozialsystem«⁶, einen »Sozialismus der Clans« ohne Staat, vorgestellt habe. Schwantes begründet seine Auslegung des Amosbuches in folgender Weise: Das dem Haus Israel angekündigte Gericht gelte jeweils ausschließlich der herrschenden Oberschicht; der verbleibende Rest seien deren – nun befreite – Opfer (Am 7,2.5 u.ö.). Dem zugeordnet ist die Behauptung, Amos sei so etwas wie ein landwirtschaftlicher Wanderarbeiter⁷ gewesen, vergleichbar den nur von Ernte zu Ernte Arbeit findenden Campesinos oder boias-frias (wörtlich: »Kaltesser«, Brasilien) in Südamerika. Diese Folgerung zieht Schwantes aus der Tatsache, daß im Amosbuch für den Propheten drei verschiedene Berufe, nämlich Schafhirt, Rinderhirt und

6 M. Schwantes, Das Land kann seine Worte nicht ertragen, 1991, 73.

7 AaO, 72.

Maulbeerfeigenzüchter (vgl. Am 1,1 mit 7,14f), angegeben werden.

Ganz ähnlich verfährt W. Schottroff in seiner Amosanalyse⁸, mit dem Unterschied freilich, daß Schottroff vorsichtiger feststellt, Amos habe der Opfer der Unrechttaten jenes »Israels«, in dem er auftrat, eben nur als Opfer gedacht; in seiner Verkündigung würde diesen Opfern aber keine Zukunft eröffnet. Von Amos seien – wie auch bei seinen jüngeren prophetischen Zeitgenossen – nur die Werte genannt, auf die es dem »Gott der kleinen Leute« ankomme: Erstrebenswert sind das »Gute« (Am 5,14f; vgl. Mi 6,8), das »Gerade, Rechte« (Am 3,10), vor allem aber »Recht und Gerechtigkeit« (Am 5,24; vgl. Jes 1,16f.27).⁹ Nach Schottroff wird erst Micha (um 720) das gesellschaftliche Leitbild der Zukunft in den Grundsatz fassen: »ein Mann – ein Haus – ein Bodenanteil« und damit ein kleinbäuerliches Prinzip aus der Anfangszeit der alten Sippenordnung zum Ideal erheben.¹⁰

2 *Jesus, die Kinder und das Reich Gottes (Mk 10,13-16 und Parallelen)*

Von zentraler Bedeutung als sozialer Hintergrund der Botschaft Jesu in den Evangelien ist die wirtschaftliche Lage der Bauern in Palästina unter römischer Herrschaft. Die rigorose Steuerpolitik der römischen Provinzverwaltung bewirkte, daß viele Bauern ihren Grundbesitz nicht halten konnten und als Landvertriebene hoffnungslos verarmten. Dazu trugen auch die Zolleinnehmer bei, die im Auftrag der verhaßten Besatzungsmacht als selbständige Unternehmer für das Eintreiben von Abgaben aus der größtenteils verarmten Bevölkerung verantwortlich waren. Sie kamen zu Reichtum, wenn sie über die an die Römer abzuliefern-

8 In: W. Schottroff / W. Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute*, Bd. 1, 1979, 39ff.

9 AaO, 59.

10 Ebd.

den Summen hinaus noch weitere Mittel aus ihren Landsleuten herauspreßten. Hieraus läßt sich ihre verachtete Stellung unter ihren Landsleuten erklären. Die materialistische und sozialgeschichtliche Exegese des Neuen Testaments versucht, vor diesem Hintergrund zu einem sachgemäßen Verständnis der Texte zu gelangen. Dazu ein Beispiel:

In den sozialgeschichtlichen Bibelauslegungen »Traditionen der Befreiung« hat W. Stegemann eine entsprechende Exegese der als »Kinderevangelium« bekannten Perikope Mk 10,13-16 vorgelegt.¹¹ Er gab ihr den vorsichtigen Untertitel: »Sozialgeschichtliche Aspekte des Kinderevangeliums«; in Wahrheit handelt es sich um eine völlig neue Interpretation des gesamten Zusammenhangs dieser Bibelstelle und ihrer parallelen Texte.

Zunächst wird kritisch festgestellt, daß Vers 15 (Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen) meistens im Sinne von Mt 18,3 (Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder . . .) verstanden, nein: mißverstanden wird. Dazu fragt Stegemann, was das denn heißen soll, daß ein Jünger wie ein Kind werden soll (aaO, 115). Sodann wird für Mk 10,14 und 15 gezeigt, daß die bisherigen Interpretationen (Kind als Inbegriff von Unschuld, Vertrauen, Demut, reiner Bitthaltung, Empfänglichkeit etc.) von der falschen, idealisierenden Voraussetzung geleitet seien, »daß die Kindheit im Verlaufe der menschlichen Geschichte weitgehend gleichgeblieben ist – oder wenigstens die Vorstellung von ihr« (115).

Demgegenüber habe eine sozialgeschichtliche Analyse der Lage der Kinder in der Antike erwiesen, daß »die Kinder . . . wie die Armen, Bettler, Krüppel, Zöllner und Dirnen . . . als eine Gruppe der (Armen und) Elenden im Volk« zu sehen seien (128). Denn, so Stegemann, die Lage der Kinder sei im

11 In: W. Schottroff / W. Stegemann (Hg.), Traditionen der Befreiung, Bd. 1, 1980, 114ff.

Israel der Zeit Jesu weithin so wie die »von Kindern in Kambodscha« (125) heute (1979) gewesen! Die Situation sei durch Hunger, Elend, Verlust der Eltern, häufige Kindesaussetzungen geprägt gewesen. Denn die »Ernährung der kleinen Kinder« hätte für die »kleinen Leute Palästinas zu Beginn der Zeitrechnung« das »größte Problem« ausgemacht (124). Bei E. Cardenal heißt es: »Juristisch waren die Kinder in der gleichen Lage wie die Sklaven«. ¹²

Aufgrund der neutestamentlichen Vergleiche ergibt sich nun für Stegemann, daß die älteste, auf Jesus zurückgehende Basis von Mk 10,13-16, d.h. die »älteste Tradition des Kinderevangeliums«, so gelautet hat: »Man brachte Kinder zu Jesus, damit er sie anrühren möchte (V. 13a). Er aber sprach: Selig sind die Kinder, denn ihnen gehört die Königsherrschaft Gottes (V. 14c). Und er umarmte sie und segnete sie und legte ihnen die Hände auf (V. 16)« (aaO, 128). Diesen Text verbindet Stegemann mit Lk 6,20 (Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer), um daraus zu folgern, daß Jesus den Kindern wie den Armen in besonderer Weise das kommende Gottesreich verheißen hat.

Diesem historisch auf Jesus von Nazareth selbst zurückgehenden Sachverhalt sei – so Stegemann – die Aussage Mk 9,37 (Wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf) nachgeordnet. In diesem Horizont deutet Stegemann dann Mk 10,15 so: Indem der Jünger »jetzt ein Kind aufnimmt, schafft er eine Voraussetzung seines Eingehens in die Königsherrschaft Gottes. So wie er in einem Kind, das er im Namen Jesu aufnimmt, Jesus selbst bzw. Gott aufnimmt, so nimmt er in ihm auch die *basileia tou theou* auf« (135).

Diese Interpretation enthält auf jeden Fall zwei bedenkenswerte Neuigkeiten. Das Verb »annehmen« in Mk 10,15 wird bei Stegemann nicht, wie üblich, im Sinne von »empfan-

12 E. Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Bd. 2, 1978, 164.

gen« gedeutet, sondern als »aufnehmen« verstanden. Und die Wendung »wie ein Kind« im selben Vers ist nicht mehr als Nominativ verstanden, sondern als Akkusativ. Entsprechend lautet nun der Vers: »Wer das Reich Gottes nicht so aufnimmt, wie er ein Kind aufnimmt, wird nicht hineinkommen«. D.h. wichtig ist beim Reich Gottes nicht, daß man es nur empfangen kann, sondern die Haltung tätiger Nächstenliebe.

Tendenz und Ergebnis der sozialgeschichtlichen Neuinterpretation des Kinderevangeliums können in drei Punkten zusammengefaßt werden:

a) Es wird versucht, den Begriff des Kindes in Mk 10,14 und 15 ausschließlich von der als sozial miserabel dargestellten Lage der Kinder zur Zeit Jesu her zu verstehen.

b) Es wird betont, daß Jesus die Nähe des Reiches Gottes vorrangig als Verheißung für die sozial Schwachen (Kinder und Arme) verkündigt habe.

c) Das ethische Verhalten zu den Armen (hier: unversorgten Kindern) wird als »Einlaßbedingung« für das Reich Gottes begriffen. Dabei ist das Reich Gottes als zukünftige irdische Größe gedacht, als eine »Gesellschaft«, in der es keine Armen mehr geben wird, weil »alles verteilt ist«. ¹³

Dieses Beispiel zeigt zugleich das generelle Anliegen der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung und ihre Querverbindungen zur südamerikanischen Befreiungstheologie.

III Würdigung und Kritik

1. Zweifellos kann die sozialgeschichtliche Biblexegese mit ihrem geschärften Blick für materielle Hintergründe und Konflikte ein wesentliches Instrument der Bibelauslegung sein. In diesem Sinn ist eine konsequente soziologische Fragestellung gegenüber der Bibel sehr zu begrüßen.

13 E. Cardenal, ebd., 281.

An beiden Testamenten, besonders auch am Alten Testament, zeigt sich die Fruchtbarkeit solcher Methodik.

Dabei sollte das soziologische Instrumentarium möglichst breit angelegt sein. So sollten neben der marxistischen Soziologie auch die Impulse funktionalistischer Soziologie eingebracht werden. Letztere untersucht, sofern sie sich mit Religionen beschäftigt, deren Einwirkungen auf die Gesellschaft, unabhängig von der Beurteilung der Religionen. Entsprechend den Vorschlägen von Gerd Theißen¹⁴ sollten etwa auch die »Anregungen der verstehenden Soziologie« (Max Weber, Ernst Troeltsch u.a.) aufgenommen werden. Sie bemüht sich mehr um die soziologische Deutung gesellschaftlicher Phänomene, Ideologien, aber auch kirchlicher Gruppenbildungen. Gerade die Vielfalt sozialgeschichtlicher Hinsichten entspricht der Vielfalt der Wirklichkeit, mit der es auch die Bibel zu tun hat.

Kritik muß freilich immer dort angemeldet werden, wo eine einzige Methode beansprucht, die Wahrheit der Bibel oder hinter der Bibel erhellen zu wollen und darstellen zu können. Dieser Anspruch wird vor allem in der materialistischen Bibellektüre erhoben. In ihr ist deshalb nicht das Geschehen zwischen Gott und den Menschen, sondern die politisch-gesellschaftliche Misere und Veränderung der eigentlich biblisch-theologische Gegenstand. Auch in sozialgeschichtlichen Auslegungen stehen häufig Gesellschaftsanalyse und ethische Forderung im Zentrum. Wenn sich aber schon die menschliche Geschichte nicht einer einzigen Methode ganz erschließt, um wieviel weniger Gottes Geschichte. Jede Verengung auf eine einzige Methode kann der Erhellung der biblischen Botschaft und der in ihr enthaltenen Botschaft nur schaden, zumal wenn sie diese zu einem bloßen Produkt gesellschaftlicher Faktoren und Widersprüche erklärt. Die Theologie muß darauf bestehen,

14 G. Theißen, Studien, 23ff.

daß Gottes Geist frei und aus der ihm eigenen Kraft weht und wirkt (vgl. Joh 3,8).

In diesem Sinne sind folgende Rückfragen an die vorgenannte Amosinterpretation zu stellen:

a) Darf man Herrschaft bzw. Königtum (»Staat«) und Prophetie im Sinne des Alten Testaments so absolut entgegensetzen, wie das in der dargelegten Amosexegese und in der materialistischen Bibellektüre geschieht? Was für ein Verständnis von Herrschaft bzw. Königtum (»Staat«) steht dahinter? Sind das nur negativ besetzte Begriffe? Wenn man die göttliche Verheißung an David und seine Dynastie (2Sam 7) und die sie kritisch und konstruktiv begleitende Prophetie (Nathan u.a.) als königsfreundliche Herrschaftsideologie und alle positiven Würdigungen bestimmter Könige in den Samuel- und Königsbüchern wie bei den Propheten (vgl. für den König Josia Jer 12,16) als Kalkül der Herrschenden versteht, wird etwas von der inneren Substanz des Alten Testaments zerstört.

b) Das Geheimnis der Person des Amos läßt sich wohl kaum allein durch den Hinweis auf die unterschiedlichen Berufe lösen. Die häufig geäußerte Behauptung, Amos sei aufgrund seiner niedrigen sozialen Stellung zur Kritik an den herrschenden Verhältnissen gekommen, läßt sich in dieser Form nicht aufrechterhalten. Auch von W. Schottroff wird mit Recht für Amos geltend gemacht, daß man »dessen soziale Herkunft« allzu »niedrig . . . nicht ansetzen dürfen« wird.¹⁵

2. Die sozialgeschichtliche Methode hat das Auge der Bibelleser für bestimmte, an den Rand gedrängte Texte (z.B. Lev 25: Sabbat und Erlaßjahr; Neh 5: Beseitigung der Beschwerden der Armen; der Prophet Micha, Lk 4,16ff) oder Textelemente (vgl. Ps 24,1; Ps 115,16; Lk 1,46ff) neu ge-

15 Der Prophet Amos, in: W. Schottroff / W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, Bd. 1, 41.

schärft und dabei auch die weltverändernde Kraft und Absicht der biblischen Botschaft herausgestellt. Diese Methode hat auch ein Nachdenken darüber bewirkt oder verstärkt, ob Gegensätze wie zeitlich und ewig, »spirituell« und »materiell«, idealistisch und materialistisch, aber auch diesseitig und jenseitig überhaupt der biblischen Botschaft entsprechen.

Kritisch muß jedoch eingewendet werden, daß der Rekurs auf bestimmte Texte leicht dazu führen kann, andere Texte unbedacht zu lassen oder einige wenige Texte sozusagen zum »sozialistischen Kanon im Kanon« zu erklären und damit andere biblische Traditionen abzuwerten. Die gleiche Gefahr besteht, wenn an die Stelle einer als unbiblisch qualifizierten »spiritualistischen« Bibelauslegung nun eine »nur noch« materialistische Exegese tritt und dabei materialistisch gleichgesetzt wird mit wirklich und konkret. Diese Alternative ist theologisch, anthropologisch, ja auch soziologisch verfehlt. Wo nur das Materielle konkret genannt wird, ist die »Ganzheit des Menschen« und letztlich Gott selbst »verachtet«. ¹⁶ Es gibt aber eine »materielle« und eine »geistliche Mittellosigkeit«. ¹⁷ Der Spiritualisierungsvorwurf – etwa gegen Mt 5,4 – verkennt, daß »diese geistliche Mittellosigkeit . . . der Gottesherrschaft nicht weniger nahe (ist) als die (sc. materielle) Armut«. ¹⁸ Eine die ganze Wahrheit der Bibel zur Geltung bringende Auslegung muß hier die nötigen Differenzierungen vornehmen.

Von hier aus sind Rückfragen an W. Stegemanns Deutung des Kinderevangeliums zu stellen:

Zunächst sagt Stegemann selbst, daß »wir keine direkten Quellen über die Lage der Kinder im damaligen Palästina«

16 H. Weder, Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, 1985, 53.

17 H. Weder, ebd., 54.

18 Ebd.

besitzen.¹⁹ Er muß also »von der Armut der Bevölkerung zu dieser Zeit . . . auf die Lage der Kinder schließen«. ²⁰ Dieser Schluß ist insofern fragwürdig, als es im Neuen Testament wie auch in den von Stegemann selbst angeführten nichtbiblischen Quellen genügend Hinweise sowohl für die schlechte als auch für die erträgliche bis unbeschwerte Lage der Kinder zur Zeit Jesu gibt (man vergleiche Mt 18,25, wonach Kinder sozusagen in die Schuldknechtschaft genommen werden konnten, mit Mt 7,11 und 17,25, wo die selbstverständliche Versorgung der Kinder durch die Eltern vorausgesetzt ist). Hier eine Entscheidung zu treffen, die eindeutig in die Richtung der Interpretation von Stegemann weist, scheint schwer möglich. Verdankt diese Auswahl sich nicht eher einem spezifischen erkenntnisleitenden Interesse? Spricht nicht das gesamte biblische Zeugnis eher für die überkommene Interpretation, wonach Kinder – auch und trotz ihrer häufig prekären sozialen Lage – eben auch in der Antike in besonderer Weise das Verhalten des Bittens, der Dankbarkeit, der Natürlichkeit und der Empfänglichkeit gegenüber dem, was ihnen als Geschenk angeboten wird, ausdrücken? Wenn die Gleichung Kind = sozial arm gelten würde, wäre die genannte biblische Gotteskind-metaphorik gar nicht verständlich.

Schließlich berücksichtigt Stegemann bei seiner Interpretation viel zuwenig den Gesamtzusammenhang der Verkündigung Jesu. Für Jesus ist das Reich Gottes sowohl eine zukünftige als auch eine gegenwärtige Größe. Beidemale geht es um Gottes Geschenk. Bei Stegemann ist das Reich vornehmlich zukünftig gedacht (als zukünftige »Verheißung« für die jetzt Elenden entsprechend Lk 6,20), und das gegenwärtige ethische Verhalten (Solidarität mit den Armen) qualifiziert für den Einlaß in das kommende Reich.

19 W. Stegemann, in: W. Schottroff / W. Stegemann (Hg.), Traditionen der Befreiung, Bd. 1, 1980, 124.

20 Ebd.

Diese Interpretation ist durchaus nicht im Sinne der Verkündigung Jesu. Jesus spricht gerade in seinen Gleichnissen immer wieder davon, daß der Mensch das Reich Gottes jetzt und künftig nur *empfangen* kann. Von daher ist vom Sachgehalt des Reiches Gottes noch einmal die nominativische Bedeutung der Wendung »wie ein Kind« in Mk 10,15 bestätigt: Das Reich Gottes kann nur empfangen werden, wie ein Kind eine Gabe empfängt.

3. Es gehört zu der besonderen Eigenart der sozialgeschichtlichen Exegese, von Problemen auszugehen, die heute viele Menschen und Christen bewegen: die regionale und weltweite soziale Ungerechtigkeit. In dieser Gegenwartsbezogenheit gründet auch das Suggestive und emotional Ansprechende dieser Auslegungsmethode. Für die biblische Wahrheit gilt dieser Gegenwartsbezug ja ebenfalls. Die suggestive Macht der Gegenwart an sich ist aber noch nicht die gegenwartsbezogene Wahrheit des Geistes, den die Bibel bezeugt. Um diese Differenz nicht zu verschleiern, sollte deutlich unterschieden werden zwischen dem, was die Bibel über Gott und seine Menschen sagt, und dem, was wir heute aufgrund der Bibel etwa über bestehende regionale und weltweite Klassengegensätze und Gerechtigkeitskonflikte sagen sollen und können.

IV Literaturhinweise (in Auswahl)

F. Belo, Das Markus-Evangelium – materialistisch gelesen, 1980.
M. Clévenot, So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte. Mit einem Vorwort von Gerd Theißen und einer Einführung in die materialistische Bibellektüre von Kuno Füssel, 1978.

E. Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname, 2 Bände, 1978.

G. Casalis, Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundla-

gen einer induktiven Theologie, Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Bd. 640, 1980.

Lateinamerikanische Exegese, EvTheol 51, 1991, Heft 1 (Themaheft).

K. Füssel, Drei Tage mit Jesus im Tempel. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel für Religionsunterricht, Theologiestudium und Pastorkolleg, 1987.

C. Mesters, Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben, 2 Bände, 1983.

C. Mesters, Der Fall Rut, 1988.

C. Mesters, Die Botschaft des leidenden Volkes, 1982.

C. Mesters, Das Wort Gottes in der Geschichte der Menschheit, 1984.

W. Schottroff / W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen, Band 1 (Altes Testament), 1979; Band 2 (Neues Testament), 1979.

W. Schottroff / W. Stegemann (Hg.), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Band 1: Methodische Zugänge, 1980.

L. Schottroff / W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Urban-Taschenbücher, T-Reihe Nr. 639, 1978.

L. und W. Schottroff, Die Macht der Auferstehung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, 1988.

M. Schwantes, Das Land kann seine Worte nicht ertragen. Meditationen zu Amos, Kaiser-Taschenbücher 105, 1991.

G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, 1979.

5

Feministische Bibelauslegung

I Allgemeine Charakteristik

1 *Feminismus und Frauenbewegung*

»Feminismus« kommt vom lateinischen »femina« (= Frau) bzw. »feminus« (= weiblich) und läßt sich als Ethos bestimmen, als »Bekenntnis«¹ dazu, daß Frauen und weibliche Lebenswelt für Gesellschaft und Kirche nicht weniger bedeutsam sein sollen als Männer und männliche Lebenswelt. Darüber hinaus ist Feminismus Protest gegen eine Gesellschaft und Kirche, sofern sie Frauen als Menschen »zweiter Klasse«² betrachten, als marginal und minderwertig, sofern sie Frauen nicht die gleichen Rechte und Lebenschancen zubilligen, Frauen ökonomisch, sozial und kulturell benachteiligen, ihnen in der Sozialpyramide nur die untersten Ränge zugestehen. Solche ungleichen Lebensbedingungen werden in Feminismus und feministischer Theologie als Folge patriarchaler Sozialstrukturen gesehen, die sich in »Sexismus« (Diskriminierung von Frauen) und »Androzentrismus« (Beschränkung auf eine einseitige männliche Sichtweise) äußern.

Sofern faktisch gegebene Sozialstrukturen ideell gerechtfertigt werden, kommt es zu patriarchalen Argumenten wie: Frauen seien körperlich schwächer, moralisch labiler,

1 Zu Feminismus als »Bekenntnis« bzw. »Bekehrung« vgl. E. Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis . . .*, 1988, 21.

2 S. de Beauvoir hat dafür die Wendung »deuxième sexe« geprägt.

daher nicht voll mündig, geistig weniger differenziert und daher weniger zum rationalen Denken begabt. Solche Äußerungen haben eine lange Geschichte, finden sich in der griechischen Philosophie, z.B. bei Aristoteles³, ebenso wie in der alten Fassung des Codex Iuris Canonici von 1917⁴ und – noch bedrückender – im sogenannten »gesunden« Volksempfinden. Feminismus ist Protest dagegen im Zeichen eines humanen Ethos.

Feministische Theologie steht nun, wie übrigens jede Theologie, einer vielschichtigen Tradition gegenüber und setzt in diesem Kontext besondere Akzente. Als Theologie geht es ihr um biblische und theologische Textzeugnisse, die, ihrem Selbstverständnis entsprechend, um das Sinnverstehen göttlichen Wollens und Handelns kreisen. Die feministische Perspektive erscheint demgegenüber allerdings als etwas Eigenständiges. Ihre Wurzeln gehen auf das zurück, was – etwas pauschal – Aufklärung genannt werden kann. Feminismus nimmt die von der Aufklärung postulierte Mündigkeit des Menschen (I. Kant) und den daraus folgenden Gleichheitsgrundsatz auch für den weiblichen Teil der Menschheit in Anspruch. Nicht zuletzt die Existenz von Feminismus und Frauenbewegung zeigt, wie wenig dieser Anspruch bislang verwirklicht worden ist. Der Aufbruch der Menschheit zur Mündigkeit mit den Idealen von Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung und Selbstfindung vollzieht sich immer noch als Privileg für das männliche Geschlecht.

Über Jahrhunderte hinweg war die weibliche Lebenswirklichkeit in der Tat weitgehend von Gebären, Nähren und der primären Erziehung der kleinen Kinder bestimmt. Das veränderte sich erst, als die Wissenschaft besonders auf

3 Vgl. S. Heine, Paulus, 1991, 11-34.

4 Vgl. E. McDonough, Die Frauen und das neue Kirchenrecht, Concilium H. 3, Juni 1986, 210-216. Der neue Codex von 1983 sieht die Frau grundsätzlich als dem Mann gleichgestellt an.

dem Gebiet der Medizin durch Geburtenregelung und Senkung der Kinder- und Müttersterblichkeit die Natur in einem bis dahin noch nie dagewesenen Maße in ihre Schranken wies und damit auch die Frauen vom »Schicksal« ihrer Natur weitgehend befreite. Erst dann war es den Frauen möglich, ihren menschlichen Verantwortungsbereich zu erweitern und diesen zu reklamieren. Die einstmals zentralen, ohne Zweifel wichtigen Aufgaben der Frau sind heute nicht mehr lebensfüllend. Hartnäckig hält sich daneben die Haltung, das Heraustreten der Frauen aus dem Ambiente der Kinderstube als Verrat an der naturgegebenen Aufgabe der Frau zu beurteilen. Die philosophische und theologische Tradition bietet dafür reichlich Argumente. Als Problem für Frauen erweist sich allerdings nach wie vor die Tatsache, daß eigenständiges Leben und der Wunsch, eine Familie und damit Kinder zu haben, auch in gegenwärtigen sozialen Verhältnissen schwer zu vereinbaren sind. Auch revolutionäre Bewegungen, die gegen Unmündigkeit und Unfreiheit protestierten, von der Arbeiterbewegung bis zur Studentenbewegung der 60er und 70er Jahre, waren androzentrisch, ausgerichtet auf die männliche, nicht die weibliche Person. Dagegen kämpft der Feminismus und klagt dabei das Person- und Subjektwerden von Frauen ein. Feministische Theologie erweitert diesen Kampf auf den Bereich der Kirchen, deren ethnische Maßstäbe – so die feministische Kritik – unterhalb des Niveaus der modernen Demokratien liegen, die für die Geschlechter wenigstens grundsätzlich keine unterschiedliche Rangordnung mehr kennen.

2 Grundsätze feministischer Hermeneutik

Feministische Theologie im christlichen Kontext ist daran gegangen, die Textzeugnisse auf drei Inhaltsebenen kritisch zu hinterfragen:

a) Auf der Ebene der Tatsachen, des faktischen Lebenszusammenhangs von Frauen in den christlichen Gemeinden:

Wie haben Christinnen gelebt im ersten, im zehnten, im fünfzehnten Jahrhundert, wie leben sie heute als Christinnen in Europa, in Afrika, in Lateinamerika . . .? Hier geht es um eine historisch-soziologische Analyse, um Rekonstruktion des faktischen Lebens. Diese kann zwei Blickrichtungen haben: einmal die auf den Unterdrückungs- und Unrechtszusammenhang, zum anderen die auf den Nachweis, daß es Zeiten, gleichsam »Heilszeiten« gegeben hat, in denen Christinnen als den Christen gleichgestellt gelebt haben und als eigenständige theologische Denkerinnen aufgetreten sind (vgl. z.B. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Luise Schottroff, Helen Schüngel-Straumann, Bernadette Brooten, Monika Fander, Phyllis Trible, die früheren Publikationen von Mary Daly).⁵

b) Auf der Ebene christlich-ethischer Sinninhalte drückt sich feministisches Ethos in der Fragestellung aus, welche Anthropologie sich in den Textzeugnissen christlicher Tradition findet: Wo und mit welcher Begründung wird Frauen ihre volle Verantwortungsfähigkeit abgesprochen, wo zugesprochen? Wie werden »weibliche Werte«, z.B. Fürsorge, Nähe und Beziehungsfähigkeit, gewichtet? Kritisiert wird in diesem Zusammenhang auch eine doppelte Moral, die Frauen strengere moralische Forderungen auferlegt als Männern (vgl. z.B. Elisabeth Moltmann-Wendel, Elga Sorge, Gerda Weiler, Christa Mulack, Elisabeth Gössmann, Maria Kassel).⁶

c) Auf der Ebene der theologischen Sinninhalte geht es um Gott, um die Frage, ob Gott männlich oder weiblich sei, den Männern oder den Frauen näher stehe, ob und inwiefern er

5 Als Beispiele werden nur Frauen angegeben, obwohl auch Männer zu dem Themenkreis publiziert haben; weitere Kriterien für die Auswahl: Die Autorinnen sind Theologinnen, einem breiteren Lesepublikum bekannt und die Publikationen alle in deutscher Sprache zugänglich.

6 Die Zuordnung der Autorinnen will einen inhaltlichen Schwerpunkt ausdrücken, wobei die Grenzen zu den anderen genannten Ebenen fließend sind.

die Diskriminierung von Frauen rechtfertige und welche Bedeutung die Sprache, das Sprechen von und zu Gott habe, wenn diese, wie die Geschichte zeigt, mehr von männlichen als von weiblichen Sprachbildern bestimmt ist (vgl. z.B. Virginia Mollenkott, Elaine Pagels, Catharina Halkes, Bärbel von Wartenberg-Potter, Rosemary R. Ruether).⁷

Diese Prüfung der Tradition kann von zwei verschiedenen Interessen bestimmt sein: Das eine Interesse läßt sich auf die Formel der Forderung nach »Menschenrechten für die Frauen« in den Kirchen bringen und folgt dem emanzipatorischen Gleichheitsprinzip. Das andere Interesse richtet sich auf die Anerkennung, zuweilen auch Höherbewertung der weiblichen Lebenswirklichkeit und der »weiblichen Werte« gegenüber den »männlichen Werten«, wie z.B. Rationalität im Sinne einer technologisch-zweckorientierten Haltung. Diese Position trägt Züge der Romantik. Konkret können beide Interessen vermischt auftreten. In den 80er Jahren hat sich eine deutliche Verschiebung zugunsten des »romantischen Feminismus« gezeigt.⁸

II Beispiele

Was den Zugang der feministischen Theologie zu den biblischen Textzeugnissen betrifft, lassen sich wiederum zwei Arten unterscheiden, eine unmittelbar erfahrungsbezogene (1) und eine exegetisch-wissenschaftlich reflektierte (2). Beide Ansätze können sich allerdings in der konkreten Literatur überschneiden.

7 In diesen Bereich gehören auch Autorinnen, die sich mit der Frage nach einer feministischen Spiritualität auseinandersetzen.

8 Vgl. C. Klinger, Modernisierungsorientiertes oder traditionsorientiertes Emanzipationskonzept? Zwei Befreiungsbewegungen – ein Dilemma, in: Grisebach / Weisshaupt (Hg.), Was Philosophinnen denken, 1986.

1 *Erfahrungsbezogene feministische Bibelauslegung*

Erfahrungsbezogen heißt, feministische Bibelauslegung müsse immer von den je gegenwärtigen Erfahrungen und Fragen von Frauen ausgehen, die nach wie vor unter patriarchalen Sozialstrukturen und geschlechtsspezifischen Diskriminierungen leiden. Der Ort solcher Auslegung (Frauenerfahrungen mit der Bibel) sind meist Frauenrunden innerhalb christlicher Gemeinden, aber auch an deren Peripherie. Frauen lesen und entdecken die Bibel, indem sie sich unmittelbar zum Text in Beziehung setzen.

Ein Beispiel für einen solchen eher freien und assoziativen Umgang mit den biblischen Textzeugnissen ist die Interpretation der Begegnung zwischen Jesus und Martha nach dem Tod des Lazarus (Joh 11,20-27) durch Gerta Scharffenorth. Sie erzählt: »Als mein Bruder an den Folgen einer Kriegsverwundung starb, wartete ich auf die Geburt unseres dritten Kindes. . . . Als ich die Nachricht erhielt, lag ich in der Klinik, der Geburtstermin war weit überschritten, fiebernd durch eine schwere Infektion, und bangte um das Kind, dessen Herztöne mehrmals ausblieben. . . . Drei Stunden nach der Geburt unseres Kindes hörte ich wie von fern, mein Mann sei eingetroffen. . . . Ein kurzer stechender Schmerz: Was wird aus unseren beiden Kindern, wenn ich nicht mehr da bin? Er ist ihnen doch sehr fern – ich verlor das Bewußtsein. ›Was ist das Leben, wenn du eineinhalb Stunden klinisch tot warst?‹ fragte ich meinen Mann am vierten Tag. Er schwieg.«⁹ Frauenerfahrungen sind Männern nicht zugänglich, das sagt dieser kurze Text.

Gerta Scharffenorth ist Theologin, sie kennt die theologische Kommentarliteratur, auch die zum Johannesevangelium. Und sie zitiert aus einem solchen Kommentar zum Dialog zwischen Jesus und Martha: »Wer noch im irdischen Leben weilt und ein Glaubender ist, für den sind Leben und Tod in menschlichem Sinn wesenlos geworden. Der Glau-

9 G. Scharffenorth, *Jesus und Martha*, 1986, 125.

be läßt auch das Leben . . . fahren«. ¹⁰ »Mit dieser Abstraktion menschlicher Erfahrung«, kommentiert Gerta Scharffenorth den Kommentar, »läßt sich Jesu Gespräch mit der betroffenen Martha nicht erfassen«. ¹¹ Und das heißt wiederum nichts anderes, als daß Männer, die theologische Kommentare schreiben, die existentielle Betroffenheit von Frauen (z.B. die Geburt eines Kindes) nicht wirklich zu erfassen vermögen – die Trennung der Welten bleibt bestehen. Gerta Scharffenorth folgert: »Frauen nehmen mit anderen Augen die Wirklichkeit wahr, auch in historischen Quellen. Wir fragen heute offen, was biblische Aussagen für das Menschsein als Frau bedeuten, für alle Dimensionen unseres Lebens. Denn viele Erfahrungen der Heilsgeschichte blieben durch das Übergewicht männlicher Fragen und Perspektiven verborgen wie ungehobene Schätze«. ¹²

Noch einmal eine Martha, diesmal im Haus mit Maria (Lk 10,38-42). Feministische Bibelauslegung geht von Erfahrungen aus, auch von weiblichen Kindheitserfahrungen. »In unserer evangelischen Kirche in einem Vorort von Köln«, schreibt Dorothee Sölle, »gab es ein Glasfenster mit der Inschrift ›Eins aber ist not‹. Selbstversunken, schmalgliedrig und zart saß Maria zu Jesu Füßen. An den Tisch gelehnt, breitbeinig, einen Rührtopf in der Hand stand Martha dabei, eine Hand vorwurfsvoll erhoben. . . Ich erinnere mich, daß ich die Geschichte nicht leiden konnte«. ¹³ Was bedeutet es für Frauen, fragt Dorothee Sölle, die im tätigen praktischen Leben stehen und das tun, was zur Aufrechterhaltung leiblichen Wohlergehens nötig ist? Maria, heißt es, habe das bessere Teil erwählt. Das Hören auf Gottes Wort, die *vita contemplativa* würde der *vita activa*, der gegen-

10 AaO, 126.

11 Ebd.

12 AaO, 128.

13 D. Sölle, *Maria und Martha zusammenbringen*, in: K. Walter (Hg.), *Frauen entdecken die Bibel*, 1986, 132-137, hier: 132.

ständlichen Fürsorge gegenüber höher bewertet. Was kann das anderes sein, so folgert Dorothee Sölle, als die Minderbewertung dessen, was menschliches Leben am Leben erhält? Hat nicht doch Martha das bessere Teil erwählt? Ist das Lob der Haltung Marias im Lukasevangelium etwas anderes als eine höchst androzentrische Sichtweise, eine Sichtweise von Männern, die mit der Aufrechterhaltung der alltäglichen Sorge um das Leibliche über Jahrhunderte nichts zu tun hatten? Sind Haushalt und das Hören auf Gottes Wort überhaupt ein Gegensatz? Sind sie ein Gegensatz, der sich auf männliche und weibliche Lebenswirklichkeit so einfach aufteilen läßt? Wären die Verhältnisse nicht endlich umzukehren, damit Männer wie Frauen ganze Menschen werden, wäre es nicht nötig, daß Männer endlich Martha werden, damit Maria, die »Theologin«, nicht gegen Martha zu stehen kommt?

Nun mag eingewendet werden, und das geschieht auch häufig, daß eine solche unmittelbare Beziehung zwischen gegenwärtiger Lebenswirklichkeit und geschichtlich-biblischen Texten »wilde Exegese« sei, daher den Maßstäben einer wissenschaftlich-reflektierten Textinterpretation nicht genüge. Das stimmt einerseits, andererseits jedoch hat sich der Verstehens- und Interpretationsprozeß auch und gerade in solchen unmittelbaren Beziehungsformen zwischen Textzeugnis und je gegenwärtigem Erfahrungshorizont vollzogen. Die wissenschaftliche Textinterpretation ist nur eine Weise des Versuches der Aneignung von Überlieferung. Feministische Bibelauslegung will auch den anderen, eher verborgen bleibenden Interpretationen Gehör und Recht verschaffen. Lebenserfahrung und Studierstube sind zwei verschiedene Orte, sie müssen kein Gegensatz sein, aber unterschieden werden.

2 Wissenschaftlich reflektierte feministische Bibelauslegung

Feministische Bibelauslegung ist aber heute nicht nur in

Frauengruppen und in der Literatur lebendig, die sich als biographische Erfahrungsliteratur kennzeichnen läßt, sondern auch auf der Ebene der wissenschaftlichen Reflexion, der Hermeneutik und der Exegese. Diese Art der feministischen Bibelauslegung stellt auch von sich aus den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und unterliegt daher noch anderen Kriterien.

In ihrer feministischen Hermeneutik geht z.B. die Exegetin Elisabeth Schüssler-Fiorenza davon aus, daß die gesamte biblische Überlieferung von einer männlichen Sichtweise (androzentrisch) geprägt sei. Da die Texte »ursprünglich in patriarchaler Absicht geschrieben wurden und patriarchalen Zwecken dienten«¹⁴, reiche es nicht aus, den Blick auf einzelne biblische Frauengestalten zu richten. Diese stünden vielmehr in einem von männlicher Sicht geprägten Überlieferungsrahmen, der entstellend wirke und Frauen nicht als den Männern gleichgestellt in Erscheinung treten ließe.

Aber, so urteilt Schüssler-Fiorenza: »Unterdrückende patriarchale Texte und sexistische Traditionen können nicht die Autorität göttlicher Offenbarung beanspruchen.«¹⁵ Daß die biblischen Textzeugnisse dennoch Offenbarungscharakter haben, sieht sie dadurch gewährleistet, daß der »frauen- und sklavInnenidentifizierte Mann Jesus« eine »Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten« ins Leben gerufen hat, »die von Frauen und Männern heute immer noch entdeckt und verwirklicht werden muß.«¹⁶ Diese »Heilszeit« für Frauen, die allerdings unter einer männlich dominierten Überlieferung verschüttet bzw. verborgen liege, müsse durch die feministische Exegese ausgegraben und rekonstruiert werden. Um dem auf die Spur zu kommen, wie es damals mit den christlichen Frauen wirklich

14 E. Schüssler-Fiorenza, Brot statt Steine, 1988, 13.

15 AaO, 53.

16 E. Schüssler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, 204.

gewesen ist, bedient sich Schüssler-Fiorenza der inzwischen klassisch gewordenen historisch-kritischen Exegese, die sie aber in Richtung auf eine »Hermeneutik des Verdachts« der Verdrängung von Frauen und auf eine frauengemäße »kreative Neu-Schaffung« biblischer Texte hin erweitert.

Im Rahmen dieser Methodik unterscheidet Schüssler-Fiorenza zwischen den Aussagen der Verfasser und den realen Verhältnissen in der Gruppe um Jesus und in den ersten Gemeinden. Die Geschichte von Maria und Martha in Lk 10 spiegelt, so urteilt sie, mit der »Aufspaltung des einen Dienstes in zwei Dienste, nämlich den Dienst des Tisches und den Dienst des Wortes«, eine spätere Praxis der christlichen Missionsbewegung wider, die sich von der Praxis in den frühen Gemeinden unterscheidet. Ursprünglich seien diese beiden Dienste, von Maria und Martha als »Amtsträgerinnen« verkörpert¹⁷, gleichwertig gewesen. Ein anderes Beispiel: Im 16. Kapitel des Römerbriefs läßt Paulus zwei Apostel grüßen, nämlich Andronikus und, in den uns geläufigen Übersetzungen, Iunias (Vers 7), in dieser Form zwei männliche Vornamen. Die amerikanische Exegetin Bernadette Brooten hat aufgrund der Feststellung, daß ein männlicher Vorname »Iunias« in der antiken Welt nirgendwo belegt ist, sehr wohl aber der weibliche Vorname »Junia«, erkannt, was einige Kirchenväter noch wußten, daß hier unter den Aposteln auch eine Frau genannt wird. Die männliche Deutung des Vornamens Junia als Junias ist für die feministische Exegese ein deutlicher Beweis dafür, daß die Überlieferung, da in den Händen von Männern, wichtige Zeuginnen des Glaubens verschweige.¹⁸

Feministische Bibelauslegung bedient sich jedoch nicht nur der historisch-kritischen Methode, sondern auch der sozialgeschichtlichen. Zu den Armen und Stummen hät-

17 AaO, 211.402.

18 B. Brooten, Junia . . . hervorragend unter den Aposteln (Röm 16,7), 1982³.

ten immer mehrheitlich die Frauen gezählt, und diesen will eine sozialgeschichtliche (zu dieser Methode s.o.) feministische Bibelauslegung zu Aufmerksamkeit und Stimme verhelfen. Luise Schottroff z.B. weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es wichtig wäre, Stellung und Rolle von Frauen im römischen Reich zu neutestamentlicher Zeit schichtspezifisch zu betrachten. Nicht die adligen und reichen Frauen einer kleinen Oberschicht hätten in erster Linie für die Jesusbewegung Bedeutung, sondern die arbeitenden und armen Frauen, die Tagelöhnerinnen, Feldarbeiterinnen, Händlerinnen, Prostituierten. Daß Frauen in der Nachfolge Jesu in den Textzeugnissen der Evangelien so spärlich erwähnt werden, sieht sie als Ausdruck der Gleichberechtigung, »die die Armut hervorruft«. ¹⁹ Ihr Rückschluß lautet: Da die Botschaft Jesu vom kommenden Gottesreich besonders den Armen galt, die Zahl der Frauen unter den Armen aber noch um vieles größer war als die der Männer, muß die Botschaft von der Befreiung mehr noch für Frauen in Anspruch genommen werden.

Auch eine Auslegung von theologischen Inhalten her spielt in der feministischen Theologie eine Rolle. Daß das Reich Gottes, das Jesus verkündigt und gelebt hat, eine Umkehrung aller sonst in der Welt üblichen Werthierarchien bedeutet, darüber besteht heute ein Grundkonsens auch unter den Exegeten. Was das für die christlichen Frauen heißt, sucht feministische Bibelauslegung z.B. am Magnifikat zu beleuchten. In diesem biblischen Lied heißt es: »... er hat Gewaltige von den Thronen gestoßen und Niedrige erhöht. Hungrige hat er mit Gütern erfüllt und Reiche leer hinweggeschickt« (Lk 1,52-53; vgl. 1Sam 2). Frauen sehen darin auch den Sturz patriarchaler Gesellschaftssysteme angezeigt, wobei in besonderer Weise betont wird, daß die Kampfansage einer Frau in den Mund gelegt wurde. ²⁰

19 L. Schottroff, Frauen in der Nachfolge Jesu, 1980, 102.

20 Zur Interpretation des Magnifikat s.u. Lit.

Wie der sozialgeschichtlichen, so bedient sich auch die feministische Exegese der psychologischen und psychoanalytischen Auslegung. Dabei werden besonders C.G. Jung und seine Archetypenlehre herangezogen, in der er u.a. vom weiblichen Seelenanteil (Anima) bei allen Menschen spricht. In diesem Sinne interpretiert z.B. Christa Mulack Maria, die Mutter Jesu, als Urbild des Mütterlichen, als Symbol für Leben, Wachstum, Wandlung und Neuwerden. Sie sei die Frau, die »nach innen lauscht und nicht nach außen in die Welt patriarchaler Verbote und Normen«. ²¹ Maria gehorche dem göttlichen Geist, »jenem weiblichen Prinzip, das sie tief innen, in ihrem innersten Sein vernimmt und sie zu der Geburt, zum Hervorbringen des neuen Männlichen veranlaßt«. ²² Ihr Kind, Jesus, sei daher der »erste neue Mann« (Franz Alt), der weibliche und männliche Seelenanteile harmonisch miteinander verbinde, darin Gestalt eines vollkommenen Menschseins.

III Würdigung und Kritik

1 Rückfragen

Biographische Erfahrungsliteratur kann nur zur Kenntnis genommen werden. Sofern sie nicht den Anspruch erhebt, Exegese zu sein, wäre es nicht redlich, den Maßstab wissenschaftlicher Reflexion an sie anzulegen. Wer vergleichbare Erfahrungen hat, wird sich sicher angesprochen fühlen, wem solche Erfahrungen fernliegen, wird unberührt bleiben. Dort jedoch, wo feministische Bibelauslegung mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit auftritt, muß sie sich auf Argumente und Begründungen hin befragen lassen.

Ganz allgemein geht Feminismus von einer Parteinahme

21 C. Mulack, *Maria*, 1985, 52.

22 AaO, 192.

für Frauen aus, hat also ein bestimmtes Interesse. Wie jede Art von Interesse, gibt auch dieses dem wissenschaftlichen Diskurs von vornherein eine bestimmte Richtung. Bibelauslegung als Wissenschaft will aber darüber hinaus Geschichte erschließen, will aufzeigen, wie Menschen vergangener Tage gelebt, was sie gedacht und geglaubt haben. Dabei kann sich ein anderes Bild als das gewünschte ergeben, sofern das wissenschaftlich-methodische Vorgehen objektiv genug ist, d.h. am Willen orientiert, auch fremde Welten in ihrer Fremdheit wahrzunehmen und gelten zu lassen. Wo dieser Zwischenschritt der Objektivierung nicht geleistet wird oder nicht gelingt, bleiben die Auslegenden in einem Selbstgespräch gefangen. Dann aber sind die biblischen Texte und die Menschen, von deren Glauben und Leben die Texte erzählen, kein wirkliches Gegenüber mehr. Die Bibelauslegung wird zur bloßen Rechtfertigung des eigenen Engagements, der eigenen Ideen und Ziele.

Dieses Ethos historischer Redlichkeit bleibt in der feministischen Exegese häufig auf der Strecke. So schreibt z.B. Schüssler-Fiorenza, feministische Bibelauslegung müsse »wertneutrale historische Rekonstruktion« grundsätzlich in Frage, Frauenbefreiung hingegen in den Mittelpunkt aller christlichen Theologie stellen.²³

Was heute eine berechtigte Forderung darstellt, muß von der Geschichte nicht gerechtfertigt werden. Feministische Exegese neigt dazu, ihr Interesse gegen die geschichtliche Wahrheit in die biblischen Texte hineinzulesen. Damit provoziert sie einen unnötigen Widerstand gegen ihr aktuelles Anliegen.

Es bleibt jedoch ein Verdienst feministischer Bibelauslegung, eine durch androzentrische Tradierung verschüttete Frauengeschichte ins Bewußtsein der Öffentlichkeit geh-

23 E. Schüssler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, 62. Die Verfasserin spricht von »Frauenmacht als Ort der Offenbarung« (69).

ben und sogar nachgewiesen zu haben, daß es Überlieferungsstränge gibt, die Frauen aus der Geschichte tilgen.²⁴ Feministische Bibelauslegung nimmt des weiteren die biblischen Textzeugnisse hinsichtlich ihres zentralen theologischen Selbstverständnisses oft nicht wirklich ernst. Das gilt nicht für alle, aber für viele Exegetinnen. Die biblischen Schriften wollen vor allem von Gott reden, dem Lebendigen, der sich offenbart, sich als ein Sprechender, Handelnder und Wollender zeigt, im Neuen Testament als einer, der Mensch geworden ist. Schüssler-Fiorenza hingegen meint, dort, wo vom Heilshandeln Gottes in der Geschichte gesprochen wird, läge bereits eine Verdrängung der Frauen als Subjekte eigenständigen geschichtlichen Handelns vor. Von Offenbarung könne daher nur dann die Rede sein, wenn nicht Gottes Handeln, sondern die Frauen »als Gestalterinnen und Beteiligte in biblischer Geschichte« im Mittelpunkt stünden.²⁵ So ist für sie göttliche Offenbarung mit dem Befreiungskampf der Frauen identisch. »Biblische Offenbarung und Wahrheit kann nur jenen Texten und Interpretationsmodellen zukommen, die ihren patriarchalen Rahmen kritisch sprengen und eine Vision christlicher Frauen als handelnder historischer und theologischer Subjekte ermöglichen«.²⁶

Die Forderung, Frauen nicht zu diskriminieren oder ihres Geschlechts wegen zu verachten, hat als zwischenmenschlicher Anspruch Berechtigung genug. Auch kann sich göttliche Offenbarung im Zeugnis von Frauen für den Glauben widerspiegeln. Wenn jedoch der feministische Befreiungskampf als zentrale biblische Aussage an die Stelle göttlichen Handelns in der Geschichte gerückt wird, verliert die Bibel ihren Charakter als Zeugnis der eigenständigen Offenbarung, wird humane Ethik an die Stelle von Theologie

24 Ein Beispiel für eine die Frauen tilgende Überlieferung ist der sogenannte Codex D als einer der Tradenten des neutestamentlichen Textkorpus.

25 E. Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, 59.

26 AaO, 63.

gesetzt und büßen beide ihren je besonderen, voneinander unterschiedenen Charakter ein.

Unabhängig von Weiblichkeit und Geschlecht liegt in der feministischen Theologie eine berechtigte Kritik an einer bestimmten Form von Theologie verborgen, die Gott als entmündigende Instanz sieht. Dagegen gilt: Gottes Wille und Handeln beraubt Menschen nicht ihrer Freiheit und Verantwortlichkeit. Gott will Personen, »Subjekte« als Gegenüber, Frauen wie Männer, und keine Marionetten. Wo feministische Theologie in diesem Sinne auftritt, erfüllt sie eine wichtige theologiekritische Aufgabe.

2 Weiterführende Ansätze

Es gibt aber auch andere Entwürfe feministischer Bibelauslegung, die ein genuines theologisches Interesse zur Geltung bringen. Ein Beispiel dafür ist die Amerikanerin Letty Russell, die folgendermaßen argumentiert: Ein Gott, der durch seine Menschwerdung in Jesus Christus Hingabe für alle Menschen übe, schließe ein hierarchisches Gefälle unter Menschen, also auch zwischen Männern und Frauen, grundsätzlich aus. Sie schreibt: »Gott hat sich in Jesus Christus eindeutig als einer geoffenbart, dem an den Menschen gelegen ist und der mit ihnen zu sein wünscht. Und wenn Gott ein Humanist ist, dann ist er sicher – im heutigen Sprachgebrauch – ein Feminist: einer, der nicht ›auf die Person sieht‹ (Apg 10,34), sondern der Menschen ruft und annimmt ohne Rücksicht auf ihr Geschlecht.«²⁷ Ebenso weist Rosemary Ruether darauf hin, daß die biblischen Texte nicht nur Frauendiskriminierendes überliefern, sondern auch Antwort geben »auf die Angst vor Tod, Entfremdung und Unterdrückung und auf die Hoffnung auf Leben, Versöhnung und Befreiung der Menschheit«.²⁸ Dies sei, meint

27 L. Russell, *Als Mann und Frau ruft er uns*, 1979, 11f.

28 R.R. Ruether, *A Religion for Women, Christianity and Crisis* 39, 1979, 307-311, hier: 309.

sie, in der Tradition zwar vom Männerstandpunkt aus formuliert worden, aber eine feministische Bibelauslegung müsse eben diese Beschränkung durchbrechen.

Solche Ansätze sind weiterführend, weil sie theologisch und nicht nur historisch argumentieren. Historisch spricht vieles dafür, daß das Leben der Frauen in der Nachfolge Jesu, in den ersten Gemeinden und darüber hinaus nicht das gewesen ist, was es vom Offenbarungsanspruch Gottes her sein sollte. Immerhin reden etliche neutestamentliche Texte ganz selbstverständlich von Frauen in der Jesusnachfolge (Gal 3,28; Lk 8,1-3 und – höchst bemerkenswert – Mk 15,41!). Aber trotzdem bleibt für die Überlieferung ein Grundproblem, das die Menschheitsgeschichte begleitet, nämlich das von Anspruch und Wirklichkeit. Vor dem Anspruch der Offenbarung bleiben Frauen und Männer in ihrer schuldhaften Existenz immer zurück. Gottes befreiende Offenbarung rechnet jedoch damit, daß Menschen sie wahrnehmen, verstehen, mit ihr einverstanden sind und ihr Handeln entsprechend ausrichten, um die Wirklichkeit humaner zu gestalten.

So bleibt zuletzt die Frage, was an einer feministischen Bibelauslegung feministisch, d.h. geschlechtsspezifisch sein kann. Die Antwort liegt auf drei verschiedenen Ebenen:

a) Solange Männer- und Frauenwelt getrennte soziale Welten darstellen, so daß beide Geschlechter von unterschiedlichen Lebenserfahrungen und damit unterschiedlichen Vorverständnissen an die biblischen Textzeugnisse herangehen, wird auch das, was die Texte sagen wollen, in unterschiedlicher Weise verstanden werden. In dem Maße, als Männer- und Frauenwelt einander näher rücken, und dies ist ein wesentliches Ziel des Feminismus und feministischer Theologie, wird sich das Vorverständnis beider ändern und wird Bibelauslegung zu etwas Gemeinsamem werden können.

b) Wo Bibelauslegung vom Selbstverständnis der Textzeugnisse ausgeht, wird die Offenbarung Gottes in der Ge-

schichte in den Blick kommen. Aus dem Inhalt dieser Offenbarung wäre zu begründen, warum Christsein und Diskriminierung von Frauen einander ausschließen.

c) Der derzeit wichtigste Aspekt feministischer Bibelauslegung besteht darin, daß Frauen selbst als vernunftbegabte und verantwortliche Personen, als »Subjekte«, eigenständig am Prozeß des Verstehens der Bibel mitwirken, indem sie den wissenschaftlichen Diskurs pflegen, biblische Überlieferung in historisch-kritischer Arbeit, in theologischer Reflexion, in Lehre und Predigt auslegen und ihre eigene Erkenntnis zur Geltung bringen.

Mögen in der feministischen Bibelauslegung heute auch manche Einseitigkeiten zutage treten, so lassen sich diese im Blick auf die Tradition durchaus als solche erkennen, denen Männer ebenso erlegen sind. Es wäre deswegen verfehlt, diese Einseitigkeiten als frauenspezifische Irrtümer abzutun. Vielmehr wäre wichtig, daß Frauen mit Männern (und umgekehrt) in kritisch-argumentativer Auseinandersetzung sich darum bemühen, einander im Fortschreiten der Erkenntnis behilflich zu sein. Und dies kann in der Tat nur in einer Gemeinschaft der Gleichgestellten geschehen.

IV Literaturhinweise (in Auswahl)

B. Brooten, Junia . . . hervorragend unter den Aposteln (Röm 16,7), in: E. Moltmann-Wendel (Hg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, 1982³, 148-151.

S. Heine, Paulus, die Frauen und die Wirkungsgeschichte, in: V. Straub (Hg.), Auch wir sind die Kirche, 1991, 11-34.

C. Mulack, Die Weiblichkeit Gottes, 1983.

C. Mulack, Maria. Die geheime Göttin im Christentum, 1985.

E. Moltmann-Wendel (Hg.), Frauenbefreiung, 1982.

E. Moltmann-Wendel, Sexismus und Rede von Gott, 1985.

G. Scharffenorth, Jesus und Martha, in: K. Walter (Hg.), Frauen entdecken die Bibel, 1986, 122-130.

L. Schottruff, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher

Zeit, in: L. Schottroff / W. Stegemann (Hg.), Traditionen der Befreiung, Band 2, 1980, 91-133.

E. Schüssler-Fiorenza, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, 1988.

E. Schüssler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis . . . Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, 1988.

Zur Interpretation des Magnifikat vgl. E. Moltmann-Wendel u.a. (Hg.), Was geht uns Maria an?, Gütersloh 1988; D. Sölle, Sympathie, 1981³; R.R. Ruether, Maria. Kirche in weiblicher Gestalt, 1980.

6

Bibelauslegung im jüdisch-christlichen Dialog

I Allgemeine Charakteristik

1 *Anlaß und Annäherungen*

Im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs hat in den letzten Jahrzehnten das Interesse am jüdischen Umgang mit der Bibel eine große Aktualität gewonnen. Dennoch ist es keineswegs selbstverständlich, wenn eine Besinnung über christliche Zugänge zur Bibel auch jüdische und im jüdisch-christlichen Dialog entstandene Schriftauslegung vorstellt.

Die Vernichtung des europäischen Judentums im Holocaust machte es notwendig, auch nach den theologischen Ursachen für die Fehlentwicklungen zu fragen. Damit wurde zugleich ein neuer Anfang für das Verhältnis zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche gesucht. Seit 1945 gibt es mehr und mehr Versuche, gemeinsam mit Juden die Aufarbeitung biblischer Tradition und die Suche nach einer neuen Verhältnisbestimmung von jüdischem Volk und Kirche aufzunehmen. In Deutschland haben die Kirchentage und die jüdisch-christlichen Gesellschaften in besonderer Weise den Dialog konkretisiert. Bei aller Differenziertheit des Weges, bei allen Widrigkeiten, die sich ergaben, ist dies eine Grunderfahrung: Christen und Juden kommen einander wirklich nahe, wo sie die gemeinsame Heilige Schrift – für Juden die Hebräische Bibel, für Christen das Alte Testament – lesen, in gründlicher Erforschung auslegen und bedenken. Im Umgang mit Beiträgen

jüdischer Schriftauslegung – wo immer sich die Gelegenheit bietet – wird es sich zeigen, wie ernst es uns mit dem Hören auf das biblische Wort ist und ob wir die mit dem Judentum gegebenen Herausforderungen anerkennen und uns ihnen stellen.

Es ist gewiß keine einfache Aufgabe, als Nichtjude etwas über die Eigenart jüdischer Schriftauslegung zu sagen. Außerdem ist jüdische Schriftauslegung ähnlich vielfältig wie die christliche. Anhand vorliegender Zeugnisse ist es dennoch möglich, einige wichtige Tendenzen jüdischen Schriftverständnisses aufzuzeigen. Auf diese Weise soll ein kleiner Beitrag zum besseren Verständnis des Judentums und der Grundlagen des christlich-jüdischen Dialogs geleistet werden.

2 Die Bedeutung jüdischer Schriftauslegung für die christliche Theologie

Die Bibel der Juden ist inhaltsgleich mit dem Teil der christlichen Bibel, den wir das Alte Testament nennen. Aber schon hier gibt es einen entscheidenden Unterschied. Er liegt in der Veränderung des Aufbaus im christlichen Kanon des Alten Testaments gegenüber dem Aufbau der Hebräischen Bibel: Auf die Tora, die fünf Bücher Mose, folgen im christlichen Kanon die »Schriften«. Außerdem stehen noch die »historischen« Bücher wie Esra, Nehemia und die Chronikbücher vor den »poetischen« Schriften wie Hiob und Psalter. Die prophetischen Bücher schließlich (zu denen im christlichen Kanon freilich nicht die geschichtlichen Bücher von Josua bis Könige gehören) sind ans Ende der Bibel gerückt. Die christliche Tradition folgt darin zwar im großen und ganzen dem Aufbau der Septuaginta (also der griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel), sie hat dafür aber auch theologische Gründe, mit denen sie sich vom traditionellen Judentum unterscheiden wollte. Dies wird auch anschaulich an dem jeweils letzten Satz: Die Hebräische Bibel der Juden endet mit 2Chr 36,23: »Wer

nun unter euch von seinem Volk ist, mit dem sei der Herr, sein Gott, und er ziehe hinauf!« Das Alte Testament der Christen endet mit der Ankündigung der Wiederkunft des Propheten Elia: » . . . der soll das Herz der Väter bekehren zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern . . .« (Mal 3,24).

Der Unterschied ist deutlich: Dort läuft es auf den »Anfang im Ende« hinaus, auf die Erinnerung an den Auszug Abrahams, an den Exodus, an die Entstehungsgeschichte des Volkes und die Folgen daraus, nämlich selbst zu handeln, zu entscheiden und nach Zion hinaufzuziehen. Hier läuft alles auf ein eschatologisches Ereignis zu, auf die messianische Zeit, deren Vorbote Elia ist.¹

Das Alte Testament aber ist nicht ein Teil der Bibel, auf den wir, weil seine Verheißungen »erfüllt« sind und er nun »veraltet« ist, einfach verzichten könnten. Vielmehr bleibt uns ohne das Alte Testament auch das Neue unverständlich, wir würden ohne das Alte Testament die Sprache verlieren, in der das Neue zu verstehen und weiterzusagen ist. Denn das Neue Testament ist notwendig verflochten mit der Verheißungs- und Erfüllungsgeschichte Israels, wie sie im Alten Testament dargestellt ist. Wir sind schlechthin angewiesen auf die Kontinuität mit diesem ersten Teil der christlichen Bibel.

Damit sollen Unterschiede und Diskontinuität zwischen beiden Testamenten keineswegs geleugnet werden. Für Christen ist die im Neuen Testament bezeugte Offenbarung Gottes in Jesus Christus das Kriterium für das theologische Verständnis des Alten Testaments. Damit darf freilich nicht gesagt werden, daß die Juden keinen eigenen Zugang zur Schrift hätten. Nach Paulus sind sie gerade durch die Verheißungen der Schrift reich gesegnet (Röm 9,4). Dabei ist von durchaus verschiedenen Zu-

1 Darstellung nach: E. Brocke / G. Bauer, Nicht im Himmel, nicht überm Meer. Jüdisch-christliche Dialoge zur Bibel, 1985, 22f.

gängen zum »Alten Testament« auszugehen, die darin ihre gegenseitige Beunruhigung behalten, daß es Gott selbst ist, dessen Offenbarung hier bezeugt und dessen Geschichte mit seinem Volk Israel hier erzählt wird. Diese in Gott liegende Einheit muß bei aller schmerzlichen Wahrnehmung der faktisch bestehenden, unausräumbaren Verschiedenheit des Verstehens von Juden und Christen orientierend bleiben.

Die Christen reden in Treue zum Alten und Neuen Testament und in der Kontinuität ihrer eigenen Tradition, ob sie es wollen oder nicht, stets auch über Juden. Christen reden von Jesus Christus, der als wahrer Mensch Jude war und an den sie als wahren Gott glauben. In ihm ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs unter uns und für uns. Die Zuegewandtheit der Kirche zu den Juden gründet in ihrem Bekenntnis zu dem Juden Jesus von Nazareth. Eine Abgewandtheit von den Juden bedeutet Nichtachtung des eigenen Glaubensgrundes. Aber das bedeutet auch, daß nicht wir von uns aus das Judesein der Juden bestimmen, sondern sie selbst über sich selbst zu Worte kommen müssen, wodurch wir auf die mannigfache und reiche Verschiedenartigkeit jüdischer Schriftauslegung gestoßen werden. Denn für jüdisches Selbstverständnis ist der Umgang mit der Bibel nicht weniger grundlegend als für Christen.

Die Verachtungs-, Verfolgungs- und Vernichtungsgeschichte der Juden wurzelt tief in Vorurteilen gegenüber jüdischer Tradition und Frömmigkeit, die sich bis heute auch in der christlichen Auslegungsliteratur der Bibel Alten und Neuen Testaments finden lassen. Erst die Begegnung mit der jüdischen Schriftauslegung kann hier zu einer sachlich ausweisbaren Überwindung dieser Vorurteile führen. Welche Folgen die Unachtsamkeit gegenüber der jüdischen Schriftauslegung haben kann, sei an einem kleinen Beispiel erläutert:

In der Reihe der Zehn Gebote steht das Gebot: »Du sollst nicht stehlen!« Immer wieder hat man sich gefragt, welche

Bedeutung dieses Gebot neben dem die gleiche Übertretung ansprechenden zehnten Gebot: »Du sollst nicht begehren . . .« noch haben könnte. Man hat gefragt, welchen besonderen Sinn das hebräische Wort für stehlen, »ganab«, wohl haben mag. Dazu hat der christliche Alttestamentler Albrecht Alt in einem Aufsatz² die überraschende Feststellung gemacht, daß sich das Gebot »Du sollst nicht stehlen« auf Menschendiebstahl bezieht. Er verwies mit Recht auf Ex 21,16, wo es heißt: »Wer einen Menschen stiehlt und verkauft, der soll getötet werden«. Was Albrecht Alt nicht sagt und was auch in unseren Tagen noch weithin unbekannt ist, ist die Tatsache, daß es schon im Talmud in Sanhedrin 86 heißt: »Du sollst nicht stehlen . . .; die Schrift redet hier von einem Menschendieb, denn ein Wort wird von seinem Zusammenhang her ausgelegt«. Ebendiese Regel, »ein Wort wird von seinem Zusammenhang her ausgelegt«, führt also hin zur Kenntnisnahme der zitierten Stelle Ex 21,16, die vom Menschendiebstahl handelt. Diese bereits auf Rabbi Hillel (er starb etwa 10 n.Chr.) zurückgeführte Regel wird heute auch in der christlichen Bibelauslegung wieder stark beachtet und verbindet insofern Christen und Juden.

3 *Merkmale jüdischer Schriftauslegung*

a) *Bibeltext und mündliche Tradition*

Nicht um die Bibel zu erklären, sondern um ihre allgegenwärtige Lebendigkeit sichtbar zu machen, bedarf sie nach jüdischem Verständnis unablässig der aktualisierenden Auslegung. Die Auslegung soll also keinen Mangel des biblischen Wortes beheben, ebensowenig wie sie einen »garstigen breiten Gaben« (G.E. Lessing) historischer Abständigkeit überbrücken helfen soll: Vielmehr ist die lebendige mündliche Tradition Ausdruck des Hörens auf die lebendi-

2 A. Alt, Das Verbot des Diebstahls im Dekalog, in: ders., Kleine Schriften, Bd. 1, 333-340.

ge Schrift selbst und somit von ihr nicht zu trennen.³ Die Bibel ist ein lebendig gegenwärtiges Buch⁴; als solches kann sie nicht in Gestalt einer Lehre angemessen ausgelegt werden. Es kommt auf die Offenheit an⁵, womit allerdings keine Beliebigkeit oder Willkürlichkeit zu rechtfertigen ist, sondern lediglich die Aufforderung ausgesprochen wird, auf das für heute ergehende Wort Gottes zu hören. Daß hier keine Beliebigkeit ins Spiel kommt, läßt sich an der Sorgfalt erahnen, mit der die jüdische Schriftauslegung die Bibel mit der ganzen bisherigen Tradition zusammenhält, so daß möglichst auch nicht das kleinste Element verlorengelht. Die damit unterstrichene Kontinuität gilt der Freiheit, in der Linie der Tradition auch ein neues Wort im unveränderlichen und ewigen Wort Gottes zu vernehmen. Dieses unauflösliche Spannungsverhältnis von Treue und Freiheit steht in der langen und reichhaltigen Tradition jüdischer Schriftauslegung von Anfang an im Zentrum des theologischen Interesses.

b) Die Einheit der Bibel

Nach jüdischem Verständnis lassen sich zwar Unterschiede zwischen den einzelnen Teilen der hebräischen Bibel (Tenach = Tora [Weisung], Nebiim [Propheten] und Ketubim [Schriften]) aufzeigen, aber sie können nur dann Relevanz beanspruchen, wenn sie in der Anerkennung der grundsätzlichen Einheit der ganzen Schrift gründen, deren unveränderlicher Text auf die Offenbarung Gottes selbst zurückgeht. Die Anerkennung des Textes steht sachlich vor und über der Berücksichtigung der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte. Geschichtliche Aspekte sind erst in zweiter Linie wichtig. Die Verlässlichkeit der Offenbarung garantiert auch die Wirklichkeit der geschichtlichen Be-

3 Vgl. T. Kwasnan, Die ent- und angeeignete Bibel, Kirche und Israel 2, 1987, 102-108, hier: 103.

4 Vgl. N.P. Levinson, Ein Rabbiner erklärt die Bibel, 1982, 22.

5 Vgl. P. Lapide, Mit einem Juden die Bibel lesen, 1982, 189f.

richte. Die Bibel ist nicht etwas, was nur als Erbe aus der Vergangenheit überliefert wird, sondern sie ist gegenwärtig wie eine Braut.⁶ Sie ist die verborgene Seele des Judentums.⁷ Die Treue zum Text allein garantiert Bestand, während die Aufmerksamkeit auf die Geschichte nicht über die Verlässlichkeit von Hypothesen hinausführt.

Selbst ein so eigenständiger Bibelinterpret wie Martin Buber, der von den Methoden christlicher Exegese durchaus beeinflusst war, betont: »Biblische Texte sind als Texte der Bibel zu behandeln, das heißt: eine Einheit, die, wenn auch geworden, aus vielen und vielfältigen, ganzen und fragmentarischen Elementen zusammengewachsen, doch eine echte organische Einheit und nur als solche wahrhaft zu begreifen ist.«⁸ Und deshalb gilt: »Mit einem noch so schwer zu erfassenden Wortlaut muß man bis aufs Äußerste ringen, ehe man sich – mit der Melancholie eines unvermeidlichen Verzichts im Herzen – entschließt, auch nur einen einzigen Vokal anders zu lesen, als er dasteht, das heißt: sich und den anderen einzugestehen, daß man hier den Zugang zum Text nicht hat und nicht erarbeiten kann. Nichts billiger, als den Text für irrig zu halten und zu vermeinen, man könnte hinter ihn und so zu einem richtigen gelangen!«⁹ So folgt schließlich das Resümee: »Thesen kommen und gehen; die Texte bleiben.«¹⁰

Auch wenn eine größere Zahl der rabbinischen Auslegungsregeln, die der antiken Hermeneutik verhaftet bleiben, heute in dieser Form nicht mehr haltbar sind, kann

6 Vgl. R. Bonfil, Ein Leben aus der Torah. Ein jüdischer Gesichtspunkt, in: *Wie aktuell ist das Alte Testament?*, hg. v. P. v. d. Osten-Sacken, 1985³, 22-27, hier: 26.

7 Vgl. J. Licht, Die Bibel im Land der Väter. Vom Umgang der Söhne mit der Schrift, in: s. Anm. 6, 12-16, hier: 16.

8 M. Buber, Die Schrift und ihre Verdeutschung, in: M. Buber, *Werke*, Bd. II: *Schriften zur Bibel*, 1964, 1093-1186, hier: 1185f.

9 AaO, 1183.

10 AaO, 1186. Zum Schriftverständnis Martin Bubers vgl. M. Weinrich, *Grenzgänger. Martin Bubers Anstöße zum Weitergehen*, 1987, 183-216.

man doch feststellen, daß ihre Grundintention, die Einheit der Schrift hervorzuheben¹¹, nach wie vor bedeutsam bleibt. Die ursprünglich auf Hillel zurückgeführten Regeln¹² haben durchweg die Intention, die Einheit der Schrift sichtbar zu machen und zu bewahren. Das Mittel des Schriftbeweises, wie es uns auch aus dem Neuen Testament bekannt ist, hat hier ebenso seine Bestimmung wie die (häufig stillschweigende) Berücksichtigung des jeweiligen Zusammenhangs oder die Aufmerksamkeit auf sich in der Bibel wiederholende Motive oder auch nur einzelne Begriffe. Es geht darum, in jedem Teil das Ganze zur Sprache zu bringen, wobei der Akzent auf der Bedeutung der Schrift für die Gegenwart liegt, denn in ihr gilt es, das Wort des heute lebendigen Gottes zu vernehmen. Grundsätzlich gilt dabei – und das meint die hervorgehobene Einheit in ihrem Kern –, daß jedes Wort der Bibel als Verstehenshilfe eines anderen herangezogen werden kann.

c) Das Zentrum: Die Offenbarung Gottes am Sinai
Christen fragen nach der sachlichen Mitte der Bibel, nach dem »Kanon im Kanon«. Überträgt man diese aus der christlichen Exegese entstandene Frage auf die jüdische Bibel, so läßt sich – die möglichen Bedenken gegen eine solche Frage einmal zurückgestellt – nur an die Offenbarung Gottes vor Mose und dem durch die Wüste wandernden Is-

11 Vgl. G. Stemberger, *Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen*, 1987², 55-69.

12 Hillel wirkte als Haupt (Patriarch) eines Lehrhauses ungefähr um 30 v.Chr. bis 10 n.Chr. in Jerusalem. Die ihm zugeschriebenen Regeln müssen nicht unbedingt von ihm selbst stammen. Sie sind z.B. so überliefert: »Sieben Regeln hat Hillel der Alte vor den Angehörigen der Sippe von Batyra aufgestellt: den Schluß vom Leichterem auf das Schwerere, den Analogieschluß, die Verallgemeinerung von einer Schriftstelle bzw. von zwei Schriftstellen aus, den Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere und vom Besonderen auf das Allgemeine, den Schluß von einer anderen Schriftstelle aus und den Schluß aus dem Zusammenhang« (zitiert nach: G. Stemberger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, 1979, 133; 133-136 sind die Regeln hervorragend veranschaulicht).

rael mit der Übergabe der Tora (der Weisung) am Berg Sinai denken.¹³ Sie ist das Zentrum, an dem sowohl das bisherige Heilshandeln Gottes an Israel vor Augen tritt als auch seine Absichten mit Israel die Gestalt einer konkreten Lebensbegleitung bekommen. »Erwählung und Heiligung« als die beiden Grundmomente des Sinaigeschehens können als die formelhaft zusammengefaßte theologische Grundsubstanz angesehen werden.¹⁴ Und so bleibt die Sinaioffenbarung grundlegend als Quelle und Maßstab für das jüdische Schriftverständnis insgesamt.¹⁵

Auch die spätere Auslegung ist bereits Bestandteil der einmaligen geschichtlichen Offenbarung am Sinai. Allein von hier aus hat sie ihre Autorität. Im babylonischen Talmud findet sich eine Erzählung, nach der Mose die Tora nicht auf dem Sinai, sondern im Himmel empfängt. Auf dem Weg in den Himmel zeigt ihm Gott das zukünftige Lehrhaus Rabbi Akibas, in das Mose hineingeht, um Akibas Toraauslegung zu hören: »Da ging er und setzte sich hinter die achte Reihe (im Lehrhaus des Rabbi Akiba). Doch er verstand nicht, was sie redeten. Da erlahmte seine Kraft. Als (Akiba) zu einer bestimmten Sache kam, fragten ihn seine Schüler: Rabbi, woher weißt du das? Er antwortete ihnen: Es ist eine Mose am Sinai gegebene Halacha. Da beruhigte sich (Mose) wieder. Er kam wieder vor den Heiligen, gepriesen sei er, und sagte vor ihm: Herr der Welt, hast du einen Menschen wie ihn und gibst die Tora durch mich?! Er antwortete ihm: Schweig!, so ist es mir eben in den Sinn gekommen.«¹⁶

13 Vgl. R. Bonfil, aaO, 23.

14 So formulierte P. v.d. Osten-Sacken im Gegenüber zu dem zentralen christlichen Begriffspaar »Rechtfertigung und Heiligung«; vgl. P. v.d. Osten-Sacken, Katechismus und Siddur, 1984, 265.

15 Vgl. P. v.d. Osten-Sacken, Vom Nutzen jüdischer Schriftauslegung für Christen, in: Wie aktuell ist das Alte Testament?, s.o. Anm. 6, 86-106, hier: 97f.

16 Zitiert nach G. Stemberger, Der Talmud, aaO, 67. Halacha = aus der Schrift abgeleitete Anweisung zum Rechthandeln; babylonischer Talmud = Sammlung von Bibelauslegungen des babylonischen Judentums (6.-8. Jahrhundert n.Chr.).

4 *Zur Geschichte der jüdischen Schriftauslegung*

Auch wenn die uns erhaltenen Targume, außer den targumischen Texten von Qumran, als Schriftdokumente aus relativ später Zeit stammen, dürften sie auf verhältnismäßig alte schriftliche Vorlagen zurückgehen. In ihnen handelt es sich um paraphrasierende Übersetzungen von Bibelabschnitten aus dem Hebräischen ins Aramäische als der Volkssprache des palästinischen und babylonischen Judentums.¹⁷ Daneben bestand eine immer umfänglicher werdende mündliche Auslegung der Bibel (Tradition), die unter sorgfältiger Achtsamkeit, daß nichts verlorenging, zunächst von Generation zu Generation unter Zuhilfenahme von einprägsamen Methoden weitergegeben wurde. Auf das ständig damit verbundene Memorieren und Wiederholen der Lehre weist die Bedeutung des Wortes Mischna, der ersten schriftlichen Sammlung des Traditionsstoffes am Ende des 2. Jahrhunderts nach Christus.¹⁸ Die weitere, nun auch die Mischna miteinbeziehende und kommentierende mündliche Tradition (Gemara) wird mit dieser im Talmud¹⁹ vereinigt (Jerusalemener Talmud am Anfang des 5. Jahrhunderts und der babylonische Talmud um die Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert). Ein weiterer aktualisierender, zunächst mündlich vollzogener Schritt der Traditionsbildung findet sich – verstreut und zum Teil bereits parallel zur bisherigen Traditionsbildung verlaufend – in den seit dem 2. Jahrhundert bis ins frühe Mittelalter hinein gesammelten Midraschim.²⁰ Für das Mittelalter hat – jedenfalls für das europäische Judentum – der Kommentar von Raschi (1040-1105) großes Gewicht bekommen, wobei es seit dem Mittelalter nicht mehr den Versuch gibt, das Gesamt

17 Vgl. zum ganzen Abschnitt G. Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, 1977.

18 Vgl. dazu Ch. Albeck, *Einführung in die Mischna*, 1971.

19 Vgl. dazu G. Stemberger, *Der Talmud*, aaO.

20 Vgl. dazu G. Stemberger, *Midrasch. Vom Umgang mit der Bibel: Einführung – Texte – Erläuterungen*, 1989.

der Tradition zusammenzufassen, sondern es müssen nun unterschiedliche Interpretationslinien voneinander unterschieden werden, wie sich deutlich an der umstrittenen, philosophisch (aristotelisch) beeinflussten Lehre von Moses Maimonides (1135-1204) zeigen ließe. Im Übergang zur Neuzeit finden auch literarkritische Fragestellungen Eingang in die jüdische Schriftauslegung.

»Jede der vielen Schichten, die sich im Judentum im Laufe der Jahrhunderte als Glaubens- und Denkweisen gebildet haben, hat ihre eigene Art der Bibelinterpretation«²¹, so daß im Blick auf die Gegenwart von sehr unterschiedlichen jüdischen Zugängen zur Bibel ausgegangen werden muß.²²

Mit dem Hören auf jüdische Schriftauslegung wird für Christen eine zusätzliche Dimension des Verstehens der Bibel eröffnet, die die methodischen Möglichkeiten unserer exegetischen Wissenschaften ergänzt.

II Beispiele

1 *Jüdische Schriftauslegung*

Herkömmliche jüdische Exegese ist – dem geschilderten jüdischen Verständnis biblischer Überlieferung entsprechend – ihrem Wesen nach Weiterführung von Tradition. Auch wenn der Text des Kanons festliegt und an keiner Stelle geändert werden kann, ist das biblische Zeugnis grundsätzlich offen, denn die gesamte Auslegungsgeschichte, die durch die Jahrhunderte hindurch aus ihr entfalteteten Deutungen der Rabbinen, gehört untrennbar dazu. Heilige Schrift ist nach jüdischem Verständnis wesensmäßig Tora, Lehre, im Sinne der Weisung für ein Leben nach dem Willen Gottes (vgl. Jos 1,7). Die Aufgabe der Halacha ist

21 J. Licht, aaO, 12.

22 Zur Vielgestaltigkeit im Judentum vgl. E.L. Ehrlich, Religiöse Strömungen im Judentum heute; vgl. dazu auch J. Schoneveld, Die Bibel in der israelischen Erziehung, 1987.

es, diese Weisung jeweils aktuell zu machen, nicht in dem Sinne, daß etwas an den Geboten geändert würde – diese sind heilig und unantastbar –, sondern indem gezeigt wird, wie sie in der jeweiligen Gegenwart angemessen gelebt werden können. Die Haggada, in der die biblischen und nachbiblischen Erzähltraditionen weitergeführt werden, ergänzt die Gebotsauslegung durch Beispiele göttlichen Handelns an Israel und aus dem Leben vorbildhafter Frommer.

So kann nicht verwundern, daß in der traditionellen Schriftauslegung, die ihrem Wesen nach nicht kritische Reflexion, sondern lehrhafte und erbauliche Meditation biblischer Texte ist, der Rückgriff auf die älteren Perioden der Auslegungsgeschichte und ihre in der klassischen Traditionsliteratur von Talmud, Mischna und Gemara sowie den Midraschim gesammelten Texte eine zentrale Rolle spielt. Nicht Abgrenzung und Kritik an der nachbiblischen Überlieferung und ihren Zugängen zur Bibel, sondern ihre bruchlose Fortführung ist das Ziel der jeweils das Erbe antretenden jüngeren Ausleger, selbst wenn sich mit der Veränderung der Verhältnisse die Akzente im Laufe der Zeit verschoben haben. Dabei ist wichtig, daß es sich in der klassischen Auslegungsliteratur nicht um eine Sammlung dogmatisch-verbindlicher Lehrsätze handelt, sondern um Diskussionsmaterial. Das Für und Wider der Diskussionen zwischen den Rabbinen über den Sinn einer bestimmten Bibelstelle ist in ihm festgehalten, ein Gespräch, das sich bis in die Gegenwart fortsetzt. Jeder neue Ausleger nimmt an ihm teil, ausgehend von dem Grundkonsens, der die gesamte rabbinische Exegese eint.

Ein Beispiel dafür ist etwa die Art, wie P. Lapid²³ auf die biblische Schöpfungsgeschichte in Gen 1 eingeht:

23 P. Lapid, Mit einem Juden die Bibel lesen, 1982, 12-16.

»...«Die Tora spricht in der Sprache der Menschen«, so lautete ein oft wiederholter Leitsatz der Rabbinen, der alle Anthropomorphismen (Gott habe eine Hand, einen Mund, einen Fuß, ja sogar eine Rückseite) zu Stilblüten reduziert und vor jeder Wortwörtlichkeit im Schriftverständnis ausdrücklich warnt. So wird es jedem Juden anheimgestellt, ob er der dramatischen Weise der Welterschöpfung in Gen 1 und 2, der poetischen Beschreibung in Psalm 104 oder der salomonischen in der Spruchweisheit (Spr 8,22-31) den Vorzug gibt. Die Tatsache der göttlichen Schöpfung ist der erste der dreizehn Glaubensartikel, die tagtäglich in der Synagogengliturgie bekräftigt werden. Jedoch die Art und Weise dieser Schöpfung bleibt offenes Glaubensgut für alle in der großen Exegetenrepublik, die wir den Talmud nennen . . .

»Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde«. Eine Fülle von Einsichten kann der gläubige Bibelleser dieser wortkargen, lakonischen Aussage entnehmen, wenn er das Gotteswort ernst nimmt, ohne es wörtlich zu nehmen.

Nur Gott kann schaffen, ein Zeitwort, das die Hebräer für »Genesis« reservieren; denn nur er kann ex nihilo, aus dem Nichts, etwas hervorbringen.

Warum beginnt die Hebräische Bibel mit dem zweiten Buchstaben des Alphabets? Hinter dieser scheinbar belanglosen Frage der Rabbinen verbirgt sich die Ansicht der Talmudväter, daß das Schöpfungswerk erst auf dem Berg Sinai vollendet wurde. In dichterischer Weise lehrt dies ein Midrasch, der von einer Beschwerde des Buchstaben Aleph zu erzählen weiß. Dieser erhob Einspruch bei Gott, daß er Seine Tora nicht mit ihm beginnen ließ, sondern diese Ehre dem nächsten Buchstaben zuteilte, dem Bet, mit dem das erste Wort der Tora »Bereschit« (Am Anfang) beginnt.

Wäre es nicht angebracht gewesen, die Tora mit Aleph zu beginnen statt mit einem anderen Buchstaben, der doch rangniedriger wäre? Gott tröstete den Beschwerdeführer: »Die Zeit wird kommen, wenn Zweck und Sinn der Schöpfung allen offenbart werden, und zwar mit den Zehn Geboten, die die Menschen zur sittlichen Höhe führen sollen, und dann werde ich mit dir, dem Aleph, die Offenbarung beginnen: Anochi – Ich Bin Der Ewige, Dein Gott – worauf das Zehngebot folgt«. In seiner phantasievollen Weise will der Midrasch eine klare Botschaft vermitteln: Die Erschaffung des Universums mit all seinen Wundern und ihm innewohnenden Kräften präsentiert nur einen Bruchteil der göttlichen Macht. Grö-

ßer als die physische Welt in ihrer Ausdehnung, deren Symbol der zweite Buchstabe, das Bet, ist, bleiben die geistigen Kräfte, auf welche die Welt gegründet ist und für die als Symbol das Aleph, der erste Buchstabe, steht. Denn ohne die fundamentalen ethischen Grundsätze, die in den Zehn Geboten verankert sind, bliebe das den Menschen umgebende Weltall nur ein Rahmen ohne Zweckbestimmung.

Der Mensch jedoch soll sich sittlich verhalten, weil Gott, der ihn erschuf, diese Welt niemals sich selbst überlassen hat, sondern sie ständig nach moralischen Grundsätzen beurteilt und der, wenn nötig, auch in den Ablauf der Geschichte eingreift, um dem Unrecht und der Willkür Einhalt zu gebieten.

Ein Drittes lesen die Rabbinen dem ersten Wort der Bibel ab: Wer ›am Anfang‹ sagt, der läßt ein Weitergehen mitschwingen und deutet auch für die Hellhörigen auf ein gezieltes Ende hin. Die Bibel beginnt mit einer Protologie, also einer Lehre von den ersten Dingen, die eindeutig besagt, daß vom ersten Schöpfungsakt an Gott selbst in allen Dingen und Wesen wirkt, daß alles auf Erden gottgewollt und gottdurchweht ist. Es bedarf daher weder eines evolutiven Fortschrittsglaubens noch revolutionärer Zukunftsutopien, um die Eschatologie als Lehre von den Letzten Dingen und die kommende Vollendung nicht als Apokatastasis, also als Rückkehr zu paradiesischen Ursprüngen, sondern als Überbietung, als Vervollkommnung und als künftige Krönung der Schöpfung zu erwarten.

All das steckt keimhaft im ersten Bibelwort ›am Anfang‹; denn wer ›am Anfang‹ sagt, denkt auch an das Weiter und an das Ende.«

Wie man sieht, versucht der Verfasser die Aktualität der von Rabbinen vorgebrachten Deutungen, die auf der Grundlage antiken Denkens entwickelt wurden, in ihrer Gültigkeit auch für unsere Zeit und ihre Probleme zu erweisen. Das kann im Rahmen traditioneller Bibelauslegung zur Belehrung für jüdische Leser gemeint sein, aber auch – wie es offensichtlich P. Lapedes Intention ist – zur Profilierung jüdischer Auslegungsweise gegenüber Christen dienen.

2 *Bibelauslegung im jüdisch-christlichen Dialog*

Das jüdisch-christliche Gespräch neuerer Zeit hat eine eigene Art von Auslegung hervorgebracht, die bewußt die Schrift im Hören auf die jeweils andere Glaubensweise besser zu verstehen sucht. Man muß allerdings sehen, daß der Kreis der sich daran beteiligenden Juden sehr klein ist. Von sich aus ist der jüdische Glaube auf das Gespräch mit dem Christentum nicht angewiesen, und auch bei denen, die zu einer solchen Diskussion bereit sind, überwiegt ein apologetisches Interesse. Hierfür ist insbesondere die jüdische Literatur zu Jesus und Paulus, die vor allem das Judesein beider und ihre Verwurzelung in der jüdischen Tradition aufzuzeigen sucht, ein charakteristisches Beispiel.²⁴ »Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte«²⁵ nachzuweisen ist das ausgesprochene Ziel dieser Forschungsrichtung. Eine Anerkennung des Neuen Testaments als Teil der Bibel ist mit dieser Zielsetzung nicht verbunden.

Dagegen gibt es heute unter christlichen Theologen und Laien eine starke Strömung, die das Hören auf jüdisches Schriftverständnis, vor allem seit Auschwitz, für unverzichtbar hält. Man ist dem jüdischen Standpunkt weitgehend entgegenzukommen bereit, bis hin zur Übernahme der Bezeichnung »Hebräische Bibel« für das Alte Testament, auch wenn an der Bezeichnung Neues Testament, in der das Gegenüber beider Testamente nach christlichem Glauben zum Ausdruck kommt, festgehalten wird.

Für die Vertreter dieser Richtung ist u.a. charakteristisch, daß sie sich an den Ergebnissen jüdischer Forschung zum Neuen Testament orientieren. Die Tatsache, daß Jesus Jude war, wird mit der jüdischen Jesusliteratur als für sein Auftreten und seine Botschaft entscheidend angesehen.

24 Vor allem seit J. Klausner, *Jesus von Nazareth*. Deutsche Fassung, 1930.

25 Der Titel des Werks von L. Baeck, 1938. Neudruck: *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, 1961.

Die kritische Evangelienforschung im Bereich der christlichen Theologie hielt bisher das Besondere und Unvergleichliche, worin sich Jesus von seiner Umgebung abhebt, für das echt Jesuanische. Doch auch solche Aussagen befinden sich nach dieser Auffassung noch im Rahmen der jüdischen Denkweise, wie z.B. D. Flusser an der Bergpredigt Jesu zu zeigen versucht. Das gleiche gilt für Paulus, dessen rabbinische Bildung und Denkweise nun, als für seine Theologie bestimmend, sehr positiv gewürdigt wird. Für das Alte Testament (die »Hebräische Bibel«) wird die Charakterisierung als »Tora« übernommen, die nachexilische Periode (die von J. Wellhausen bis zu M. Noth als »Spätjudentum« abgewertet wurde) in ihrer Bedeutung für das Werden des Kanons und des jüdischen Glaubens neu erkannt.

Ausschlaggebend für diese Sicht ist eine Reihe dogmatischer Grundentscheidungen, die dann auch den Zugang zur Bibel bestimmen. Verständlich ist dabei die solchen neutestamentlichen Stellen gewidmete Aufmerksamkeit, die sich ausdrücklich mit dem Judentum beschäftigen. Außer kritischen Äußerungen im Neuen Testament zum zeitgenössischen Judentum (die »Juden« im Johannesevangelium), von denen man sich als zeitbedingt distanziert, ist das besonders der Abschnitt Röm 9-11, in dem sich Paulus über die bleibende Würde Israels als des Gottesvolkes ausspricht. Ein Beispiel dafür ist die Auslegung, die P. von der Osten-Sacken²⁶ diesem Abschnitt widmet:

»... Röm 9,1-5 als biblischer Leitfaden

Paulus macht als Apostel Jesu Christi die Erfahrung, daß nur ein kleiner Teil Israels das Evangelium annimmt. Die Mehrheit – Paulus erweckt hier allerdings tendenziös den Eindruck, es handele sich um einige (Röm 11,17) – verschließt sich der Kunde von Jesus Christus, obwohl doch ganz Israel die Verheißung gilt. Hat etwa

26 P. v.d. Osten-Sacken, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, 1982, 39-67.

Gott sein Volk verstoßen? (Röm 11,1f) Ist etwa das Wort Gottes hinfällig geworden? (Röm 9,6) In jenen drei langen Kapiteln beantwortet der Apostel diese Fragen mit einem unmißverständlichen Nein. Zuvor hat er jedoch bereits ganz zu Beginn in Röm 9,1-5 den Rahmen seiner Ausführungen abgesteckt, den er im folgenden nicht mehr überschreiten, sondern nur noch ausfüllen kann.

Drei bedeutsame Aspekte geben diese wenigen Verse zu erkennen:

... Vertrauen zugunsten seines Volkes, Liebe zu seinem Volk und Hoffnung für sein Volk sind konstitutive Merkmale der Existenz des Paulus als Apostel. Mit dem Geschick Israels steht sein eigenes Wort als Diener Jesu Christi auf dem Spiel (Röm 9,1-3.6ff).

... Diejenigen, von denen er spricht, die nicht an Jesus Christus glaubenden Juden, »sind Israeliten«. Diese entscheidende paulinische Antwort auf die Frage, wer das jüdische Volk sei, kann nicht nachhaltig genug bedacht werden. Sie sind Israeliten – nicht wie im Bild vom Begräbnis der Synagoge: sie waren, und nicht, wie oft in der Kirche einseitig ausgelegt: sie werden es sein, sondern unumstößlich: ... Unverändert sind ... sie Volk Gottes. Das ist das Erste, was Paulus in einem ganzen Katalog von Begriffen von seinem Volk zu sagen hat. Und es liegt nahe, in den nachfolgenden Termini eine nähere Definition dessen zu sehen, was es heißt, (nach wie vor) Israeliten zu sein, Träger dieses Namens. Entsprechend ist wie folgt anzuschließen:

»Sie sind Israeliten (und das heißt):

Ihnen gehört die Sohnschaft ...

der Glanz der göttlichen Gegenwart ...

die Bundeszusagen und -verfügungen ...

die Gesetzgebung ...

der Kult ...

die Verheißungen ...

ihnen gehören die Väter ...

und aus ihnen kommt der Messias seiner irdischen Herkunft nach.«

All dies sind keine Zusätze zu den Juden als Israeliten, sondern all dies konstituiert sie als Volk Gottes, macht sie zu Israel. Und man kann fragen, ob denn wohl umfassender mächtiger, verheißungsvoller von Israel geredet werden kann.

... Mit der Aussage der Rettung ganz Israels enthüllt Paulus ein Mysterium. Er gibt der Christusgemeinde in Rom kraft göttlicher

Offenbarung so viel vom Weg und Geschick Israels zu erkennen, daß die Gemeinde im Verhältnis zu Israel nicht in der Schwäche des Hochmuts, sondern in der Kraft des Glaubens leben kann. Nachweislich der langen Geschichte der Kirche hat es das von Paulus aufgedeckte Geheimnis nicht vermocht, die Einstellung zu verhindern, um deren Verwandlung es (bereits) dem Apostel ging, das Nein zu Israel. Um so mehr bedürfen Christen des Hörens auf das ›unbekannte Judentum‹ (R.R. Geis), auf die Geheimnisse der Geschichte Israels, des jüdischen Volkes, des Gottesvolkes, bewegt von dem vom Evangelium her bekräftigten Ja Gottes zu seinem Volk.«

Die hohe Würde Israels, seine bleibende Charakteristik als Gottesvolk, ist es also, die von der Osten-Sacken in diesen paulinischen Ausführungen unterstreicht. Freilich will er damit den Unterschied zwischen Judentum und Christentum nicht eibnen:

›Das erste Wort an Abraham (vgl. Gen 12,1) ist ein Befehl, ein Gebot. An dem Verständnis dieses ›Geh‹ – mag es sich auch jeweils konkret um andere Texte handeln – scheinen sich in jüdischer und christlicher Tradition die Wege zu trennen. Christliche Überlieferung betont: Weil Abraham auf die Verheißung hin geht, darum handelt er aus Glauben oder Vertrauen, darum ist Glaube oder Vertrauen das dem göttlichen Wort gemäße Verhalten. Und weil dies Vertrauen eben durch die Verheißung bewirkt wird, darum ist es nicht im Menschen begründet, sondern in Gott selbst. Jüdische Tradition hingegen hebt hervor, daß die Verheißung gar nicht in Erfüllung gehen kann, wenn Abraham nicht das tut, was ihm geboten wird. Abraham ist Partner Gottes bei der Einlösung seiner Verheißung. Den Hintergrund bildet jeweils ein verschiedenes Verständnis des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. In jüdischer Überlieferung ist es wohl am klarsten ausgesprochen in dem Satz: ›Alles liegt in der Hand des Himmels, ausgenommen die Himmels(= Gottes-)furcht‹ (bBerachot 33b). In christlicher Überlieferung hat Paulus das davon abweichende Verständnis am bündigsten in 1Kor 4,7 formuliert: ›Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber

empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?« Im ersten Fall liegt die Verantwortung des Menschen stets als seine Möglichkeit vor ihm, im zweiten kommt er je aus ihrer Verfehlung her und vermag sie nur aufgrund erbarrenden göttlichen Handelns zu gewinnen. Der begrenzten Eigenständigkeit im Verhältnis zu Gott auf der einen Seite entspricht die grenzenlose Abhängigkeit auf der anderen.«

III Würdigung und Kritik

Im ganzen befaßt sich das vorliegende Votum mit Formen christlicher Bibelauslegung. Jüdische Exegese wird deshalb nicht als solche gewürdigt und beurteilt, sondern nur insofern sie für das christliche Bibelverständnis bedeutsam sein kann.

Für die traditionelle Form der rabbinischen Auslegung, sofern sie in der Gegenwart weitergeführt wird, kann solche Bedeutsamkeit nur in beschränktem Umfang gelten. Solche Auslegung ähnelt einem fundamentalistischen Verständnis, indem sie in einem Stadium verharret, das die abendländische Krise von Aufklärung und Historismus noch nicht durchschritten hat. Deshalb kennt sie von dorthier auftretende Fragen nach den historischen Voraussetzungen der biblischen Schriften, der Zeitgebundenheit ihrer Vorstellungen und der Gegensätze zwischen ihnen noch nicht. Auf der anderen Seite erinnert sie die christliche Auslegung an die von ihrer kanonischen Geltung her gegebene übergreifende Einheit der Schrift und ein von daher gefordertes Gesamtverständnis, das bei jeder Einzelauslegung im Blick bleiben muß. Dem sucht die Forderung »kanonischer Exegese« (B.S. Childs²⁷) beider Testamente nachzukommen. Im Judentum selbst ist jedoch diese Form der Auslegung bereits vielfach als Problem erkannt worden. Die wissenschaftliche Exegese

27 Vgl. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981; Diskussionsorgan: *Se-meia*, ed. Society of Biblical Literature, Atlanta/Georgia; bis 1990 51 Hefte;

im heutigen Israel, in der die Bibel vor allem als historisches Zeugnis für die Geschichte des Landes interpretiert wird, geht von ihr vollkommen getrennte Wege. Aber auch sonst wird hier und da die Frage gestellt, ob nicht eine stärker historisch-kritisch und sogar an systematisch-theologischen Fragestellungen orientierte Auslegung an ihre Stelle treten müßte (M.H. Goshen-Gottstein; M. Greenberg).

Wichtiger ist die Frage nach dem Recht stärkerer Orientierung christlicher Bibelauslegung am jüdischen Schriftverständnis. Es ist unbestreitbar, daß die im Gespräch mit der jüdischen Interpretation des Neuen Testaments gewonnenen Einsichten in die Bedeutung zeitgenössischen Judentums für das Verständnis der neutestamentlichen Inhalte eine große Bereicherung darstellen. Fehlurteile wurden korrigiert, viele Aussagen vor diesem Hintergrund einer sachgemäßen Interpretation erst zugänglich. Allerdings ist zu bedenken, daß das rabbinische Judentum nur eine unter mehreren Formen des damaligen hellenistischen Judentums darstellt und das frühe Christentum als jüdische Glaubensform anderen Zweigen des Judentums wie den apokalyptisch-eschatologisch geprägten Strömungen nähersteht. Darin liegt eine Grenze der Aussagekraft rabbinischer Traditionen.

Im Verständnis des Alten Testaments ist die jüdische Auffassung der Schrift als Tora ein wesentliches Korrektiv der Gleichsetzung des »Gesetzes« im Alten Testament mit dem dogmatischen Begriff »Gesetz« im lutherischen Gegenüber von Gesetz und Evangelium. Hier ist ein Gespräch fortzuführen, das für die Grundlegung der Ethik in Judentum und Christentum von zentraler Bedeutung sein kann. Ob aber die Tora als ausschlaggebendes Kriterium für die christliche Wertung des Alten Testaments in Frage kommt, ist zu bezweifeln. Von der reformatorischen Erkenntnis der

B.S. Childs, *Introduction into the Old Testament as Scripture*, 1979; ders., *The New Testament as Canon*, 1984.

Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben her kann das menschliche Handeln nach Gottes Geboten nicht den gleichen Stellenwert wie im jüdischen Glauben beanspruchen. Eine zu starke Anlehnung an das Judentum kann hier die immer aktuelle Gefahr einer Ethisierung des Christentums verstärken. Umgekehrt müssen Christen sich mit der Anfrage des Judentums auseinandersetzen, ob die nach christlichem Glauben in Jesus Christus angebrochene neue Schöpfung nicht die Welt in handgreiflicher und sichtbarer Weise hätte verändern müssen.

Auch ist die Preisgabe der Bezeichnung »Altes Testament« zugunsten von »Hebräische Bibel« nicht zu empfehlen: historisch, weil die Septuaginta und die von ihr abgeleiteten Kanonformen (Vulgata, in der Anordnung auch die Lutherbibel) und nicht der masoretische Kanon von jeher die Bibel des Christentums gewesen sind; theologisch, weil der Begriff »Altes Testament« die enge Zusammengehörigkeit beider Teile der Schrift nach christlichem Glauben bezeugt (während der Begriff »Hebräische Bibel« in den USA von jüdischer Seite gerade zur Abwehr dieses Anspruches geprägt wurde).

Unter der Voraussetzung, daß keiner dem anderen die Erwählung abspricht, die Gottes unergründbare Gnade Israel und der Kirche aus Juden und Heiden gewährt, kann zwischen beiden Glaubensgemeinschaften ein Gespräch über die gemeinsame »Bibel« geführt werden. Das Gespräch wird dann fruchtbar sein, wenn beide Seiten sich ihrer je eigenen Identität bewußt bleiben.

IV Literaturhinweise (in Auswahl)

Arbeitsbuch Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Rolf Rendtorff, 1979 (enthält weitere Literaturhinweise).

A.H. Baumann / U. Schwemer (Hg.), Predigen in Israels Gegenwart. Predigtmeditationen im Horizont des christlich-jüdischen Ge-

- sprächs, hg. im Auftrag der Studienkommission »Kirche und Judentum« der EKD, bisher 3 Bände, 1986, 1988, 1990.
- S. Bergler, Talmud für Anfänger, Schalom-Bücher, Band 1, 1991.
- E. Brocke / G. Bauer, Nicht im Himmel – nicht überm Meer. Jüdisch-christliche Dialoge zur Bibel, 1985.
- E. Brocke / J. Seim (Hg.), Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, 1986, 113-119.
- Christen und Juden. Eine Studie des Rates der EKD, 1975.
- Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der EKD, 1991.
- F. Dexinger, Grundzüge jüdischer Schriftauslegung, in: Handbuch der Bibelarbeit, hg. v. W. Langer, 1987, 168-173.
- Jüdisch-christliches Bibelgespräch, EvTheol 51, 1991, Heft 5.
- D. Flusser, Jesus. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,rororo bildmonographien, 1968.
- D. Flusser, Entdeckungen im Neuen Testament, hg. v. M. Majer, Band 1: Jesusworte und ihre Überlieferung, 1992².
- R. Gradwohl, Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen, 4 Bände, 1986-1989.
- M.L. Henry, Der jüdische Bruder und seine Hebräische Bibel. Anfragen an den christlichen Leser des Alten Testaments, 1988.
- G. Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur, Band I und II, 1963⁴.
- B. Klappert / H. Starck (Hg.), Umkehr und Erneuerung, 1980.
- H. Kremers (Hg.), Juden und Christen lesen dieselbe Bibel, 1973.
- P. Lapide, Mit einem Juden die Bibel lesen, 1982.
- P. von der Osten-Sacken, Anstöße aus der Schrift. Arbeiten für Pfarrer und Gemeinden, 1981.
- P. von der Osten-Sacken, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, 1982.
- Zeitschrift »Kirche und Israel«, ab Jahrgang 1, 1986; »Kirche und Israel« ist die einzige theologische Zeitschrift, die sich thematisch mit dem christlich-jüdischen Dialog und Fragen des gemeinsamen Bibelverständnisses befaßt.

Narrative Bibelauslegung

I Allgemeine Charakteristik

Erzählt wurde bei der Weitergabe des biblischen Zeugnisses schon immer: in der Familie, im Gottesdienst, im Religionsunterricht, im Kindergottesdienst, in der Jugendarbeit und unter Erwachsenen. Auch die Forderung nach erzählender Predigt wurde immer wieder erhoben. Das bestätigt nicht zuletzt schon Martin Luthers alte Predigterfahrung: »Wenn man vom Artikel der Rechtfertigung predigt, so schläft das Volk und hustet; wenn man aber anfängt Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und hört fleißig zu.«¹

In den zurückliegenden Jahren kamen die Anstöße zum Erzählen jedoch nicht nur aus dieser alltäglichen Erfahrung. Praktisch-theologische Überlegungen begleiteten zunehmend die Versuche erzählender Predigten und Kasualreden. Narrative Exegesen, wie sie Walter J. Hollenweger auf Deutschen Evangelischen Kirchentagen vorgetragen hat, fanden nicht nur Nachahmer, sondern auch Eingang in homiletische und katechetische Reflexionen.

Die Verwendung »narrativer Exegese« im Bereich der praktischen Theologie ist jedoch erst die Spätfolge einer Entwicklung, die als Neueinsatz in der wissenschaftlichen Theoriebildung über Methoden des Bibelverständnisses

1 WATR Nr. 2408 b (Tischreden), zitiert nach H.D. Knigge, Erzählend predigen?, in: Erzählende Predigten, 1976, 9f.

schon seit längerer Zeit reflektiert worden ist. Sie hat unterschiedliche Wurzeln: im französischen Strukturalismus, in der modernen Erzähltheorie und in hermeneutischen Überlegungen über das Verhältnis von Text und Leser. Insbesondere in den USA hat sich daraus eine bis heute anhaltende lebhaftige Diskussion in der Bibelwissenschaft entwickelt. Es geht um die Frage, inwieweit die Auslegung biblischer Texte als Erzählungen für das Verständnis ihrer Intentionen hilfreich sein kann. Dabei geht es um mehr als die schon alte Erkenntnis, daß zahlreiche alt- und neutestamentliche Texte die Form von Erzählungen aufweisen. Vielmehr wird das Paradigma »Erzählung« mit seinen formalen und inhaltlichen Gestaltungsmöglichkeiten als ein wesentliches Moment für das Verständnis biblischer Texte überhaupt angesehen. Als der nach dem Urteil ihrer Vertreter angemessenste Zugang zur Bibel gewinnt die literaturwissenschaftliche Betrachtung neben der historisch-kritischen, teilweise aber auch verstanden als ihre Ablösung, zunehmendes Gewicht.

Wenn die Bibel mit den Mitteln der modernen Literaturwissenschaft als Text gelesen wird, bekommen die zahlreichen kompositionellen Hinweise, die ein Text enthält, wie Stichwortverbindungen, syntaktische und poetologische Strukturen, verdeckte Anspielungen, Ironie und Hinter-sinn, eine Schlüsselfunktion für ein tiefergehendes Verständnis ihrer Intentionen. Die zergliedernde Methode der traditionellen historisch-analytischen Exegese bleibt demgegenüber als zu vordergründig zurück. Betont wird aber auch die Funktion der eine Einzelerzählung übergreifenden Zusammenhänge. Die Tätigkeit der Redaktoren, die aus den von ihnen verarbeiteten Texten mit den Mitteln der genannten verbindenden literarischen Bezüge übergreifende Textzusammenhänge schufen, erhält eine wichtige Bedeutung. Denn die Redaktoren schufen die größeren Einheiten und ganze biblische Bücher, deren Gesamt-sinn erst richtig verstanden werden kann, wenn man ihre

Arbeitsweise und die von ihnen eingesetzten sprachlichen Mittel verstehen gelernt hat.

Von daher ergibt sich auch eine Verbindung zu den theologischen Aspekten eines Gesamtverständnisses der Bibel als Heiliger Schrift: Der sogenannte »kanonische Zugang« zur Bibel (B.S. Childs) will auf dem erläuterten Wege die Dimension des Kanons wiedergewinnen, die im altprotestantischen Bibelverständnis dogmatisch begründet, seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese jedoch verlorengegangen war, weil deren analytische Vorgehensweise den Gesamttext der Bibel in seine Einzelbestandteile aufgelöst hatte. Der fundamentalistische Ansatz, der eine solche Einheit einfach postuliert, wird von den Vertretern dieser Richtung ausdrücklich abgelehnt. Indem sie der Arbeit der Redaktoren eine zentrale Bedeutung zuschreiben und damit den Endtext, wie er uns vorliegt, als für das Bibelverständnis entscheidend ansehen, relativieren sie die Bedeutung aller Vorstufen, die mit traditionellen analytischen Mitteln gewonnen werden können. Daß solche Vorstufen existieren und ihre Analyse von Wert sein kann, leugnen sie jedoch nicht. So wollen sie die historisch-kritische Exegese nicht ersetzen, sondern durch einen neuen Zugang ergänzen.²

Im deutschsprachigen Raum haben Harald Weinrich und Johann Baptist Metz in zwei programmatischen Aufsätzen auf die Bedeutung des Narrativen für die Theologie als ganze hingewiesen und zu einer »Narrativen Theologie« ange-regt. In Anlehnung und Abgrenzung griffen andere in den 70er Jahren ihre Gedanken auf. Bernd Wacker hat in einem gleichnamigen Büchlein »Narrative Theologie?« die verschiedenen Anstöße charakterisiert, zueinander in Beziehung gesetzt und knapp diskutiert.

Kernpunkt aller Überlegungen, die dem narrativen Element neuen Raum verschaffen wollen, ist die hermeneuti-

2 Vgl. oben S. 116, Anm. 27.

sche Frage einer sachgerechten Vermittlung von biblischer Tradition und heutiger menschlicher Existenz. Auf dem Weg zur Lösung dieses grundlegenden Problems spielen in den vorliegenden Überlegungen zu einer narrativen Theologie, d.h. einer erzählenden Weitergabe des biblischen Zeugnisses, zwei Faktoren eine entscheidende Rolle: der breite Strom narrativer Überlieferung in der Bibel selbst sowie die Erkenntnis, daß der Mensch sich immer »in Geschichten verstrickt« erlebt und so geradezu definiert werden kann (E. Schapp).

Wird beides ernst genommen, so liegt die These nahe, daß diese Art biblische Überlieferung mehr ist als eine scheinbar beliebige Methode der Vermittlung von Glaubenserfahrung und -tradition. Sie muß eine grundlegende Bedeutung haben: Sie weist auf eine Grundform biblischer Verkündigung hin, in der darum in Geschichten von Gott erzählt wird, weil Gott durch Geschehen redet und Geschichte wirkt (K.P. Hertzsch).

So erzählt im Alten Testament Israel selbst seine Geschichte mit Gott vom Auszug über die Wüstenwanderung bis ins verheißene Land. Im Neuen Testament berichten die Evangelisten von Jesus. Er selbst tritt uns als »erzählter Erzähler« (H. Weinrich) entgegen. Seine eigene Erzählkunst wird insbesondere an seinen Gleichnissen als einer »unüberbietbaren Erzählform« deutlich. Jesu Leiden und Sterben, ja selbst die unerhörte Erfahrung seiner Auferweckung werden in Geschichten erzählt.

Die Jünger erscheinen als Zuhörer von Erzählungen und erzählen ihrerseits das Gehörte nach und ihr Erleben mit Jesus weiter – mündlich oder schriftlich. So war die christliche Gemeinde von Anfang an vornehmlich eine Erzählgemeinschaft.

Diesen Tatbestand wieder neu ernst zu nehmen und dem heutigen Menschen einen ursprünglichen Zugang zur biblischen Überlieferung neu zu eröffnen ist das An-

liegen einer narrativen Bibelauslegung und der Ansätze zu einer narrativen Theologie.

In ihren Geschichten kommt die Bibel dem Menschen in seinen Geschichten entgegen. Sie ermöglicht es ihm, sich mit seiner Geschichte in ihren Erzählungen wiederzufinden. Sie gestattet es ihm, sich in eine erzählte Situation, ohne jede besondere Vermittlung, hineinzusetzen, sich im Reden und Handeln, in Freud und Leid einzelner Personen oder Personengruppen wiederzuerkennen. Biblische Erzählungen laden auf diesem Wege – sei es, daß man sie liest, sei es, daß sie einem erzählt werden – zur Identifikation ein und zielen mit alledem auf die (Selbst-)erkenntnis: Meine Sache wird verhandelt, ich bin gemeint, und Gott hat's geredet.

Zugleich werden wir angeregt, auch unsere eigene Geschichte mit Gott – wie die biblischen Mütter und Väter – weiterzuerzählen und miteinander auszutauschen, was Gott auch heute an uns Menschen tut, wie er auch heute Geschichte wirkt und nicht nur im biblischen Damals Zukunft eröffnet hat.

Solches Entgegenkommen der biblischen Überlieferung zum heutigen Menschen hatte die historisch-kritische Bibelforschung nicht sonderlich gefördert. Eher hatte sie den Abstand biblischer Texte zu unserer heutigen Lebenswelt verdeutlicht und dadurch den »garstigen breiten Graben« zwischen damals und heute zunächst vertieft. Nach- und Weitererzählen des biblischen Zeugnisses lag nicht in ihrem Interesse. H. Weinrich und J.B. Metz haben deshalb die Meinung vertreten, daß durch die historische Methode der – in der Wahrheitsfrage – letztlich positivistische Ansatz der modernen Geschichtswissenschaft zum bestimmenden Element der Bibelauslegung geworden sei.

Der darin liegende »Sündenfall« begann für sie allerdings nicht erst in der Neuzeit. Sie meinen, daß das Christentum bereits bei der Berührung mit der hellenistischen Welt der Versuchung erlegen sei, seine »narrative Tiefenstruktur«

aufzugeben und aus einer Erzählgemeinschaft zur vorwiegend wissenschaftsorientierten Argumentationsgemeinschaft zu werden.

Andere – vor allem praktische Theologen – haben deshalb im Zusammenhalten von biblischer Überlieferung und heutigem menschlichen Bedürfnis die wachsende Notwendigkeit narrativer Formen der Verkündigung betont, ohne die argumentativen aufgeben zu wollen.

So hat K.P. Hertzsch in einem Plädoyer für das Erzählen darauf aufmerksam gemacht, daß immer weniger Menschen in Zukunft mit den Inhalten und Sprachformen des christlichen Glaubens vertraut sein werden. Er hat daraus die Schlußfolgerung gezogen, daß die Kirchen dieser Herausforderung nur dann gerecht werden können, wenn in ihr anschaulich und hintergründig, lebendig und gut überlegt erzählt wird.

Im Vergleich zu narrativ geprägten christlichen Gemeinschaften in anderen Kontinenten sieht W.J. Hollenweger das traditionelle abendländisch-theologische Denken vor immer größeren Vermittlungsproblemen. Deshalb will er sein Bemühen insbesondere im Kontext eines notwendigen ökumenischen, ja interkulturellen Dialogs verstanden wissen.

Die historisch-kritische Bibelforschung ist für beide in diesem Zusammenhang aber nach wie vor ein sinnvoller und notwendiger Begleiter. In ihren Entwürfen geht denn auch eine mit allen Regeln dieser Auslegungsmethode betriebene Exegese voraus und begleitet die konkrete Ausformung.

II Beispiele

An zwei Beispielen soll diese erzählende Weitergabe des Glaubens nun verdeutlicht werden.

1. Das erste stammt von K. P. Hertzsch. Am Ende eines Vortrags unter dem Thema »Dein Reich komme, worauf wartet die christliche Gemeinde?«³ sagt Hertzsch:

»Wir sind unterwegs, und das Reich Gottes geht mit uns. Es hat uns auf den Weg gebracht, und es erwartet uns schon, und so, wie es den Jüngern von Emmaus gegangen ist und wie sie es uns erzählt haben, geht es uns auch.«

Was dann folgt, ist seine in poetische Form gebrachte narrative Weitergabe der Emmausgeschichte:

»Wir wußten es nicht: es war Ostertag.
Wir waren unterwegs bei schrägem Sonnenlicht,
da uns der Tempelberg schon längst im Rücken lag
und noch von Emmaus kein Dach in Sicht.

Sahn das Land an uns vorübergleiten,
während wir hindurchgewandert sind.
Menschen. Viele Orte. Jahreszeiten.
Vogelflug in unerreichten Weiten.
Hin und wieder schon der Abendwind.

Neben unsern Schritten – seine Schritte,
da er plötzlich sich zu uns gesellt.
Im finstern Tal ging er in unsrer Mitte.
In unserm Zwiegespräch war er der Dritte.
Und er erklärte durch sein Wort die Welt.

Er zog mit uns in wechselnden Gestalten,
uns sehr vertraut – uns völlig unbekannt.
Zuweilen konnten wir sein Bild behalten,
im Neugewordnen sahen wir den Alten,
und seltsam hat in uns das Herz gebrannt.

Nun, da der Tag sich neigt und wir die Tür aufklinken,
brennt schon die Lampe, ist der Tisch gedeckt,

3 K.P. Hertzsch, abgedruckt im Votum des Theologischen Ausschusses der EKU »Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde«, 1986, 209f.

und Brot zu essen, Wein ist da zu trinken.
Es ist wie Aufgang mitten im Versinken.
Und nun am Abend werden wir geweckt.

Der dort am Tische sitzt und uns das Brot gebrochen
und der mit uns im Wechselwort gesprochen,
der Herr, mit dem wir redeten und handelten –
der dort so vielgestaltig uns begegnet,
er blieb sich immer gleich. Doch wir sind die Verwandelten.
Noch am Abend brechen wir auf.*

An Hertzschs Erzählung erkennt man beispielhaft die Grundzüge narrativer Bibelauslegung. Er führt Hörerinnen und Hörer durch einige Sätze an die Erzählung heran. »Wir sind unterwegs, und wie es den Jüngern ergangen ist, so« – sagt er – »geht es uns auch.« Er orientiert sich streng am Text. Sein (Nach-)Erzählen hat dennoch eine Weite, die es uns ermöglicht, uns mit den Stationen unseres Lebens wiederzuentdecken. Die Botschaft ist klar, sie entspricht bis in die Nuancen hinein dem biblischen Vorbild und regt zugleich zu weiterem Nachdenken und zum Aufbruch in der Weggenossenschaft des Auferstandenen an.

2. Das zweite Beispiel ist eine der sogenannten narrativen Exegesen, die W.J. Hollenweger seit Jahren auf Kirchentagen und andernorts vorzutragen pflegt.⁴ Wie schon erwähnt, setzt auch Hollenweger eine schulmäßige historisch-kritische Exegese voraus. Erst wenn ein biblischer Text in seinen sozialen, kulturellen und theologischen Bezügen ausgelotet ist, beginnt die Umsetzung. Der nachfolgende Auszug einer solchen Bibelarbeit aus 1Kor 12-14 ist ein beredtes Beispiel für Hollenwegers Art, biblische Texte narrativ auszulegen.

4 W.J. Hollenweger, auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1977 vorgetragen und 1978 unter dem Titel »Konflikt in Korinth«, Kaiser-Traktate 3, veröffentlicht. Daraus wird im folgenden zitiert.

»Held« seiner Rahmenerzählung, in die der paulinische Text umgesetzt wird, ist ein Schreibsklave der korinthischen Handels- und Gewerbebank. Obgleich er noch kein Christ ist, nimmt er an den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde teil. Von einem dieser Besuche erzählt er:

»Die Austeilung von Brot und Wein folgte der Ordnung der vorhergehenden Sonntage. Nur als Erastus, der Vorsteher des korinthischen Bauamtes, nach vorn schritt und die beiden Fackelträger sich an seine Seite stellten, um die Pergamentrolle zu erleuchten, aus der er zu lesen beabsichtigte, meldete sich – wie könnte es anders sein? – die rote Chloé und protestierte. »Brüder und Schwestern«, sagte sie, »wie könnt ihr so mir nichts, dir nichts zur Tagesordnung übergehen und die gottesdienstlichen Verordnungen unseres hochverehrten Paulus lesen, nach all dem, was sich in dieser Woche in unserer Stadt zugetragen hat? Wißt ihr denn nicht, daß Jason, den wir letzten Sonntag auf den Namen Jesu getauft haben, der mit uns zusammen zu einem Leibe getauft worden ist, wie Paulus sagt, daß dieser Jason im Gefängnis sitzt? Sagt Paulus nicht, leidet ein Glied, so leiden alle Glieder? Und Jason leidet. Leiden wir mit ihm? Und wißt ihr nicht, daß er – unschuldigerweise – des Aufruhrs angeklagt worden ist? Es dürfte den hier anwesenden Brüdern und Herren von der Stadtverwaltung« – und sie schaute zu Gajus und Erastus, streifte aber auch meinen Freund Tertius mit einem kurzen Blick – »klar sein, daß auf diese Anklage, wenn sie aufrechterhalten bleibt, die Todesstrafe steht, die Todesstrafe durch Kreuzigung. Vor zwei Wochen hat Tertius aus dem Brief des Paulus gelesen: »Aber Gott hat den Leib so zusammengefügt, daß er dem im Nachteil befindlichen Glied desto größere Ehre gab, damit keine Spaltung im Leibe wäre, sondern die Glieder die gleiche Sorge füreinander tragen sollten.« Jason ist im Nachteil, um es milde auszudrücken. Wie ist unsere Sorge für ihn?« Einige der Sklaven und Hafenarbeiter, die wieder wie am vorhergehenden Sonntag auf der linken Seite des Villenhofes sich um die rote Chloé versammelt hatten, waren vom Boden aufgestanden. Erastus hielt die Hand auf, als wollte er etwas sagen, aber Gajus nahm das Wort und sagte etwas spitz: »Schwester Chloé, Paulus

will nicht, daß die Frauen in der Bürgergemeinde der Christen das Wort führen.

›Das hast du erfunden, Bruder Gajus,‹ begehrte Chloé auf. ›Nein,‹ antwortete Erastus, ›hier steht es: Die Frauen sollen schweigen in der Bürgerversammlung der Christen. Es wird ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wollen sie aber etwas lernen, so sollen sie zu Hause die eigenen Männer fragen; denn es ist für ein Frau schimpflich, in einer Gemeindeversammlung zu reden.‹

Chloé schwieg, dann aber faßte sie sich und sagte: ›Das würde dir so passen. Du willst wieder die alte jüdische Ordnung einführen bei uns. Die gilt aber in Christus nicht. Und welchen Mann soll ich zu Hause fragen?‹ Einige lachten, denn jedermann wußte, daß sie keinen Mann hatte. ›Überhaupt,‹ fuhr sie fort, ›kann ich die Stelle sehen?‹ Chloé kam zum Tisch und ließ sich die Stelle zeigen. ›Das ist aber eine andere Handschrift,‹ sagte sie. ›Zudem stehen die Sätze auf einem besonderen Stück Pergament, das hier eingeklebt wurde. Ich kann nicht glauben, daß diese Sätze von Paulus sind. Sie stehen im Widerspruch zu allem, was er sonst schreibt. Sind wir Frauen denn nicht mit dem Heiligen Geist erfüllt wie ihr Männer?‹

Die Sklaven und Sklavinnen auf der linken Seite des Innenhofes der Villa riefen in wildem Tumult: ›Preis dem Herrn! Ja, Amen!‹. Nur Phöbe aus Kenchräa hielt sich still. ›Und,‹ fuhr Chloé fort, ›hat Paulus nicht gesagt, wenn Frauen prophezeien, sollen sie ihr Haar mit einem Schleier bedecken? Darum habe ich mir ja extra diesen roten Schleier gekauft. Aber,‹ setzte sie mit leiser Stimme hinzu, ›ich würde ja gerne schweigen, wenn einer von euch sich der verurteilten Sklaven annehmen würde. Habt ihr denn vergessen, was passierte voriges Jahr? Unter den Gekreuzigten, die am Hafendamm aufgehängt wurden, befand sich auch ein Christ, weil die Rädelsführer des Aufbruches alle Schuld von sich wiesen und im Zuge der allgemeinen Christenverachtung die Verantwortung auf ihn abschaufeln konnten« (aaO, s. Anm. 4, 35-37).

Unter dem Eindruck von Chloés Rede beschließt die Versammlung im folgenden, eine Delegation zum römischen Prokonsul zu schicken, um gegen die Verurteilung von Christen zu protestieren. So wird der Schreibsklave Zeuge

politischer Willensbildung einer christlichen Gemeinde. Er erlebt den selbstbewußten kritischen Umgang mit den Äußerungen eines Apostels und die Gleichberechtigung aller Gemeindemitglieder einschließlich der Sklaven und Frauen. Er fühlt sich nicht zuletzt von den Gesängen und Gebeten angesprochen und spürt den himmlischen Frieden, den sie vermitteln.

Am Ende seines Besuches steht der Schreibsklave vor der entscheidenden Frage seines Lebens:

»Wenn ich nur wüßte, was ich tun soll. Gibt es überzeugende Gründe, Christ zu werden, oder braucht es am Ende gar keinen Grund, um Christ zu werden?« (aaO, 45).

Diese Frage stellt er natürlich nicht nur sich selbst. Denn als Leser oder Hörer jener Begebenheit sind wir ungenannt längst mit eingebunden. Auch wir haben etwas von der Lebendigkeit eines urchristlichen Gottesdienstes in der antiken Hafen- und Handelsstadt Korinth gespürt. Auch wir haben erlebt, wie sogar Sklaven die Erfahrung machen konnten, daß sie in dieser »Bürgerversammlung Gottes« mit ihrer ganzen Existenz ernst und angenommen wurden. Wir hatten die Möglichkeit, ein spannendes Gespräch mit unterschiedlichen Standpunkten zu verfolgen, und konnten uns, wenn wir wollten, mit einzelnen Personen und ihrer Meinung ganz oder auch nur teilweise identifizieren. Ohne direkt angesprochen worden zu sein, wurden wir doch angesprochen und vor entscheidende Fragen unseres Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses gestellt.

So jedenfalls möchte es der Autor dieser »narrativen Exegese«. Dazu hat er den gewählten paulinischen Text in einer Rahmenerzählung aufgeschlüsselt. Was bei anderen Auslegungen durch die rückerschlossene Schilderung der historischen Zusammenhänge meist einleitend dargestellt wird, erfolgt bei Hollenweger durch das Spektrum der auftretenden dramatischen Personen. Auf diesem Wege transportiert er sehr plastisch Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese – den womöglich nicht von Paulus stam-

menden Satz »Die Frauen sollen schweigen in der Gemeindeversammlung« (1Kor 14,34) –, aber auch weitere soziale, kulturelle und theologische Zusammenhänge. Zugleich regt er dazu an, über den eigenen Standort nachzudenken, ohne sich gleich festlegen zu müssen. In der Form einer dramatischen Auseinandersetzung erörtert er Standpunkte, bietet er Interpretationsmöglichkeiten an. Auf Akzentsetzungen wird dennoch nicht verzichtet. Sie werden jedoch nicht zusammenfassend und direkt aus- oder zugesprochen.

Diese Art der Auslegung fordert in guter Weise zur Kommunikation mit dem Text und zum Gespräch untereinander heraus.

III Würdigung und Kritik

Ohne Zweifel hat die Vielfalt der Versuche, das narrative Element für die Weitergabe des Glaubens wieder stärker zu gebrauchen, das praktisch- und systematisch-theologische Denken zu neuer Reflexion angeregt. Daß dieses Element bibelgemäß ist, den heutigen Menschen in mancher Hinsicht entgegenkommt sowie im ökumenisch-interkulturellen Dialog hilfreich sein kann, ist neu bedacht worden. Radikale Thesen, wie die von H. Weinrich und J.B. Metz, wurden zwar diskutiert, haben jedoch für die praktische Arbeit sowie für die Theologie als ganze nicht die beabsichtigte Wirkung gehabt. Dennoch haben sie mit ihren Hinweisen auf die Gefahr vorwiegend argumentativ-theoretisierenden Umgangs mit der Bibel dem Erzählen neuen Raum verschafft. Ihr Entgegensetzen von Erzähl- und Argumentationsgemeinschaft und die damit verbundene These, der christliche Glaube könne nur in erzählender Form seinem Wesen entsprechend vermittelt werden, hat den biblischen Befund jedoch nicht so ausschließlich hinter sich, wie vorgegeben wird. In der Bibel finden sich viel-

mehr erzählende und argumentative Zeugnisse nebeneinander. Im Neuen Testament z.B. stehen neben den Evangelien die paulinischen Briefe. Auch wenn lehrhafte biblische Zeugnisse erzählend dargestellt werden können, gehören Erzählen und Argumentieren bei der Weitergabe des Glaubens zusammen.

Je ernster man ihr Anliegen für die praktische Arbeit nimmt, je eher man sich auf das narrative Element in der Weitergabe des Glaubens einläßt, um so nötiger ist die Frage nach den Maßstäben. Sie muß in zwei Richtungen gestellt werden: Die eine Fragerichtung gilt dem Text und seiner Botschaft sowie deren Zuordnung zur Mitte der Schrift, die mit dem Christusereignis gegeben ist. Die andere gilt den Hörerinnen und Hörern.

1. Die Erzählung muß die Botschaft des Textes in ihrer Zuordnung zum Christusereignis klar zutage treten lassen. Ihr hat auch die beim Erzähler freigesetzte Phantasie zu dienen. Deshalb erfordern narrative Formen der Verkündigung bei aller Freude am Erzählen eine gehörige Portion Selbstdisziplin. Aus dem gleichen Grunde muß aller narrativen Verkündigung eine »mit allen Regeln dieser Kunst« betriebene historisch-kritische Exegese vorausgehen und die konkrete Ausformung begleiten. So können Erzählerinnen und Erzähler sich und andere zugleich vor allzu schneller Identifikation oder Selbstbestätigung durch das Eintragen ihrer Erfahrungen bewahren und der Botschaft, die von »außen« kommt, eher gerecht werden.

2. Wichtig erscheint es zum anderen, Gemeindeglieder nicht einfach mit einer solchen »narrativen Exegese« zu überfallen, sondern behutsam in sie einzuführen. Das eröffnet den Gemeindegliedern die Möglichkeit, sich einzufinden und einzustellen, sich sachgemäß in der Erzählung wiederzufinden und sich mit ihr zu identifizieren.

Unter diesen Voraussetzungen kann narrative Bibelauslegung ihren besonderen Beitrag für die Weitergabe des Glaubens leisten. Sie kann:

- Möglichkeiten eröffnen, sich mit seinen Erfahrungen in Erfahrungen anderer wiederzufinden oder mit Erfahrungen konfrontiert zu sehen, die andere Menschen mit Gott gemacht haben
- notwendige historische Zusammenhänge aufschließen, ohne Hörerinnen und Hörer zu langweilen
- im Verhalten (biblischer) Personen Muster möglichen Verhaltens bereitstellen, die zu eigenem Handeln herausfordern, ohne durch Appelle zwingend festzulegen
- die Kirche als Gemeinschaft erfahrbar machen, in der Menschen einander erzählen, was ihnen von Gott erzählt worden ist und wie sie davon in ihrem Leben bis heute betroffen wurden
- Menschen zu eigenem Erzählen ihres Glaubens ermutigen.

Gefahren narrativer Bibelauslegung liegen vor allem in der Person der Erzählenden. Sie müssen sich immer wieder bewußtmachen, daß ihr Erzählen nicht einen Wert in sich darstellt, sondern Vehikel der biblischen Botschaft sein und bleiben muß.

Ihre Grenzen hat die narrative Weitergabe des Glaubens dort, wo der biblische Text oder die Verkündigungssituation eine eindeutige Stellungnahme, argumentative Auseinandersetzung oder persönlichen Zuspruch erfordern.

IV Literaturhinweise (in Auswahl)

K.P.Hertzsch, Plädoyer für das Erzählen, Wege zum Menschen 39, 1987, 202-206.

W.J. Hollenweger, Konflikt in Korinth, Kaiser-Traktate 3, 1978.

W.J. Hollenweger, Erfahrungen in der Leibhaftigkeit – Interkulturelle Theologie 1, 1979. Ein Arbeitsbuch für den Zugang zu einer interkulturellen Theologie, in die der Autor seine »narrative Exegese« einzubringen versucht.

K. Meyer zu Uptrup, Gestalthomiletik – wie wir heute predigen

können, 1986, insbesondere das Werkstattheft mit einem großen Kapitel über die »Erzählende Predigt« mit einigen Beispielen.

P. Luumi, Möglichkeiten und Grenzen des Erzählens, Wege zum Menschen 42, 1990, 284-293, im Anschluß an Hertzsch mit besonderer Ausrichtung auf den Religionsunterricht.

G. Theißen, Der Schatten des Galiläers, 1986, 1991¹⁰. In narrativer Form wird ein Bild von Jesus und seiner Zeit entworfen, das sowohl den Stand der Forschung als auch den heutigen Menschen im Blick hat.

H. Weinrich, Narrative Theologie, und J.B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, Concilium 9, 1973, 329-340.

Bibelgebrauch in ökumenischen Dokumenten

I Allgemeine Charakteristik

In maßgeblichen ökumenischen Dokumenten wird die Bibel in reichem Maße zitiert. Das liegt nahe, denn: »Alle Kirchen finden das (fundamentale) Kriterium ihres Glaubensverständnisses in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments als dem Zeugnis von der apostolischen Verkündigung, die Ursprung und Norm der Kirche und ihrer Lehre ist.«¹ Die »Basisformel« des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1961 nennt als Grundlage der Gemeinschaft ausdrücklich auch die Bibel: »Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.«² Das Zweite Vatikanische Konzil sagt in der Dogmatischen Konstitution »Dei Verbum«, »daß alle kirchliche Verkündigung sich aus der Schrift nähren und von ihr leiten lassen« müsse (DV 21) und »daß das Studium der Heiligen Schrift die Seele der ganzen Theologie« sei (DV 24).³ Dem faktischen Schriftgebrauch in ökumenischen Dokumenten kommt deshalb im Blick auf

1 Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, hg. im Auftrag des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen von K. Lehmann und W. Pannenberg, I, 1986, 29.

2 F. Lüpsen, Neu-Delhi-Dokumente, 1961, 475.

3 Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I, aaO.

die Beurteilung theologischer Sachfragen eine fundamentale Bedeutung zu. Einen ähnlichen Schriftgebrauch findet man nicht selten auch sonst in kirchlichen Verlautbarungen.

Im folgenden werden zwei ökumenische Dokumente auf ihren Schriftgebrauch hin überprüft. In beiden Fällen handelt es sich um Dokumente mit einem hohen Grad von Akzeptanz bei den beteiligten Kirchen. Der erste Text sind die Konvergenzerklärungen der Kommission des Ökumenischen Rates für Glauben und Kirchenverfassung zu Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982). In diesem Text geht es vor allem um dogmatische Lehrverfahren. Der zweite Text ist das von der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel am 20. Mai 1989 verabschiedete Dokument »Frieden in Gerechtigkeit«. Dieser Text formuliert, welchen Beitrag Christen und Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung leisten können. Die Aussagen sind infolgedessen überwiegend ethisch orientiert.

Die Konvergenzerklärungen nehmen an vielen Stellen Bezug auf die Bibel. Insgesamt (im Haupttext und Kommentar) geschieht es 88mal (Taufe: 37mal, Eucharistie: 19mal, Amt: 32mal). In der von der Kommission autorisierten Vorstudie (Accra 1974) hatte es solche Bezugnahme nur 26mal und fast ausschließlich in der Erklärung zum Amt gegeben (Taufe: 3mal, Eucharistie: 1mal, Amt: 22mal). Im weiteren Beratungsprozeß hielten es viele Stellungnahmen für wünschenswert, die Texte wesentlich stärker und durchgehend auf die Bibel zu beziehen. Warum das zunächst – in der Accra-Studie – eigentlich nur bei dem Text über das Amt erfolgte, läßt sich mit dem Schwierigkeitsgrad des in der Tradition der reformatorischen Kirchen besonders kontroversen Themas erklären. Jedenfalls wurden die herangezogenen Bibelstellen mehr als verdreifacht. Die stärkeren biblischen Bezugnahmen sind von reformatorischen Kirchen und Freikirchen begrüßt worden.

Untersucht man die Bezugnahmen auf die Bibel in den Konvergenzerklärungen genauer, zeigt sich folgendes Bild: In den Erklärungen zur Taufe und zur Eucharistie werden Bibelstellen vor allem dort genannt, wo es um die theologische Bedeutung der beiden Sakramente geht. In der Erklärung zum Amt – hier liegt ein anderer Aufbau zugrunde – häufen sich Bibelstellen dort, wo es um das ordinierte Amt und seine Formen geht. Dagegen wird die vorangestellte Berufung des ganzen Volkes Gottes mit nur einer Bibelstelle in Verbindung gebracht. Das sind Hinweise darauf, daß die Bibel immer dann herangezogen wird, wenn ein nicht allgemein akzeptierter theologischer Sachverhalt legitimiert werden soll. Das ist nicht so zu verstehen, daß aus der Exegese biblischer Stellen die theologische Argumentation entwickelt wird. Es ist vielmehr deutlich zu erkennen, daß die Bibelstellen die Funktion haben, einen Argumentationszusammenhang als apostolisch zu erweisen und ihm dadurch eine größere Zustimmung zu sichern. Alle Stellen sind den Dokumenten gleich wichtig. Sie werden nur durch den Text, den sie legitimieren, gewichtet.

Ein ganz ähnlicher Schriftgebrauch findet sich in dem Basler Dokument von 1989 »Frieden in Gerechtigkeit«. Dieses Dokument umfaßt sechs Kapitel:

1. Europäische Ökumenische Versammlung
2. Herausforderungen
3. Unser gemeinsamer Glaube
4. Sündenbekenntnis und Umkehr zu Gott (Metanoia)
5. Auf dem Weg zum Europa von morgen
6. Grundsätzliche Aussagen, praktische Verpflichtungen, Empfehlungen und Ausblicke auf die Zukunft

Auf die Bibel wird 56mal Bezug genommen, aber nur in dem dritten Kapitel, in dem die Elemente »unseres gemeinsamen Glaubens« beschrieben werden. Hier, wo es um grundsätzliche Aussagen geht, wird die Bibel herangezogen, nicht jedoch bei den konkreten Antworten auf aktuelle Herausforderungen. Die einzelne Bibelstelle wird in der

Regel im Wortlaut zitiert und häufig durch kurze Überleitungen mit anderen Bibelstellen argumentativ verknüpft. Wie bei den Konvergenzerklärungen, sind auch hier alle Stellen grundsätzlich von gleichem Gewicht. Sie werden nach systematisch-theologischen Vorentscheidungen zusammengestellt.

II Charakteristische Beispiele

1. In der Konvergenzerklärung zum Amt werden in dem wichtigen Abschnitt über die Bedeutung der Ordination 1Tim 4,14 und 2Tim 1,6 gleich zweimal zitiert. Während der Kommentar zu Ziffer 40 beide Stellen neben Apg 6,6; 8,17; 13,3 und 19,6 als Belege für die Handauflegung »in anscheinend parallelen Fällen« – also mehr wortstatistisch – in Anspruch nimmt, ist der Verweis in Ziffer 39 von grundsätzlicher Bedeutung:

»Indem sie einige ihrer Glieder im Namen Christi durch die Anrufung des Geistes und die Handauflegung zum Amt ordinierte (1Tim 4,14, 2Tim 1,6), sucht die Kirche die Sendung der Apostel weiterzuführen und deren Lehre treu zu bleiben. Der Akt der Ordination durch diejenigen, die für diesen Dienst ernannt worden sind, bestätigt die Bindung der Kirche an Jesus Christus und das apostolische Zeugnis und erinnert daran, daß es der auferstandene Herr ist, der der wahre Ordinator ist und der die Gabe verleiht. Indem sie ordiniert, sorgt die Kirche unter der Eingebung des Heiligen Geistes für treue Verkündigung des Evangeliums und schlichten Dienst im Namen Christi. Die Handauflegung ist das Zeichen der Gabe des Geistes. Sie macht sichtbar, daß das Amt in der in Christus verwirklichten Offenbarung eingesetzt wurde, und erinnert die Kirche daran, auf ihn als Quelle ihrer Beauftragung zu schauen . . .«

Auf den ersten Blick scheint die Berufung auf 1Tim 4,14 und 2Tim 1,6 zu überzeugen. Daß die Urkirche die Hand-

auflegung geübt hat, wird durch beide Stellen tatsächlich gestützt. Doch lassen sich beide Schriftbelege so verallgemeinern, daß hier »das« Zeugnis der apostolischen Kirche vorliegt? Das läßt sich schon für die beiden Timotheusbriefe nur mit Einschränkungen sagen: »Es geht dieser Kirche nicht um die Apostolizität im Sinne eines formalen Prinzips, sondern konkret um Paulus, ihren Apostel, in dessen Botschaft und Person das Apostolische für sie geschichtliche Gestalt gewonnen hatte.«⁴ Vor allem aber bleibt die Frage, ob das Zeugnis der Bibel mit diesen beiden Stellen schon erschöpft ist und ob nicht – gerade im Sinn der Pastoralbriefe – andere Belege aus den paulinischen Briefen ebenfalls berücksichtigt werden müßten. Nur Spättexte der geschichtlichen Entwicklung zu zitieren und damit ein bestimmtes Gemeindemodell zu verabsolutieren reicht für eine ökumenische Verständigung nicht aus.

2. Für den Schriftgebrauch des Dokumentes von Basel »Frieden in Gerechtigkeit« ist die Verknüpfung von fünf Bibelstellen in Ziffer 26 charakteristisch:

«Der endgültige Bund Gottes mit der Menschheit wurde in Jesus Christus eingesetzt, durch ihn wurde die Versöhnung der Menschheit mit ihrem Schöpfer vollbracht: »Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut« (Kol 1,19-20). In Christus, seiner Kreuzigung und Auferstehung, steht der gefallenen Menschheit der Weg offen, den Frieden mit Gott und untereinander zu empfangen (Joh 14,27), die göttliche Gerechtigkeit wiederzuerlangen (Mt 6,33) und schließlich mit der ganzen Schöpfung erlöst zu werden, wie der Apostel Paulus sagt: »Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden« (2Kor 5,17). An die ganze Schöpfung ist die Verheißung gerichtet, daß Gottes Schöpfertätigkeit

4 J. Roloff, Der Erste Brief an Timotheus, EKK Bd. 15, 1988, 269.

noch nicht beendet ist. Er übt seine Schöpfertätigkeit weiterhin überall auf der Welt aus, wie Jesus sagt: »Mein Vater ist noch immer am Werk, und auch ich bin am Werk« (Joh 5,17).«

In diesem Text mag dahingestellt bleiben, ob der Christushymnus des Kolosserbriefes sachgerecht herangezogen wird. Der Sinn des Hymnus ist es, »Christus zu preisen: Christus steht am Anfang der Schöpfung, und er steht auch am Anfang der Erlösung«. ⁵ Der Eindruck drängt sich auf, daß die Verfasser des Basler Dokuments eigentlich umgekehrt – von der Erlösung auf die Schöpfung hin – argumentieren wollen. Die beiden folgenden Evangelienstellen sind den johanneischen Abschiedsreden Jesu (Joh 14,27) und der matthäischen Bergpredigt entnommen (Mt 6,33). Daß in beiden Stellen von der »Menschheit« und der ganzen »Schöpfung« die Rede ist, ist schwer einsichtig zu machen. So liegt das Gewicht der Argumentation auf der bekannten Paulusstelle 2Kor 5,17. Dieser Text bringt in der Tat das in Frage kommende Stichwort »Schöpfung«. Doch die »neue Schöpfung« ist eine formelhafte Wendung und muß von der Taufe her verstanden werden. Sie ist »Kennzeichnung der engsten Beziehung zu Christus« ⁶ und Ausdruck der Zugehörigkeit zur endzeitlichen Gemeinde. Für die »Bewahrung der Schöpfung« im heutigen Sinn läßt sich die Paulusstelle nur unter Mißachtung exegetischer Grundsätze verwenden. Schließlich will Joh 5,17 – die letzte der zitierten Bibelstellen – kaum zum Ausdruck bringen, daß »Gottes Schöpfertätigkeit noch nicht beendet ist« (Basel), sondern »in welchem exklusiven Verhältnis der Vater zum Sohn steht«. ⁷

5 A. Lindemann, Der Kolosserbrief, Zürcher Bibelkommentare, 1983, 29.

6 J. Becker, Paulus: der Apostel der Völker, 1989, 112.

7 J. Becker, Das Evangelium des Johannes, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Bd. 4,1, 1979, 233.

III Würdigung und Kritik

Viele Christen gewinnen einen Zugang zur Bibel über einzelne Schriftworte. Der Taufspruch, der Konfirmationspruch oder der Trautext prägen nicht selten die religiöse Biographie eines Menschen. Die täglichen Losungen und Lehrtexte der Herrnhuter Brüdergemeine beeinflussen bis heute evangelische Spiritualität und Bibelfrömmigkeit. In Zeiten der Not haben sich Christen aller Konfessionen in Baracken, Gefängniszellen und Erdbunkern Bibelsprüche, die man auswendig kannte, zugeflüstert. Auch Bibelworte, die im Gottesdienst und in der Liturgie immer wiederkehren, dienen der persönlichen Vergewisserung und erleichtern den Zugang zur Bibel. Jahreslosung, Monats- und Wochensprüche sind Versuche, die Gemeindeglieder auf eine längere Zeit unter ein bestimmtes Bibelwort zu stellen und damit biblisch zu »verorten«. Die beiden vorgenannten ökumenischen Texte – Lima und Basel – gehen also mit Recht davon aus, daß (bekannte) Bibelstellen den Zugang zu einer systematisch-theologischen Argumentation erleichtern und verbreitern können.

Der Verweis auf einzelne, nicht ausdrücklich ausgelegte Bibelstellen entspricht auch reformatorischen Katechismustraditionen. Das bekannteste Beispiel dafür ist der Heidelberger Katechismus. Hier stehen neben den Fragen und Antworten wichtige Bibelstellen, deren Angabe als solche den Katechismustext biblisch legitimiert (*dicta probantia*) und ihn damit zugleich nachprüfbar macht.

Lehraussagen auf biblische Texte zurückzubeziehen ist gerade für reformatorische Kirchen unverzichtbar; denn für sie ist das prophetische und apostolische Zeugnis der Heiligen Schrift die alleinige und vollkommene Richtschnur des Glaubens, der Lehre und des Lebens. Wer Gemeinsamkeiten suchen, Trennungen überwinden und Antworten auf Herausforderungen unserer Zeit formulieren will, muß sich an der Bezeugung des Evangeliums in der Heiligen

Schrift des Alten und Neuen Testaments messen lassen. Lehrdokumente, die sich auf die Bibel berufen, müssen diesem selbstgesteckten Maßstab genügen. Sie müssen – auch bei einer naiven Betrachtungsweise – ernst nehmen, was die biblischen Texte ursprünglich sagen wollten.

Sowohl die Konvergenzerklärungen von Lima als auch das Schlußdokument von Basel lassen einen stark assoziativen Umgang mit der Bibel erkennen. Ein solcher assoziativer Umgang ist nicht von vornherein abzulehnen. Er zeigt jedoch, daß eine wissenschaftlich verantwortete Schriftauslegung in beiden Dokumenten nicht beabsichtigt ist, obwohl gerade sie vom biblischen Text her einen wichtigen Beitrag zur Thematik hätte geben können. Der Eindruck drängt sich auf, daß auf eine historisch-kritische Bibelauslegung bewußt verzichtet wurde, um einzelne Kirchen oder Teilnehmer an der Ausarbeitung nicht zu »überfordern« und konfessionelle Gegensätze nicht zu vertiefen. Solche Gegensätze müssen jedoch »beim Namen genannt und im Zeichen der Wahrheitssuche, die sich an der Heiligen Schrift orientiert, ausgetragen und überwunden werden«.⁸

Es liegt offenbar noch als Aufgabe vor der Ökumene, hochrangige Lehrdokumente mit wissenschaftlichen Bibelauslegungen zu verbinden. Die reformatorischen Kirchen werden darauf bestehen müssen, daß der wörtliche Sinn des einzelnen Bibelwortes beachtet und nicht verdunkelt oder umgedeutet wird. Sie müssen um der Sache willen die biblische Argumentation »einklagen«. Diese Verantwortung schließt freilich die Frage nach dem eige-

8 Stellungnahme des Promotions- und Habilitationsausschusses der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1985.

nen Schriftgebrauch, etwa in kirchlichen Verlautbarungen und Denkschriften, ein.

IV Literaturhinweise (in Auswahl)

Ökumenischer Rat der Kirchen: Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Hg.), Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1989. Bericht über den Prozeß und die Stellungnahmen, Entwurf.

Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Versammlung. Hg. im Auftrag der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, 1989.

F.W. Graf, Nur Antwort auf die Zeichen der Zeit. Das »Schlußdokument« von Basel blieb manches schuldig, Lutherische Monatshefte 1990, 77-82.

Bibelauslegung durch Musik

I Allgemeine Charakteristik

Es gibt einen großen Kreis von Menschen, der nicht über die wissenschaftliche Auslegung, die Bibelarbeit in Gruppen, persönliches Bibellesen oder die Predigt einen Zugang zur biblischen Botschaft findet. Durch das Hören von Kirchenmusik, etwa Kantaten, Passionen, Oratorien u.a., werden vor allem auch Menschen, die die christliche Verkündigung sonst nicht erreicht, auf biblische Texte, Motive und Gestalten aufmerksam. Ähnliches gilt von der bildenden Kunst. Kirchenbesichtigungen oder das Betrachten von Glasmalerei auf Kirchenfenstern, von Mosaiken, Fresken oder plastischen Darstellungen führen zu einer Begegnung mit biblischen Inhalten und Motiven.

Auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1991 im Ruhrgebiet haben neue Formen darstellender und bildender Kunst eine große Rolle gespielt. Im Blick auf diese Formen der Vermittlung biblischer Botschaft wie z.B. liturgischer Tanz und Performance sagte E. Eppler in seiner Schlußansprache: »Wir lernen in der Begegnung mit der Kunst Formen der Verkündigung, die der Kirche des Wortes bislang fremd waren. Daß die Bibel im Mittelpunkt der Kirchentage steht, heißt nicht, daß sie uns nur mit Worten nähergebracht und ausgelegt werden kann.«¹

Im folgenden soll zunächst der Bedeutung von Musik,

1 E. Eppler, in: epd-Dokumentation 26/1991, 20.

dann der von bildender Kunst für die Vermittlung und Auslegung biblischer Botschaft nachgegangen werden.

»Durch das Mitsingen von Bachs Matthäuspassion bin ich zum Glauben gekommen . . .« Diese Aussage eines bekannten Kirchenmusikers steht für die Erfahrungen vieler Menschen, die von der Musik im Innersten angerührt und betroffen wurden und auf diese Weise Zugang zur biblischen Botschaft gefunden haben.

Im folgenden sollen verschiedene Weisen des Zusammenhangs von Musik und biblischer Überlieferung zur Sprache kommen:

1. Der enge Zusammenhang von Glauben und Musik ist bereits in der Heiligen Schrift selbst gegenwärtig: Die frühesten Glaubenszeugnisse Israels von der Erfahrung der Rettungstat Gottes beim Durchzug durchs Schilfmeer schlugen sich im Lobgesang nieder (Ex 15), die Niederlagen in Klagen (z.B. Ps 74; Ps 80). Nach der Überlieferung des Alten Testaments gehören Gesang und Instrumentalmusik zum Tempeldienst der Leviten (1Chr 23,5). Die Musik dient der Anbetung und dem Lobpreis Gottes. In besonderer Weise legen die Psalmen davon Zeugnis ab. Wie man an gelegentlichen Regieanweisungen des Psalters erkennen kann, sind sie als chorische Gesänge oder als Ausdruck individueller Zwiesprache mit Gott für die musikalische Aufführung bestimmt. Sie sind ein biblischer Beleg dafür, daß Gesang, unterstützt von Instrumenten, dem Lob Gottes angemessen ist. Im gottesdienstlichen Bereich finden sich Psalmengesänge in der Liturgie (Introitus), zum Teil auch in moderner Vertonung, z.B. in Taizé-Gesängen. Das Neue Testament zeigt, daß das Lob Gottes im Gemeindegesang zur Praxis der urchristlichen Gemeinde gehörte (Eph 5,19; Kol 3,16). Außer den Psalmen wurden offenbar bekennnishafte Christus-Hymnen gesungen. Daneben gab es den verkündigenden Sologesang von Gemeindegliedern, die dafür ein besonderes Charisma besaßen. Dieser

pneumatische Gesang war nicht immer an feste Formen gebunden und geriet wohl zuweilen an die Grenze des ekstatischen Zungenredens. Gleichwohl trauten die urchristlichen Gemeinden dem Heiligen Geist zu, Gottes Wahrheiten im Gesang zu »offenbaren« und somit durch Musik und Gesang einen Zugang zu biblischen Inhalten zu ermöglichen (vgl. 1Kor 14,14-15).

2. Für unser heutiges Verständnis des Zusammenhanges von Musik und Glauben oder Musik als Möglichkeit eines Zugangs zur Bibel ist in der evangelischen Kirche vor allem Martin Luthers Hochschätzung der Musik wegweisend gewesen. Anders als Zwingli, der gottesdienstliche Musik in jeder Gestalt ablehnte, und Calvin, der für den Gottesdienst zwar die einstimmigen Liedpsalmen einführte, mehrstimmige Musik aber aus dem Gottesdienst verbannete, förderte Luther das musikalische Leben in der Gemeinde in vielfältiger Weise. Er verfaßte zahlreiche Kirchenlieder, schrieb Texte, komponierte Melodien und kümmerte sich um die Herausgabe von Gesangbüchern. Wie er selbst in der Vorrede des Wittenberger Gesangbuchs von 1524 bemerkte, hatte dies den Zweck, »das heylige Euangelion, so itzt von Gottes gnaden widder auffgangen ist, zu treyben und ynn schwanck zu bringen« (WA 35, 474,8).

3. Das von der ganzen Gemeinde gesungene Kirchenlied ist in der evangelischen Kirche geradezu ein Hauptmerkmal des Gottesdienstes geworden. Das Kirchenlied als »angewandte« Bibel ist jedoch nicht nur Medium biblischer Überlieferung für das Zuhören, sondern beteiligt die singende Gemeinde aktiv am Überlieferungsgeschehen: Der Singende nimmt das Zeugnis, das sich im Gesang kundtut, nicht nur wahr, sondern stimmt durch sein Mitsingen auch damit selbst ein. Neben den traditionellen haben auch neuere biblische Erzähllieder (z.B. »Habt ihr schon gehört von Abraham . . .?«) biblische Inhalte vermittelt und in der

Gemeinde lebendig gemacht. Das kommende neue Evangelische Gesangbuch bemüht sich, dem auch Rechnung zu tragen.

Vor allem an junge Menschen, für die herkömmliche Gesangbuchlieder keine Bedeutung mehr haben, wenden sich die in unserer Zeit entstandenen neuen Lieder, die, versehen mit neuartigen Rhythmen und Melodien und begleitet von Gitarre, Schlagzeug, Baß, Keyboard oder Blasinstrumenten, Eingang in den Gottesdienst und in die Gemeindegemeinschaft gefunden haben. Gerade der Gospelsong, die moderne Form des Kirchenliedes der unterdrückten Schwarzen in den Südstaaten der USA im 18. und 19. Jahrhundert und darüber hinaus, ist weithin von biblischen Inhalten geprägt, verbunden mit gegenwärtigen Erfahrungen (Go down Moses . . .). In der freien Improvisation der Gospelsongs und der begeisterten Atmosphäre in den Gospelsonggottesdiensten kann man Anklänge an die geistbewegten urchristlichen Gemeindeveranstaltungen erkennen. Gottesdienstliche Angebote dieser Art finden gerade bei Jugendlichen regen Zuspruch und Beteiligung.

4. Die Wertschätzung, die der Musik als einem Medium der Verkündigung und des Glaubens im evangelischen Gottesdienst durch die Reformation zugekommen ist, beeinflusste die Entwicklung der geistlichen Musik in den folgenden Jahrhunderten. Sie führte zu einer reichen künstlerisch-musikalischen Ausgestaltung der Gottesdienste (4.1), hatte jedoch auch eine gewisse Verselbständigung geistlicher Musik in Kirchenkonzerten (4.2) außerhalb des gottesdienstlichen Bereichs zur Folge.

4.1 Die geistliche Musik für den Gottesdienst fand ihren Höhepunkt sicher in den Kantaten von Johann Sebastian Bach. Auf die jeweilige Predigtperikope des Sonntags bezogen, umspielen sie in vielfältiger Gestaltung die Grundaussagen der biblischen Texte. So wird z.B. das Chaos, das die Werke des Teufels anrichten, in Dissonanzen und verwir-

renden Engführungen gestaltet, während das Erscheinen des Gottessohnes in klarer Melodieführung erlebt wird. Lob und Preis Gottes werden in ausschweifenden Koloraturen besungen und vielgestaltig instrumental ergänzt, absteigende chromatische Linien verleihen dem Schmerz und dem Leiden Ausdruck. Auf diese Weise wird eine besondere Intensität der Botschaft des Evangeliums erreicht.

Auch wenn Bachs Kantaten in Gottesdiensten eher selten zu hören sind und bei einer Aufführung in Kirchenkonzerten ihre ursprüngliche Bindung an die Perikope des jeweiligen Sonntags im Kirchenjahr entfällt, bleiben sie geistliche Werke, die biblische Inhalte verkündigen und den Zugang zur christlichen Botschaft eröffnen können. Dies gilt ebenso für die Psalmenvertonungen von Heinrich Schütz, die ursprünglich an das Zusammenwirken mit Schriftlesung und Predigt gebunden, aber auch für Meßkompositionen, die eigentlich für eine Verwendung im katholischen Gottesdienst vorgesehen waren. Es ist sicher richtig, daß viele Menschen der gottesdienstlichen Musik im Konzert in erster Linie aus ästhetisch-musikalischen Gründen zuhören. Aber der Glaube hat keinen Anlaß, den ästhetischen Genuß geringzuschätzen. Es gilt auch hier der Satz: »Der Geist weht, wo er will.«

4.2 Neben dieser ursprünglich gottesdienstlichen Musik sind etwa von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an bis in unsere Tage hinein zahlreiche musikalische Werke mit biblischem Inhalt entstanden, die, obwohl nicht für den Gottesdienst komponiert, dennoch zu den wichtigsten Werken geistlicher Musik gehören. Die Oratorien Händels, Haydns, Mendelssohns usw. und die Vertonungen von Leben und Werk eines Elia, König David oder Paulus sowie anderer biblischer Motive eröffnen Zugänge zum biblischen Zeugnis. Dies gilt in gleicher Weise von den zeitgenössischen Werken, von

denen hier die Psalmensinfonie von Igor Strawinski und die Lukas-Passion von Penderecki erwähnt werden sollen.

II Zwei Beispiele

1 *Die Matthäuspassion von Johann Sebastian Bach*

Die Matthäuspassion verkündigt das Leiden und Sterben Jesu Christi in einer Weise, daß Ausführende und Zuhörer im Innersten betroffen werden können. Bach hat sie in den Jahren 1728/29 komponiert, und sie ist höchstwahrscheinlich im Nachmittagsgottesdienst am Karfreitag, dem 15. April 1729, zum ersten Mal in der Thomaskirche in Leipzig erklingen. Bach vertont die Passionsgeschichte der Kapitel 26 und 27 des Matthäusevangeliums, indem er sie in 24 Szenen aufgliedert. Die Erzählung des Evangelisten wird in einer Folge von Bildern immer wieder unterbrochen und zum Gegenstand frommer Betrachtung gemacht. Dies geschieht durch Arien, denen ein Arioso vorangestellt ist, und durch Choralstrophen. Bach hat diese selbst ausgesucht. Albert Schweitzer bemerkt dazu: »Es ist unmöglich, in dem ganzen deutschen Kirchenliederschatz einen Vers zu entdecken, der die betreffende Stelle besser ausfüllen würde als der, den Bach dazu ausersah.«² Ein besonders markantes Beispiel ist die Choralstrophe »Ich bin's, ich sollte büßen an Händen und an Füßen« als Antwort auf die Frage der Jünger, wer von ihnen Christus verraten werde: »Herr, bin ich's?« Die Frage erklingt elfmal, also einmal weniger, als Jünger versammelt waren. Die große Wirkung der Matthäuspassion auf den Zuhörer läßt sich mit Worten nicht ausschöpfen. Die wichtigsten Faktoren liegen gewiß in der Einzigartigkeit der Vertonung

2 A. Schweitzer, Johann Sebastian Bach, 1934, 589.

Evangelium

Was für ein Mann ist das, daß wir alle an ihm glauben und ihm folgen? Er ist ein Mensch, wie wir sind.

allegro

Choral

allegro

Evangelium

Faksimile Johann Sebastian Bach, Matthäuspassion (Frage der Jünger: »Herr, bin ich's?«)

(Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Musikabteilung, Berlin)

der Erzählung des Evangelisten und der Christusworte sowie in der Deutung des Passionsgeschehens durch die betrachtenden Szenen. Speziell diese Teile beziehen den Zuhörer in die Leidensgeschichte ein. Schon der Eingangschor »Kommt, ihr Töchter, helft mir klagen«, der das Wogen und Drängen der Volksmenge wiedergibt, fordert den Hörer zur Beteiligung auf: »Sehet den Bräutigam. Seht ihn . . . als wie ein Lamm. Seht . . . die Geduld. Seht . . . auf unsere Schuld«. Im weiteren Verlauf erlebt der Hörer die Stationen des Leidensweges, er ist betroffen von der Falschheit und Gemeinheit, von der Niedertracht und Heuchelei, und er erkennt sich selbst. Er ist verzweifelt, beweint seine Sünde und trauert, wenn im Schlußchor die herabsteigenden Baßfiguren den Herrn zu Grabe geleiten.

Nach der Meinung Karl Barths³ wird die Matthäuspassion mit ihrem Grabgesang am Schluß (»Ruhe sanft«) dem biblischen Zeugnis der Leidensgeschichte in Mt 25-26 nicht ganz gerecht. Denn die Passion Christi finde ihr Ende nicht in einem immerwährenden »Ruhe sanft!«, sondern werde durch die lebensverheißende Botschaft von der Auferstehung der Toten und der Überwindung des Todes durch Jesu Kreuz und Auferstehung bestimmt und begrenzt. Doch ist dagegen zu bedenken, daß der ursprüngliche liturgische Ort für die Matthäuspassion der Karfreitag ist. Deshalb war es für Bach wohl naheliegend, vornehmlich der Trauer über Jesu Passion Raum zu geben. Dieses Motiv dürfte auch die musikalische Deutung des Leidens und Sterbens durch Bach besonders geprägt und zur Wahl der Trauerode am Schluß geführt haben.

2 »Ein deutsches Requiem« von Johannes Brahms

Anders als die meisten anderen Requiemsvertonungen

3 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik IV/2, 1964², 280. Barth spricht gar von der Irreführung des Hörers hinsichtlich der Auslegung der Kapitel 26-27 des Matthäusevangeliums.

baut sich das im Jahr 1869 entstandene Werk nicht auf der altkirchlichen Liturgie der Totenmesse auf. Brahms stellt vielmehr Bibelstellen zusammen, die von Tod und ewigem Leben handeln und die seinen eigenen religiösen Vorstellungen entsprechen. Textbefund und Aussagen des Komponisten zu seinem Werk belegen, daß Brahms wenig Beziehung zur Botschaft des Erlösungsgeschehens durch Christus hatte und auch der Gedanke an ein Jüngstes Gericht bei ihm keine zentrale Rolle spielt.⁴ Der Leitgedanke seines Requiems orientiert sich eher an Vorstellungen einer individuellen Überwindung des Leidens und des Schmerzes. Konsequenterweise fehlen seinem Werk der angstvolle Aufschrei vor dem »dies irae« (Tag des Zorns) oder die flehentliche Bitte »dona nobis pacem« (gib uns Frieden) bzw. »lux aeterna« (ewiges Licht).

Doch auch Brahms gründet sich in seiner Komposition auf die biblische Botschaft. Dabei befinden sich seine Gedanken in einer großen Nähe zum Alten Testament und dessen Stellung zu Leiden, Sterben und Todesüberwindung. Auch neutestamentliche Stellen sind in diesem Sinne gedeutet (»Selig sind, die da Leid tragen«, Mt 5,4, und: »Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an. Ja, spricht der Geist, sie sollen ruhen von ihrer Mühsal; denn ihre Werke folgen ihnen nach«, Apk 14,13). Gerade die subjektive Textauswahl durch Brahms und die Vertonung für Chor, 2 Solisten und Orchester machen die Faszination aus, die Zuhörerinnen und Zuhörer in den Bann schlägt. Der totentanzähnliche 2. Satz »Denn alles Fleisch, es ist wie Gras . . .« (Jes 40,6) und der lichtdurchflutete 5. Satz »Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet« (Jes 66,13) sprechen eine Sprache, die unmittelbar zu Herzen geht. Viele Menschen hören daraus den Trost des Evangeliums.

4 Vgl. dazu den Briefwechsel zwischen Brahms und dem Bremer Theologen Reinthaler, der die christliche Grundlage des Requiems hervorhob, obwohl »der Punkt, um den sich alles dreht, nämlich der Erlösungstod des Herrn« fehle. Vgl. hierzu H. Gal, Johannes Brahms, 1961, 122.

Musik wird so zu einem eigenständigen Medium der Verkündigung. Da das gesungene Wort in besonderer Weise das Gemüt anspricht, kann das Singen und Hören eine Steigerung, ja vielleicht sogar ›letzte Erfüllung‹ des gesprochenen Wortes bedeuten.⁵

III Würdigung und Kritik

Die Aufführung großer Werke geistlichen Inhalts ist heute ein wichtiger Teil kirchenmusikalischer Arbeit, von der sich auch viele Menschen mit geringerer kirchlicher Bindung ansprechen lassen. Die Kirche kann dies nicht ausschließlich dem Konzertsaal überlassen und somit der Säkularisierung Vorschub leisten. Vielmehr hat sie die Chance, ihren Verkündigungsauftrag auch durch musikalische Darbietungen wahrzunehmen und so Bevölkerungsgruppen einen Zugang zur Bibel und ihren Inhalten zu eröffnen, die mit der Wortverkündigung sonst nicht erreicht werden können. Auch sollten solche geistlichen Werke, die in den Konzertbereich ausgewandert sind, wieder stärker im Gottesdienst ihren Ort finden. Gemeinden sind gut beraten, wenn sie neben dem agendarischen Gottesdienst auch anderen, vorwiegend musikalisch gestalteten Gottesdienstformen einen festen Platz einräumen und so Zugänge zur biblischen Botschaft eröffnen. Verstehenshilfen (z.B. kurze Einführungen, Textblätter usw.) können dabei nützlich sein.

Für Luther gab es keinen Zweifel an der Berechtigung der Verkündigung des Evangeliums durch die Musik: »Sic Deus praedicavit evangelium etiam per musicam, ut videtur in Josquin« (»So hat Gott das Evangelium auch durch die Musik gepredigt, wie man sieht an Josquin« – Josquin, um 1450-1521, war einer der großen Meister der Musik zwi-

5 O. Söhngen, Theologische Grundlagen, 1961, 79.

schen Spätgotik und Renaissance). Luther ist überzeugt, daß die Musik einen »himmlischen Ursprung« hat und aus demselben Bereich der »auricularia« (Ohrendinge) stammt wie das Evangelium. Für ihn kann das Evangelium in Form der Musik zu den Menschen kommen. So dichtet er in einem seiner bekanntesten Weihnachtslieder: »Vom Himmel hoch, da komm' ich her, ich bring' euch gute neue Mär, der guten Mär bring' ich so viel, davon ich singen und sagen will.« Schon die Reihenfolge der Verben läßt Rückschlüsse auf Luthers Wertschätzung der Musik zu, der er den »ersten Platz nach der Theologie« einzuräumen bereit war.⁶ Die Lieder Luthers sind dementsprechend geprägt von der Anbetung und der Mitteilung des Offenbarungsgeschehens. Es sind in der Regel Glaubenslieder, die ein Glaubens- oder Sündenbekenntnis zum Inhalt haben. Daneben gibt es bei Luther Lieder, die die Verkündigung christlicher Botschaft zu Gehör bringen. Nach Meinung von Karl Barth vertritt der Gesang der Gemeinde im evangelischen Gottesdienst in hervorgehobener Weise das Moment der subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung: Sie zeigt den Menschen, der im Heiligen Geist zu ihrem Empfänger wird.⁷ Die Musik ist jedoch nicht mit der Offenbarung durch das Wort Gottes zu verwechseln. Sie unterstützt den Heiligen Geist in seinem eigentlichen Amt, zu trösten und den Glauben zu wecken. Musik als Medium der Verkündigung beinhaltet ein Doppeltes: in musikalischer Form dargebrachtes Offenbarungswort, das biblische Inhalte verkündigt, und anbetenden Lobgesang als Antwort der Gemeinde (»bis orat, qui cantat«, d.h. »doppelt betet, wer singt«, Augustin).

Es bleibt festzuhalten: Musik kann ein Medium der Vermittlung christlicher Botschaft und der Auslegung bibli-

6 M. Luther, *Operationes in Psalmos 1519/21*, WA 5, 537, zit. bei O. Söhngen, *Theologische Grundlagen*, 1961, 65.

7 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 1960⁵, 275.

scher Texte sein. Dies gilt vor allem für die Vokalmusik, die sich des biblischen Wortes bedient, sei es in der Verkündigung im Sinne der Anrede, sei es in Anbetung und Lobgesang als Antwort auf das Heilsgeschehen. Aber auch die Instrumentalmusik, besonders die Orgelmusik, auf die hier nicht näher eingegangen wurde, kann der Verkündigung und damit dem Zugang zu biblischen Inhalten dienen, wenn sie im Gottesdienst erklingt, das Singen unterstützt oder zu ihm hinführt. Gefahren ergeben sich, worauf insbesondere die Reformatoren Zwingli und Calvin hingewiesen haben, wenn im Gottesdienst die ästhetische Komponente Oberhand über die dienende Funktion der Musik gewinnt oder wenn eine Musik verwendet wird, die, wie oft bei Schlagermusik, im Unverbindlichen bleibt und zu keiner biblisch-theologischen Aussage mehr kommt. Auch für die Musik in der Kirche gilt das Wort aus 1Joh 4,1: »Prüfet die Geister«.

IV Literaturhinweise (in Auswahl)

J. Berendt, Ekstase im Gottesdienst. Der Spiritual in seiner und unserer Welt, *Der Kirchenmusiker. Mitteilungen der Zentralstelle für evangelische Kirchenmusik* 16, 1965, 197-203.

W. Blankenburg, Der gottesdienstliche Liedgesang der Gemeinde, in: *Leiturgia IV. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, 1961, 561-659.

A. Duerr, Die Kantaten von Johann Sebastian Bach, Band 1 u. 2, 1971.

H. Gal, Johannes Brahms. Werke und Persönlichkeit, 1961.

J. Henkys, Art. Kirchenlied II, 20. Jahrhundert, *TRE XVIII*, 629-638.

S. Kross, Die Chorwerke von Johannes Brahms, 1963.

W. Kurzschenkel, Die theologische Bestimmung der Musik. Neue Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben, 1971.

H.-R. Simoneit, Religiöse Schlager, in: *Schlager in Deutschland*, hg. v. S. Helms, 1972, 131ff.

- F. Smend, Johann Sebastian Bach: Kirchenkantaten, 1966.
O. Söhngen, Theologische Grundlagen der Kirchenmusik, in: Leitura IV. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, 1961, 1-267.
D. Schuberth, Art. Kirchenmusik, TRE XVIII, 649-662.
A. Schweitzer, Johann Sebastian Bach, 1934.

10

Bibelauslegung durch bildende Kunst

I Allgemeine Charakteristik

1. »Kunst hat Konjunktur« ist ein Motto unserer Tage. Zu großen Ausstellungen bekannter Künstler pilgern Tausende von Menschen. Zu den bevorzugten Objekten des Bildungstourismus gehören auch Kirchen. Menschen, die niemals einen Gottesdienst besuchen, betrachten aufmerksam Abendmahls- und Kreuzigungsszenen, Apostel- und Heiligenfiguren, Taufbecken und Sarkophage, die mit christlichen Symbolen geschmückt sind. Ähnliches gilt für die Besucher von Museen, die dort häufig auch Kunstwerke mit christlich-biblichen Motiven vorfinden.

2. Das Verhältnis der Kirche zu den Bildern war in der Frühzeit des Christentums vom Bilderverbot des Alten Testaments geprägt: »Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen . . .« (vgl. Ex 20,4). Umgeben von der heidnischen Welt der Götzendienste, folgt für Israel und die frühe Christenheit zwingend, den wahren Gott nicht im Bild darzustellen. Doch entwickelt sich seit dem 3. Jahrhundert eine christliche Kunst, für die das zentrale theologische Thema, die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus (vgl. Joh 1,14: Das Wort ward Fleisch), Legitimation einer bildlichen Darstellung des göttlichen Geheimnisses ist. Ob eine bildliche Christusdarstellung erlaubt sei, ist dann Gegenstand des Bilderstreits im 8. und 9. Jahrhundert. Er führt zu unterschiedlichen Entwicklungen: In den Kirchen des

Ostens kommt es zu einer Hochschätzung der Liturgie, in deren Mittelpunkt die Repräsentation des Göttlichen in der Ikone (= Abbild) steht. Die Bejahung der menschlichen Natur Christi führt zur Bejahung seiner bildlichen Darstellbarkeit. »Das Bild Christi ist der bleibende Ausdruck dafür, daß Gott Fleisch geworden ist und sich der Menschheit offenbart hat.«¹ Da die göttliche Natur Christi von seiner menschlichen Natur nicht getrennt werden kann, ist sein Bild für die Kirchen des Ostens verehrungswürdig. Diese dogmatische Bindung der Kunst beschränkt jedoch in hohem Maße individuelle Ausdrucksfreiheit der Künstler. In der lateinischen Kirche dagegen erhält die Kunst keine kultische Funktion, sondern dient der Ausschmückung des kirchlichen Raumes und der Belehrung der Gläubigen.

3. In der Reformation wird der Streit um die Bilder neu entfacht. Die Reformatoren wollten die Lehre von allen Entartungen reinigen. Ihnen stand die Bilderverehrung der damaligen Kirche als Götzendienst vor Augen. Für Luther spielte die Frage der Bilder jedoch eine untergeordnete Rolle. Sie waren für ihn ein »Adiaphoron« (etwas, worauf es nicht entscheidend ankommt). Bildliche Darstellung kann seiner Meinung nach allerdings die Heilsgeschichte gut illustrieren, besonders für Kinder und die »Einfältigen.«² Demgegenüber wollten Zwingli und Calvin das Gottesbild generell verbieten; jede bildliche Darstellung verfehle das Wesen Gottes und verletze seine Majestät.³ Sogar Kreuze werden für sie in den Kirchen überflüssig, denn »... Paulus bezeugt, daß durch die wahre Predigt des Evangeliums Christus abgemalt, ja sozusagen vor unseren Augen gekreuzigt wird!« (Gal 3,1; Calvin, Institutio von 1529, I, 11,7). Trotz der reformatorischen Betonung des Wortes schufen

1 H.C. v. Haebler, Das Bild in der evangelischen Kirche, 1957, 102.

2 WA 10 II, 458,16-459,11.

3 J. Calvin, Institutio von 1529, I,11; II,8.

während der Reformationszeit bedeutende Künstler wie Albrecht Dürer, Lucas Cranach d.Ä., Hans Holbein d.J. und Matthias Grünewald Bilder mit ausdrucksstarken Glaubensaussagen.

Durch das Tridentinische Dekret »Über Anrufung, Verehrung und Reliquien der Heiligen und die heiligen Bilder« (1563) bestätigt die römisch-katholische Kirche die mittelalterliche Bilderlehre. Die katholische Einstellung, das Bild bewege das Herz stärker zur Andacht als das gepredigte Wort, kommt dadurch zum Ausdruck, daß im Mittelpunkt des Tridentinums die belehrende und erbauliche Wirkung der Bilder steht. Jedoch besitzen die Bilder Christi, Mariens und der Heiligen keinerlei »Göttlichkeit oder Kraft«. Die den Bildern erwiesene Ehre bezieht sich auf die Urbilder (prototypa).

4. Mit der fortschreitenden Loslösung des europäischen Denkens von der christlichen Tradition tritt die Vermittlung biblischer Inhalte durch das Medium der bildenden Kunst immer mehr in den Hintergrund. Im 19. Jahrhundert verstärkt sich die Entfremdung zwischen Kirchen und Kunst. Dennoch haben Skulpturen und Bilder populärer Künstler wie des dänischen Bildhauers Thorvaldsen (Christusstatue in der Kopenhagener Frauenkirche) oder der Maler Fritz von Uhde und Julius Schnorr von Carolsfeld (»Bibel in Bildern«) biblische Motive weithin einer breiten Öffentlichkeit nahegebracht und in einer Weise prägend gewirkt, die heute bisweilen als problematisch empfunden wird. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts treten dann Kunstrichtungen wie der Expressionismus und Stilrichtungen wie die »Art Nouveau« hervor. Auch in dieser »Revolution der Kunst« wurden Bilder und Plastiken biblischen Inhalts geschaffen, deren »Bekanntnisinhalt« sich indessen weit vom konventionellen kirchlichen Bewußtsein entfernte und deshalb von vielen gläubigen Menschen als blasphemisch empfunden wurde (z.B. G. Grosz, Christus mit der

Gasmaske). Den Künstlern ging es freilich darum, biblische Gestalten und Zusammenhänge so darzustellen, daß sie unmittelbar in die gegenwärtige Zeit und ihre Probleme hineinsprechen. Das ist ihre Weise und ihr Beitrag, die Bibel gegenwartsbezogen auszulegen.

Die moderne Kunst hat sich so immer wieder auch biblischen Inhalten zugewandt. So bedeutende religiöse Kunst wie die Werke von Emil Nolde (Kreuzigungstriptychon), Lovis Corinth (Der rote Christus; Ecce homo), Max Beckmann (Auferstehung; Christus und die Sünderin), die Plastiken von Ernst Barlach, die »abstrakte« Malerei mit der idealisierenden Mystik eines Wassily Kandinsky oder Otto Dix (Pieta; Kreuzigung; Zyklus zum Matthäusevangelium) fanden jedoch kaum Eingang in die Kirchen, sondern sind fast durchweg in Museen untergebracht. Darin spiegelt sich die Entwicklung, daß zeitgenössische Kunst und Kirche sich weitgehend voneinander entfremdet haben. Andererseits können Menschen der Bibel sowie biblischen Gestalten und Szenen auch in Museen begegnen, wie z.B. eindrücklich in der großen, 1991 begonnenen Rembrandtausstellung deutlich wird. Die Kirche muß auf solche Zugänge zur Bibel sehr viel stärker eingehen.

Trotz der dargestellten Entwicklung bleibt festzuhalten, daß sich in der bildenden Kunst eine Vielzahl von Methoden und Möglichkeiten findet, biblische Inhalte mit Mitteln der Kunst zu erschließen:

(1) Die Bibel als Buch regte seit der Spätantike Künstler zu Illustrationen an. Bilderzyklen waren ein wichtiges Mittel, die Kenntnis biblischen Geschehens auch dem mitzuteilen, der weder lesen konnte noch den lateinischen Text verstand. In der Form der Armenbibel (*biblia pauperum*; *biblia picta*) fanden bildliche Darstellungen der Bibel weite Verbreitung. Gerade bei der Armenbibel ist auch der pädagogische Zweck deutlich: ausgewählten exemplarischen Szenen des Neuen Testaments werden korrespondierende Szenen des Alten Testaments an die Seite gestellt. Die glei-

che Darstellungsart findet sich in mittelalterlichen Kirchenfenstern.

(2) Der pädagogische Wert bildlicher Darstellungen springt ins Auge vor allem bei Kinderbibeln und Katechismen. Kinder und Jugendliche werden durch Bilder besonders angesprochen. Bilder wecken das Interesse und prägen sich dem Gedächtnis besser ein als Worte und Texte.

(3) Bilder und andere künstlerische Darstellungen waren früher mehr als heute auch Zeichen der persönlichen Frömmigkeit. Menschen hängen sich Bilder mit biblischen Motiven in die Wohnung, Bilder, die Trost und Zuversicht vermitteln wie etwa der gute Hirte, der sinkende Petrus oder die Stillung des Sturms. Selbst wenn diese Bilder künstlerischen Ansprüchen nicht genügen und manchmal auch die Grenze zum religiösen Kitsch überschritten wird, wird in ihnen ein Geschehensablauf festgehalten, der für den Betrachter sichtbar macht, worum es geht, ohne daß geredet werden muß. Der Betrachter erinnert sich und nimmt das Unbeschreibliche in sich auf.

(4) In evangelischen Kirchen sind bildliche und plastische Darstellungen zwar seltener als in den römisch-katholischen. Kreuz oder Kruzifix fehlen allerdings in kaum einer Kirche. Jedoch gibt es auch in evangelischen Kirchen reich ausgestattete, künstlerisch hervorragend ausgestaltete Altäre oder Kanzeln mit Darstellungen aus dem Evangelium, oft mit Bezug zum Kreuzigungsgeschehen oder der Kreuzigungsszene selbst wie zum Beispiel der Isenheimer Altar des Matthias Grünewald, der ursprünglich in einer Dorfkirche stand. An ihm wird etwas vom Wesen aller Kunst deutlich: »Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern sie macht sichtbar« (Paul Klee). Der übergroße Zeigefinger von Johannes dem Täufer in der Kreuzigungsgruppe des Isenheimer Altars symbolisiert das auf seine Weise. Er weist auf den Schmerzensmann Christus: »Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt« (Joh 1,29). Johannes kommt hier die Aufgabe des Propheten zu, die Oberfläche

des Geschehens zu durchstoßen und auf die wahre Wirklichkeit zu verweisen, die hinter den Dingen steht.

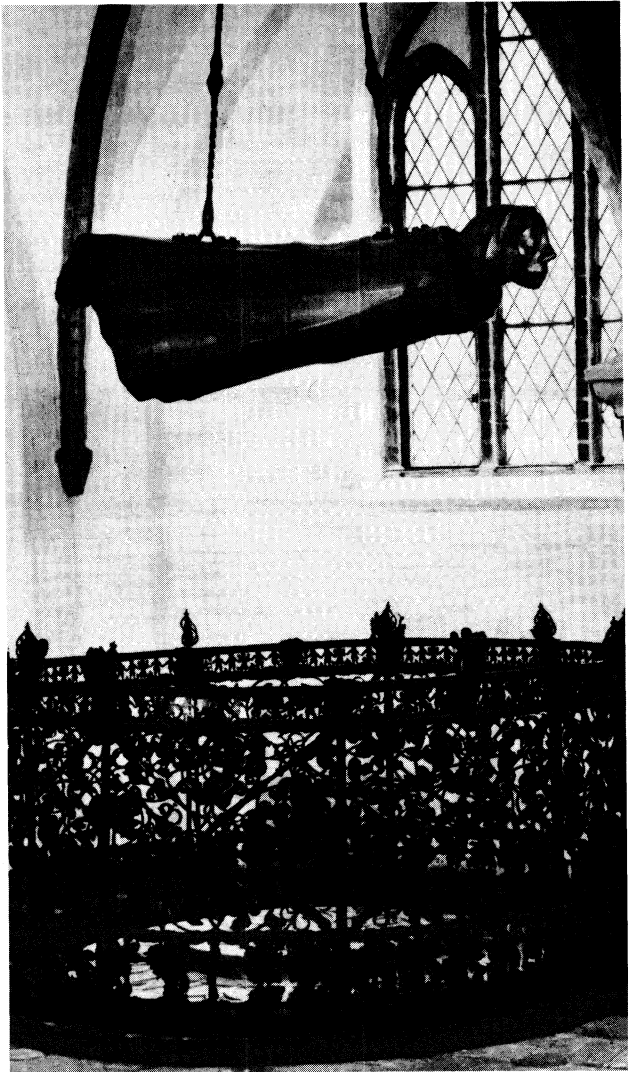
(5) Auch die Kunst der Paramentik (liturgische Gewänder, Altar- und Kanzelbehang) kann dazu beitragen, Zugänge zur Bibel zu vermitteln und biblische Botschaften sichtbar werden zu lassen. Die verwendeten Farben und Symbole, die je ihre besondere Bedeutung haben, dringen tief in das Bewußtsein des Betrachters ein. Religion lebt in Symbolen. Doch wird manches alte christliche Symbol heute nicht mehr verstanden. Daß der Fisch als Symbol für Christus steht, ist sicher nicht mehr jedem Kirchenbesucher geläufig. Ähnliches gilt vom Weinstock, der Weinkelter, biblischen Vögeln (z.B. der Taube) und sonstigen Tieren. Deshalb muß neben der Symboltradition auch auf Mittelbarkeit von Symbolen (P. Tillich) geachtet werden.

(6) Ein der Botschaft des christlichen Glaubens in ganz besonderer Weise entsprechendes Medium der Verkündigung bildender Kunst war die Sepulchralkunst, die Kunst der Ausgestaltung von Grabdenkmälern. Hierbei verbinden sich plastische Kunst und Malerei sowie die Verwendung von Symbolen in besonderer Weise. Die an den christlichen Grabstätten errichteten Denkmäler, insbesondere das Zeichen des Kreuzes sowie Bibelworte, künden von der todesüberwindenden Macht Gottes, die in der Auferstehung Jesu offenbar geworden ist. Heute noch ist das Grabmal ein Anlaß, christliche Symbole zu verwenden und mit diesen Sinnzeichen vom christlichen Glauben Zeugnis zu geben, auch wenn diese Tradition zur Zeit im Abnehmen begriffen ist.

II Drei Beispiele

1 Plastik: Ernst Barlachs Güstrower Ehrenmal - *Der schwebende Engel*

Die Bronzeplastik des Güstrower Engels, von Barlach 1927



Ernst Barlach, Güstrower Ehrenmal (1927)

zum Gedächtnis der Gefallenen des 1. Weltkriegs seiner Heimatstadt geschaffen, gehört mit ihrer Botschaft zu einem der tiefsten religiösen Zeugnisse des 20. Jahrhunderts: Erinnerung an das Leid über Millionen von Toten und Ausdruck der Sehnsucht des Menschen nach der Überwindung von Leid und Trauer (vgl. Apk 21,4: »Und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein«). Barlach selbst empfand die von ihm geschaffene Gestalt als verkündigenden Boten zwischen den zwei Welten. Er stimmt der Meinung zu, daß seine »plastischen Gestalten nichts sind als süchtige Mittelstücke zwischen einem Woher und einem Wohin«. ⁴

Der Güstrower »Engel«, wie er die Figur im März 1927 erstmals nannte, eine Freiplastik von 250 kg Bronze mit dem Motiv einer waagrecht schwebenden Gestalt in langem, mönchskuttenartigem, ungegürtetem Gewand, veranschaulicht dies in eindringlicher Weise. 1937, als »mit nationalsozialistischen Auffassungen nicht vereinbar«, aus dem Dom entfernt, zersägt und eingeschmolzen, konnte der Engel erst nach 1945, neu gefertigt aufgrund eines erhaltenen Abdrucks, zurückkehren. Obwohl Barlachs Engel keine konkrete Botschaft zu verkündigen hat, nicht segnet, tröstet oder straft, keine Toten beweint, verkündigt die Gestalt durch sich selbst nachhaltig die biblische Botschaft von der Verwandlung der Trauer über die Toten durch die Erlösung der Menschheit in einer anderen Welt. Die Figur schwebt über einer Platte, die ein Grab darstellt und in der die Zahlen 1914-1918 sowie – nachträglich – 1939-1945 eingraviert sind, unter einem gotischen Kreuzgewölbe, das man als »himmlisches Jerusalem« deuten könnte. Der Engel fährt nicht auf, sondern bleibt hoffend in der Schweben. Er ist ein Bote aus einer anderen Welt, der keine Flügel braucht. Er braucht auch seine Augen nicht mehr zu öff-

4 Briefe II, Brief Nr. 659, in: J. Schilling, Ernst Barlach, 1986, 73.

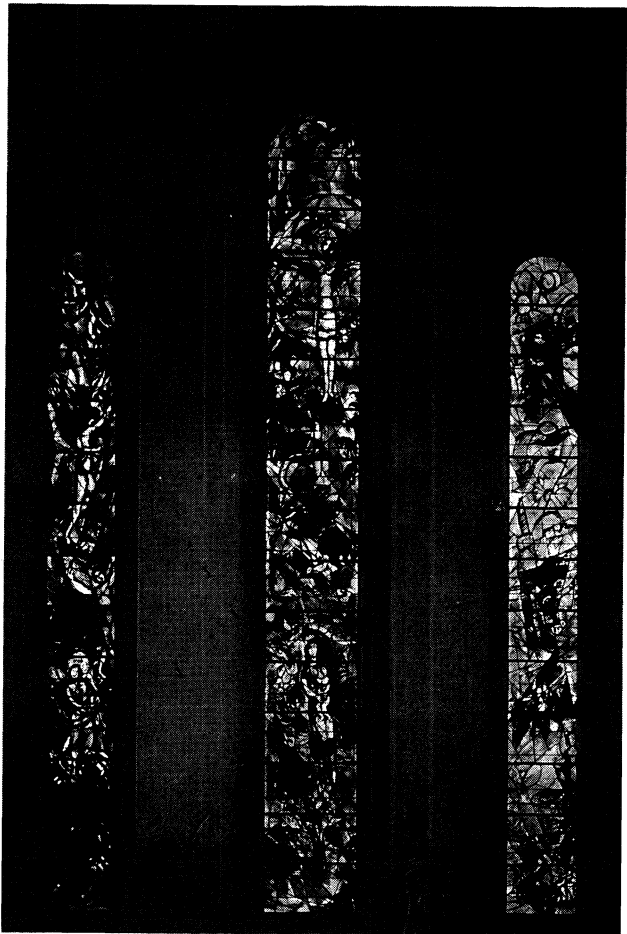
nen, um zu sehen oder zu wissen, er weiß um alles Leid, um allen Schmerz in der Welt. Der Engel, der die Züge von Käthe Kollwitz trägt, die ihren zweiten Sohn im 1. Weltkrieg verloren hat, verkörperte für Barlach das Leid aller Mütter, die um ihren gefallenen Sohn trauern. Zugleich vermag der Domengel von Güstrow die eingangs erwähnte biblische Botschaft aufzunehmen, daß Leid, Schmerz und Tränen einst nicht mehr sein werden. Dabei ist der Engel auch menschliche Figur. Er verkörpert das Verlangen, aus dem Widerstreit von Erdgebundenheit, Schwere und Leid einerseits, Sehnsucht und Hoffnung andererseits hinauszugelangen zu einer ewigen Erlösung.

2 Glasmalerei: Marc Chagalls Fraumünsterfenster in Zürich

Ein weiteres Beispiel sind die fünf Chorfenster im Züricher Fraumünster, die der jüdische Künstler Marc Chagall im Jahre 1968 zur Darstellung von Gottes Heilsplan mit den Menschen geschaffen hat.

Das Mittelfenster, auf das die vier anderen Fenster hin ausgerichtet sind, das Christusfenster, in der Grundfarbe Grün gehalten, bildet auch den Mittelpunkt der Botschaft der Chorfenster.⁵ In verschiedenen Szenen wird die Erlösungstat Christi sichtbar: Am untersten Fensterrand, bescheiden und fast nebensächlich, steht die Gestalt des Joseph, ohne Maria, als die Verbindung zum Haus Davids. Daran anschließend füllt ein paradiesischer Baum, ein Lebensbaum und zugleich der Stammbaum Jesu (Baum Jesse), das untere Fensterdrittel. Von Licht umgeben, erscheint in diesem Baum Maria mit dem Sohn im Arm, links neben ihr Elisabeth. Szenen aus dem Leben und der Predigt Jesu schließen sich an. Höhepunkt der Verkündigung ist die Darstellung des Christus als Gekreuzigten und Auferstandenen im obersten Teil des Mittelfensters: Schon über Leiden und

5 J. Vogelsanger-de Rocher, Die Chagall-Fenster in Zürich, 1988, 11f.



Die Chorfenster von Marc Chagall (1970) im Fraumünster, Zürich;
von links nach rechts: Jakobsfenster, Christusfenster, Zions-
fenster.

(© VG Bild-Kunst, Bonn, 1992)

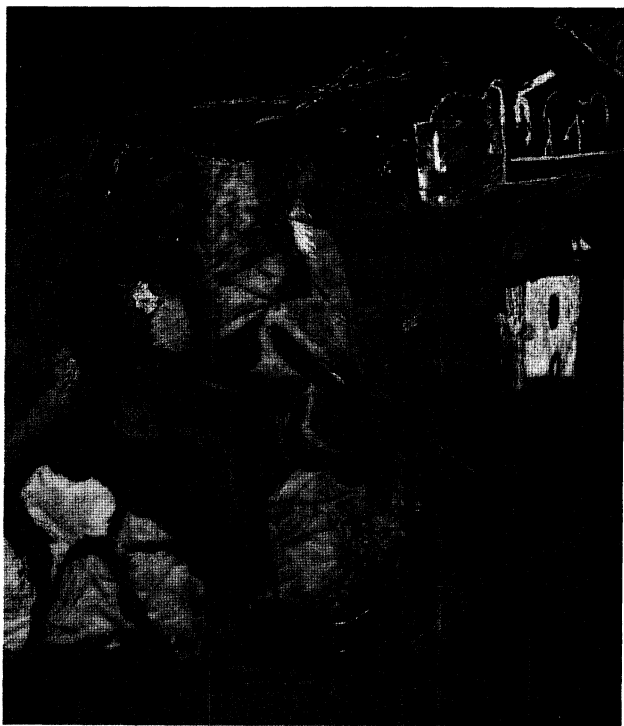
Tod hinausgedrungen, hängt Christus fast schwerelos am Kreuz – bereits auf seinem Weg zur Höhe und ins Licht schwebend. Das Haupt des Erlösers ist leicht zur Seite geneigt, liebend und erbarmend der Menschheit zu seinen Füßen zugewendet. Die Menschen sind von einem Regenbogen, dem uralten Zeichen des nicht endenden Bundes Gottes mit den Menschen, umgeben. Die Erlösungstat Gottes, begründet in der Verkündigung des Alten Testaments, findet in der Auferstehung Christi ihr Ziel.

So stellt dieses Werk Chagalls in seinen Formen und mit seinen Farben nicht nur einen Zugang zur Botschaft der ganzen Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments dar, sondern auch eine ganz eigenständige Interpretation dieser Botschaft mit ihren jüdischen Wurzeln. Sie wird unterstützt durch ein faszinierendes Spiel von Licht, Bildmotiven und einer »ins Geistige gedehnten« Farbigkeit. Es ist »... von Chagall, wie er selbst sagt, gar nicht wesentlich kultisch oder sakral gemeint, sondern als prächtig-sinnliches und darin schöpfungs-heiliges, kindhaft-geniales Spiel der Farben, die – um Chagall das letzte Wort zu lassen – eines wollen: Es muß singen, muß jauchzen! Es ist die Bibel!«⁶

3 *Das Parament von Nieder-Wiesen*

Das Parament, das am 3. Advent 1989 in der Evangelischen Gemeinde in Nieder-Wiesen bei Alzey eingeweiht wurde, ist ein eindrückliches Zeugnis für die Deutung biblischer Botschaft heute. Das Antependium für die Advents- und Passionszeit stellt einen auf einem Esel reitenden Jesus dar, der einen Judenstern trägt und auf ein Jerusalem zureitet, in dem die ehemalige Synagoge von Nieder-Wiesen brennt. Der Altarbehang vereinigt damit in provozierender Weise verschiedene Ereignisse. Einerseits stellt er Jesu Einzug in Jerusalem dar, den Ort, wo er leiden und sterben wird, an-

6 M. Mezger, Chagalls Chorfenster, 1991, 78.



Altar-Antependium in der evangelischen Kirche in Nieder-Wiesen/Rhh.: Einzug in Jerusalem. Entwurf: Thomas Duttenhoefer, Darmstadt; Ausführung: Paramentenwerkstatt des Elisabethenstifts Darmstadt

(Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung des Künstlers Thomas Duttenhoefer)

dererseits erinnern Judenstern und brennende Synagoge an die jüngste christlich-jüdische Vergangenheit. Jesus identifiziert sich mit dem Leiden seines Volkes. Darf man auch sagen, er trägt die Mitschuld der Kirche an den schrecklichen Ereignissen des Holocaust?

Die Gestaltung des Antependiums und die verwendeten liturgischen Farben unterstützen die Botschaft: Die dargestellte Szene, entsprechend der liturgischen Verwendung des Antependiums in den Wochen der Buße vor Weihnachten und Ostern in violetter Farbe gehalten, bricht asymmetrisch aus einem dunkelroten Vordergrund hervor. Durch die rote Farbe, die Farbe des Blutes der Märtyrer und der Kirche, ebenso wie durch die deutlichen Risse und Brüche in der Darstellung gelingt dem Künstler eine tief symbolische Darstellung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen. Obwohl der Künstler vielleicht nur eine Mahnung ausdrücken und zur Buße rufen wollte, knüpft sich an die Christusgestalt die mögliche Deutung der Hoffnung auf Sühne und Versöhnung.⁷ Damit leistet der Künstler einen Beitrag zur Bibelauslegung nach Auschwitz.

III Würdigung und Kritik

Das Verhältnis der evangelischen Kirchen zu den bildenden Künsten war seit jeher mit Schwierigkeiten belastet. Die reformatorische Wiederentdeckung der paulinischen Botschaft, daß der »Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi« kommt (Röm 10,17), führte zu der Erkenntnis, daß Gott sich uns allein durch sein Wort kundtut und durch das Wort den Glauben wirkt. So entwickelte sich dann ein mehr ›auditiver‹ Typ des evangelischen

7 Dazu W. Reiss, *Der Jude Jesus*, 1991, 3.

Predigtgottesdienstes gegenüber einem mehr ›visuellen‹ Typ des katholischen Meßgottesdienstes.⁸

Wenngleich die bildenden Künste im Raum der evangelischen Kirche gegenüber dem Wort und der Musik eher zurücktreten, eröffnen sie doch einen eigenen Zugang zum Evangelium. Luther erkannte die Chance der Vielfalt der Medien zur Ausbreitung des Evangeliums und plädierte z.B. dafür, das »... Wort Gottes mit Predigen, Singen, Sagen, Schreiben, Malen ...« zu verbreiten.⁹ Die Gründe hierfür liegen nicht nur darin, daß Bilder und Symbole oft tief und nachhaltig im Gedächtnis haften bleiben. Es besteht auch kein Zweifel, daß Sprache dann am eindringlichsten ist, wenn sie in Bildern spricht. Weitreichender aber noch ist die Erkenntnis, daß die Bibel selbst sehr häufig Bilder, Zeichen oder Symbole verwendet.

In der älteren christlichen Kunst Auslegungen biblischer Texte zu erkennen fällt uns heute verhältnismäßig leicht. Bereits die Katakombenmalerei stellt biblische Standard-szenen dar und verwendet bekannte christliche Symbole. Die damaligen Künstler waren in der geistigen und geistlichen Welt des vom Christentum geprägten Abendlandes verwurzelt und wollten das biblische Geschehen darstellen. Bilder, Plastiken und Glasfenster hielten den Gläubigen das Evangelium allezeit vor Augen. Biblisches Geschehen war überall präsent. Schon an der Schwelle, am Portal, wurden die Kirchenbesucher mit einer biblischen Szene – meist dem Jüngsten Gericht – empfangen. Das Evangelium blieb nicht im Innern des Kirchengebäudes verborgen, es wandte sich nach außen. Heute geben gerade die kunstvoll ausgestalteten mittelalterlichen Kirchen den Gemeinden die große Chance, durch fundierte Kirchenführungen den

8 O. Söhngen, *Kirche als Auftraggeber?*, 1984, 287.

9 WA 51, 217,35f, Auslegung des 101. Psalms (1534/35), zit. bei G. May, *Die Kirche und ihre Bilder*, 1984, 60.

Betrachtern anhand der Bilder, Plastiken, Glasfenster usw. die Botschaft der Bibel nahezubringen.

Biblische Motive lassen sich aber auch in der modernen, der Kirche scheinbar sehr fernstehenden Kunst entdecken. Viele Möglichkeiten bieten sich hier an, werden aber in ihrer Bedeutung für die Auslegung der Bibel oft nicht erkannt und genutzt. Dem modernen, auf das Visuelle hin orientierten Menschen kann sich die biblische Botschaft damit in neuer, auf das Wesentliche konzentrierten Weise erschließen. Dabei ist davon auszugehen, daß Wort und Bild für den Zugang zur Verkündigung eine komplementäre Funktion haben. So bedarf das Bild ebenso des biblischen Sprachzusammenhangs wie das Wort der Bildhaftigkeit, um die Wirklichkeit anschaulich zu erfassen. »Wenn das Bild von dem spricht, was uns unbedingt angeht, so tut es das in anschaulicher Form, was Theologie in begrifflicher Form tut. Aber keine Theologie kann ersetzen, was die Kunst tut – wie das Wort nicht das Sakrament ersetzen kann.«¹⁰ Die Kluft zu überbrücken ist nur möglich, wenn sich Theologie und Kirche auf den Zusammenhang der Botschaft mit der Kunst besinnen, wenn Gespräche mit den Künstlern gesucht werden und sie mit der Gestaltung von kirchlichen Räumen beauftragt werden. Denn die Einschätzung der Kunst hat Auswirkungen für den Alltag der Gemeinden. Die Architektur der Kirchen, ihre Glasfenster, Paramente, Bildwerke und sonstigen gottesdienstlichen Gebrauchsgegenstände, alle haben sie Anteil an der Vergewärtigung biblischer Botschaft. Deshalb stellt sich für jeden Gottesdienst, jede Abendmahlsfeier, jede Predigt auch die Frage nach der angemessenen Gestalt, der Entsprechung von biblischer Botschaft und darstellender

10 P. Tillich, Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur, 206.

Form. Doch erschließt sich hiermit der besondere Reichtum dieses Zugangs zur Bibel.

IV Literaturhinweise (in Auswahl)

H.C. von Haebler, *Das Bild in der evangelischen Kirche*, 1957.

R. Beck u.a. (Hg.), *Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute*, 1984.

A. Martin / H. Schwebel, *Kirche und moderne Kunst*, 1988.

G. May, *Die Kirche und ihre Bilder*, in: R. Beck u.a. (Hg.), *Die Kunst und die Kirchen*, 57-67.

G. May, *Art. Kunst und Religion VI*, TRE XX, 274-292.

M. Mezger, *Chagalls Chorfenster im Fraumünster Zürich*, in: *Anstöße – Theologie im Schnittpunkt der Kunst, Kultur und Kommunikation. Festschrift für Rainer Volp*, 1991, 74-78.

R. Müller-Erb, *Die Verkündigung des Christlichen in der Kunst der Gegenwart*, 1949.

W. Reiss, *Der Jude Jesus zieht ein. Ein neues Parament für die Evangelische Kirchengemeinde Nieder-Wiesen bei Alzey*, *Kirche und Kunst* 69, 1991, Heft 1 (hg. vom Verein für Christliche Kunst in der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern e.V.)

J. Schilling (Hg.), *Ernst Barlach. Plastiken, Entwurfszeichnungen*, 1986.

O. Söhngen, *Kirche als Auftraggeber?*, in: R. Beck u.a. (Hg.), *Die Kunst und die Kirchen*, 286-289.

P. Tillich, *Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur*, in: ebd., 206-213.

J. Vogelsanger-de Rocher, *Die Chagall-Fenster in Zürich*, 1988.

R. Volp, *Art. Kunst und Religion VII*, TRE XX, 292-306.

R. Volp, *Art. Kunst und Religion VIII*, TRE XX, 306-329.

E. v. Wedel, *Die vergessene Kultur*, in: *Kirche im Abseits? Zum Verhältnis von Religion und Kultur*, hg. v. R. Bürgel, H.A. Müller, R. Volp, 1991, 54-63.

11

Historisch-kritische Bibelauslegung

I Allgemeine Charakteristik

Die historisch-kritische Methode nimmt im Vergleich zu den bisher dargestellten Auslegungsweisen eine hervorgehobene Stellung ein. An den theologischen Ausbildungsstätten ist sie seit langem etabliert, und sie hat sich im wissenschaftlichen Gespräch bewährt. Das zeigen auch die bisher dargestellten Auslegungsbemühungen, die teilweise kritisch auf diese Methode reagieren oder sie fortzuentwickeln versuchen.

1 *Ihre Geschichte*

Dem Aufkommen der historisch-kritischen Methode hat bereits die Reformation in gewissem Sinne den Weg bereitet.

Für die Reformation ist die Heilige Schrift die »Urkunde« der Offenbarung Gottes und darum die einzige und ausschließliche Quelle aller Verkündigung der Kirche. Kirchliche Traditionen, auch traditionelle Regeln für die Auslegung der Bibel, sind dem grundlegenden Zeugnis der Schrift unterzuordnen und an diesem zu prüfen. Damit aber wird der wörtliche Sinn des biblischen Zeugnisses maßgeblich für sein Verständnis. Seit der Alten Kirche hatte sich für die Bibelauslegung in Theorie und Praxis das System eines vierfachen Schriftsinnes entwickelt. Neben dem Wortsinn glaubte man einen dreifachen übertragenen

Sinn entdecken zu können: Der allegorische oder mystische Sinn umfaßt die hinter dem Wortsinn verborgenen Glaubenswahrheiten, der moralische Sinn entnahm dem Bibelwort Anweisungen zum rechten Handeln, der anagogische Sinn richtete sich auf die eschatologischen (endzeitlichen) Geheimnisse. Die Reformatoren betonten demgegenüber, daß die Bibel als ein in der Geschichte ergangenes Zeugnis an ihrem historischen Ort verstanden werden muß, denn das Wort ist Fleisch geworden (Joh 1,14). Diese Einsicht in den geschichtlichen Charakter der Offenbarung Gottes förderte nicht nur die Bemühung um die ursprünglichen hebräischen und griechischen Texte der Bibel, sondern ließ die Schriftauslegung zum überragenden Kennzeichen der Reformation werden. Die Betonung des Wortsinns der Heiligen Schrift schuf so die Voraussetzung für die spätere historisch-kritische Methode.

Diese kam in der Reformationszeit allerdings noch nicht zum Durchbruch. Auslegungsgeschichtlich stammt die historisch-kritische Exegese aus dem Humanismus, setzte sich gegen den Widerstand der Orthodoxie durch und wurde von der Aufklärung weiterentwickelt. Ihr heutiges methodisches Rüstzeug stammt vorwiegend aus dem 19. und 20. Jahrhundert.

Die Bezeichnung »historisch-kritische Methode« ist selbst ein Sammelbegriff, mit dem eine Reihe von Methoden zusammengefaßt wird. Diese sind nacheinander entstanden und gehören ursprünglich zu den verschiedenen Stadien der Auslegungsgeschichte; zusammen bilden sie aber heute die für ein umfassendes historisches Verständnis eines Textes notwendigen methodischen Schritte.

2 *Ihre Arbeitsweise*

Einige dieser Methoden seien kurz vorgestellt:

Die *Textkritik* hat die Aufgabe, möglichst den ursprünglichen biblischen Text herzustellen. Im Alten Testament ist ein verbindlicher Text von den jüdischen Tradenten sehr

früh festgelegt worden, so daß es nur um die Korrektur einzelner Stellen geht. Das Neue Testament wurde dagegen in verschiedenen Handschriften mit oft sehr unterschiedlichem Wortlaut überliefert. Ein bekanntes Beispiel bietet der Lobgesang der Engel in der Weihnachtsgeschichte des Lukas (2,14) »Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden . . .«. Die Fortsetzung übersetzte Luther mit »und den Menschen ein Wohlgefallen«. In der revidierten Lutherbibel heißt es »bei den Menschen seines Wohlgefallens«. In der römisch-katholischen Kirche war bis zur Einheitsübersetzung im Anschluß an die Vulgata die Fassung »den Menschen guten Willens« gebräuchlich. Die Übersetzungen beruhen auf unterschiedlichen Textüberlieferungen. Die Textkritik hat zu klären, welche Fassung dem ursprünglichen Text am nächsten kommt.

Die *Literarkritik* befaßt sich mit den literarischen Quellen, die den biblischen Büchern zugrunde liegen. Im Alten Testament untersuchte die Literarkritik beispielsweise das 1. Buch Mose (Genesis) und stellte dort die sog. jahwistische und die priesterschriftliche Quelle fest, die sich – z.B. in der Schöpfungsgeschichte Gen 1-2,4a und 2,4b-3,26 – in Theologie und Sprachgebrauch unterscheiden. Im Neuen Testament ging es ihr besonders um den literarischen Zusammenhang zwischen den drei ersten Evangelien, den sog. Synoptikern. Diese enthalten häufig die gleichen Stücke, aber oft mit deutlichen Unterschieden. So kann man z.B. im Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30-32; Mt 13,31-32; Lk 13,18-19) wörtliche Übereinstimmungen, aber auch sachliche Unterschiede feststellen. Eine genaue Analyse der Entsprechungen hat die Hypothese begründet, daß das Markusevangelium den beiden anderen Evangelisten bereits vorgelegen haben muß. Darüber hinaus hat das Vorhandensein von Stücken bei Matthäus und Lukas, die sich bei Markus nicht oder anders finden, zu der Erklärung geführt, daß beide eine (nicht mehr erhaltene) Quelle benutzt haben, die Markus nicht kannte. Die Evangelisten lassen sich so als

Schriftsteller verstehen, die im Dienst der Weitergabe des Evangeliums sich neben mündlicher Überlieferung auch schriftlicher Quellen bedienten. Die literarkritische Forschung kann aber auch feststellen, an welchen Stellen ein älterer Text nachträglich ergänzt worden ist. So kann man bei einem Vergleich der Berichte vom leeren Grab Jesu (Mk 16,1-8; Mt 28,1-15; Lk 23,56b-24,12) erkennen, wie der ursprüngliche kurze Text bei Markus mit immer mehr Einzelheiten aufgefüllt worden ist.

Die *Formkritik* oder *Gattungskritik* sucht die Gattung eines Textes und ihren »Sitz im Leben« zu ermitteln. Zugrunde liegt die Erkenntnis, daß es bestimmte Redeformen gibt, die zu einer Gattung gehören, und daß diese in einer immer wiederkehrenden Situation so verwendet wurden. So unterscheidet man beispielsweise bei den Psalmen Klagelieder und Hymnen, die von einzelnen oder der ganzen Gemeinde gesprochen wurden. Hymnen wurden im Tempelgottesdienst gesungen und sind an bestimmten Redeformen wie dem »Halleluja« (Lobet Jahwe) zu erkennen. In Klageliedern brachte meist ein einzelner seine Not vor Gott. »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Ps 22,2) ist ein typischer Einsatz eines Klageliedes. In den Evangelien sind die Gleichnisse Jesu, in denen er vom »Reich Gottes« sprach, eine typische Gattung.

Die *Überlieferungsgeschichte* sucht die Vorgeschichte eines Textes im Stadium seiner mündlichen Überlieferung zu ergründen. Diese kann sehr weit zurückreichen. So geht die Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok (1. Mose 32,23-33) in ihren Ursprüngen auf eine vorisraelitische Erzählung vom Überfall eines Flußdämons auf einen nächtlichen Wanderer zurück; später wurde sie auf Jakob übertragen und mit einem Bezug zu Israel versehen. In den Evangelien geht die Überlieferungsgeschichte zusammen mit der Formgeschichte der Frage nach, auf welche Weise die Worte Jesu und z.B. Wundergeschichten durch die Verkündigung der frühen Gemeinde überliefert wurden.

Die *redaktionsgeschichtliche Analyse* ist darauf gerichtet, den theologischen Standort der Verfasser biblischer Schriften zu erkennen, indem ihre Arbeitsweise bei der Endredaktion deutlich gemacht wird. Bei den Verfassern der Evangelien geht es etwa um folgende Fragen: Unter welchem Gesichtspunkt hat der Evangelist überlieferte Traditionen aufgenommen? Wie hat er unter ihnen ausgewählt und sie in den Zusammenhang seines Werkes gestellt? Wie und warum hat er überlieferte Stücke verändert? Welche theologische Absicht liegt seinem Evangelium zugrunde? Die Arbeit an solchen Fragen hat die jeweilige Eigenart der Evangelisten deutlich gemacht. So bezeichnet das »Messiasgeheimnis« einen zentralen theologischen Gedanken des Markus. Bei diesem Evangelisten verhüllt Jesus zunächst sein wahres Wesen. Die Dämonen dürfen nicht sagen, wer er ist, die Wunder sollen niemandem weiter erzählt werden (Mk 1,24f.44 u.ö.). Erst vor der Passion bestätigt Jesus – aber nur vor den Jüngern –, daß er der Christus ist (Petrusbekenntnis, Mk 8,27ff). Öffentlich spricht Jesus erst im Verhör vor dem Hohen Rat zum einzigen Mal aus, daß er der Sohn Gottes ist (Mk 14,62). Damit gibt der Evangelist zu verstehen, daß Jesus erst im Zusammenhang mit der Passion, mit Kreuz und Auferstehung recht erkannt werden kann. Wer er ist, erschließt sich nicht dem, der nur auf seine Wundertaten sieht. Sie werden erst im Zusammenhang mit der Passion und Auferstehung zu Zeichen dafür, daß Sünde, Elend und Tod in Christus bereits besiegt sind und in der kommenden Gottesherrschaft vollends überwunden sein werden.

Alle diese Methoden sind darauf gerichtet, den ursprünglichen Sinn biblischer Texte und ihrer theologischen Aussagen zu erfassen. Dadurch werden ihre zeitliche Einbettung und die der jeweiligen Zeit zugehörigen Denkweisen deutlich, mit denen theologische Botschaften zur Geltung gebracht werden. So lehrt die historisch-kritische Forschung z.B., scheinbar historische Nachrichten als zeitbedingte

Formen theologischer Aussagen zu verstehen. Das gilt etwa für die biblische Urgeschichte (Gen 1-11), die in Form von Erzählungen über Geschehnisse aus einer mythischen Urzeit etwas über Grundbefindlichkeiten des Menschen vor Gott und in der Welt aussagen will – so, daß durch die menschliche Sünde ein Bruch in die gute Schöpfung Gottes gekommen ist und der Mensch deshalb der Mühsal des Broterwerbs und den Schmerzen bei der Geburt ausgeliefert ist (Gen 3,16-19), aber auch, daß Gott die Welt trotz der menschlichen Sünde bestehen lassen will (Gen 8,21f). Auch an das Buch Jona als Beispielerzählung für Gottes Erbarmen oder das Buch Hiob als Lehrgedicht über den Sinn menschlichen Leidens kann in diesem Zusammenhang erinnert werden.

II Ein neutestamentliches Beispiel

Aus dem Neuen Testament soll als Beispiel eine typische Wundergeschichte, die Geschichte vom Seewandel Jesu und des Petrus (Mt 14,22-33), dienen. Diese Geschichte wird auch von Markus (Mk 6,45-52) und Johannes (Joh 6,16-21) erzählt, die aber nicht den Seewandel des Petrus erwähnen.

Verständlich wird der Sinn der Erzählung erst dann, wenn man sie vor dem Hintergrund antiker Vorstellungen und alttestamentlicher Traditionen deutet. In der Antike wird die Fähigkeit, über das Wasser wie über festen Boden zu laufen, nur Göttern und allenfalls Halbgöttern, denen sie von den Göttern verliehen wurde, zugeschrieben; Menschen ist das unmöglich. Im Alten Testament ist besonders Hi 9,8 zu nennen, das in der Septuagintafassung Jahwes Wandeln über das Meer beschreibt. Meereswandeln ist ein möglicher Ausdruck göttlicher Epiphanie. Wenn in der neutestamentlichen Seewandelperikope das gleiche von Jesus gesagt wird, wird damit ein Bekenntnis bildhaft aus-

geführt, das von Matthäus am Schluß direkt ausgesprochen wird, bei Markus und Johannes zeitgenössischen Hörern und Lesern der Geschichte aber ebenfalls deutlich war: Das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohne Gottes. Daß Jesus in göttlicher Vollmacht handelt, wird auch in anderen Zügen erkennbar: Das »Fürchte dich nicht!« (Mt 14,27) ist das alttestamentliche Ermutigungswort aus dem Munde Gottes, das dem Menschen die Furcht vor seiner Erscheinung nehmen soll, von der auch in der Seewandelerzählung die Rede ist. Ebenso geht das »Ich bin's« (ebd.) auf die alttestamentliche Wendung »Ich bin Jahwe (dein Gott)« (Ex 20,2 u.ö.) zurück, mit der Gott sich selbst vorstellt. Im Zusammenhang mit dem Motiv »Meer« steht auch die auf altorientalischen Vorbildern fußende Vorstellung vom Siege Jahwes über die Chaosmacht Meer (vgl. Hi 9,8, in der hebräischen Originalfassung) und damit der Errettung Israels beim Auszug aus Ägypten und beim Durchzug durch das Meer im Hintergrund.

Matthäus hat die Bekenntnisgeschichte durch die Einführung des Abschnittes vom Seewandeln des Petrus zu einer Beispielsgeschichte umgeformt, in der die Mahnung zur Nachfolge und zu dem rechten Glaubensvertrauen zu Jesus den Schwerpunkt bildet.

Hat die Erzählung eine doppelte Absicht zu verkündigen? Man würde Absicht und Inhalt vollkommen mißverstehen, wenn man die Geschichte als einen historischen Bericht deutete und darüber diskutierte, ob es sich um tatsächlich geschehene oder erfundene Begebenheiten handelt. Sie fordert vielmehr in ihrer ältesten Fassung (bei Markus und Johannes) dazu auf, Jesus als den wahren Gottessohn zu erkennen und sich im Glauben auf ihn einzulassen. Es gibt keinen anderen Gott außer ihm. Darüber hinaus kommt es Matthäus darauf an zu zeigen, daß sich ein glaubender Christ auch in der äußersten Gefährdung des Lebens auf diesen Jesus als den wahren Helfer einlassen und ihm vertrauen kann, selbst wenn die Wogen hoch-

schlagen. Gemeint ist eine existentielle Aussage – damit werden auch die Schwierigkeiten des modernen Menschen, der naturwissenschaftlich zu denken gewohnt ist, gegenüber dem Text aus dem Weg geräumt.

Die historisch-kritische Forschung hat also durch ihre Einwände gegen ein wörtliches Verständnis des Textes dessen Aussageabsicht keineswegs zerstört. Vielmehr lehrt sie, indem sie ihren zeitgenössischen Verstehenshintergrund herausarbeitet, die theologischen Inhalte der Geschichte erst zu begreifen.

III Würdigung und Kritik

Das Recht der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung beruht auf dem geschichtlichen Charakter der in ihr bezeugten Offenbarung. Nimmt man ihn ernst, kann all das, was über die Entstehung der biblischen Schriften, ihren historischen Hintergrund und ihren literarischen Werdegang an Kenntnissen durch die historisch-kritische Forschung ermittelt wurde, nicht wieder preisgegeben werden. Diese Erkenntnisse haben auch die inhaltlich-theologischen Aussagen der Schrift in ihrer ganzen Vielfalt, aber auch in der jeweiligen Zeitgebundenheit erst richtig verstehen gelehrt. Sie aufgeben hieße, wesentliche Erkenntnisvoraussetzungen für das Wort Gottes zu mißachten.

In dieser Stärke der historisch-kritischen Methode zeigt sich aber auch zugleich ihre Grenze: Das historische Verfahren schafft eine Distanz zwischen der Bibel und ihren Lesern, die Heilige Schrift wird zum überlieferten Text, und selbst die herausgearbeiteten theologischen Botschaften erscheinen als Glaubensaussagen ihrer Zeit. Im Gefolge dieser Betrachtungsweise konnte sogar das Mißverständnis aufkommen, als wäre die Bibel ohne solide historische Kenntnisse gar nicht mehr zugänglich. Dabei zeigt doch ein Blick auf die Geschichte christlicher Frömmigkeit, daß

Menschen beim Hören und Lesen der Bibel, auch wenn sie ihr ohne Kenntnis historischer Kritik gegenüberstehen, dem lebendigen Wort Gottes begegnen und so die Botschaft der Bibel verstehen können. Angesichts der empfundenen Grenzen der historisch-kritischen Methode ist seit geraumer Zeit der Ruf nach einer »nachkritischen Exegese« laut geworden. Sie soll zwar die Ergebnisse der historischen Kritik an der Bibel nicht leugnen, aber über sie hinausführen und ein wissenschaftlich begründetes Verhältnis zur Bibel als lebendigem Wort des Evangeliums ermöglichen. Schon nach dem 1. Weltkrieg gab es Vertreter der sog. »pneumatischen Exegese«, die auch »geistliche« Schriftauslegung genannt wurde. Dasselbe meint der Begriff »Vernehmen« oder der Begriff »kanonische Exegese« als zusätzliche Verstehensdimension beim Umgang mit der Bibel. Unbefriedigend bleibt dabei, daß hier eine zusätzliche Ebene des Verstehens gefordert wird, die Einsichten vermitteln soll, deren Herleitung nicht genügend geklärt ist. Solche Einsichten in die Grenzen der historisch-kritischen Methode können freilich ihre Stärke nicht verdecken. Für die öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes, die sich als Auslegung der Schrift versteht, ist es unabdingbar, daß die Schrift mittels einer kontrollierbaren Methode erschlossen wird. Damit wird ein geistliches Verständnis biblischer Texte zwar nicht garantiert, wohl aber vorbereitet. Die historisch-kritische Methode und ihre Ergebnisse versperren nicht den Weg für andere und weitergehende Auslegungs- und Verstehensbemühungen, sondern machen sie für die Ausrichtung des Wortes Gottes auf die jeweilige Gegenwart notwendig.

IV Literaturhinweise (in Auswahl)

Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, begründet v. V. Hertrich, hg. v. O. Kaiser und L. Perliitt, Neubearbeitung 1973ff.

- Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hg. v. G. Friedrich und P. Stuhlmacher, Neubearbeitung 1978ff.
- K. Berger, Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung, UTB, 1984.
- Bibelauslegung für die Praxis, hg. vom Katholischen und Evangelischen Bibelwerk Stuttgart, 1979ff.
- Biblischer Kommentar Altes Testament, begr. v. M. Noth, hg. v. S. Herrmann, W.H. Schmidt, H.W. Wolff, 1961ff.
- Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, hg. v. N. Brox, R. Schnackenburg, E. Schweizer, U. Wilckens, 1975ff.
- G. Fohrer, Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, UTB, 1983.
- Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, hg. von E. Grässer und K. Kertelge, 1977ff.
- C. Westermann / G. Gloege, Tausend Jahre und ein Tag. Einführung in die Bibel, 1977.
- Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament, 1967ff.
- Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament, 1973ff.

Ausblick

Die Bibel hat einen doppelten Charakter. Sie ist Grundlage und Quelle aller Verkündigung der Kirche. Darum liegt sie in jeder evangelischen Kirche auf dem Altar oder auf dem Lesepult. Sie ist Heilige Schrift. Andererseits ist die Bibel eine Sammlung von Büchern, in denen Menschen verschiedener Zeiten und mit unterschiedlichen Mitteln ihre Begegnung mit dem Wirken Gottes bezeugen. Alle Methoden der Bibelauslegung können nur versuchen, diese geschichtliche und menschliche Seite der Schrift zu verstehen. Das geschieht in der Zuversicht, daß sie sich dadurch selbst als Heilige Schrift erweist.

Die verschiedenen Methoden der Bibelauslegung sind Ausdruck des gemeinsamen Bemühens, das Verständnis der Heiligen Schrift zu fördern. Sie sind zu einem guten Teil aber auch begründet in der Unterschiedlichkeit der Christen, quer durch die herkömmlichen Konfessionen. Die Vielfalt der Auslegungsweisen entspricht auch der Pluralität in der Kirche und ihrer Existenz in einer pluralistischen Gesellschaft. Sie spiegeln auch die Gruppenbildungen und die theologischen Auseinandersetzungen in der Kirche wider.

Die hier unternommene Darstellung und kritische Würdigung von elf Zugängen zur Bibel möchte in dieser Lage Orientierungshilfen anbieten. Sie sollen durch folgende Hinweise zusammengefaßt und ergänzt werden:

a) Die zuletzt besprochene und zuvor immer wieder erwähnte historisch-kritische Methode hat mindestens in

den letzten zweihundert Jahren die geschichtliche Seite der Heiligen Schrift begründet verstehen gelehrt. Die verschiedenen neueren Wege zum Verständnis der Schrift müssen deshalb auch im Lichte der durch sie gewonnenen Erkenntnisse beurteilt werden. Es gibt Auslegungsmethoden, die die historisch-kritische Sicht der Bibel vollständig ablehnen (wie das fundamentalistische Bibelverständnis) oder sich praktisch unabhängig von ihr etablieren (wie die tiefenpsychologische Exegese). Andere bestreiten das Recht einzelner oder aller klassischen methodischen Schritte und wollen sie durch eine in ihren Augen sachgemäße Methodik ersetzen. Wieder andere treten mit einer speziellen inhaltlichen Fragestellung an die Bibel heran, die sie aber mit historisch-kritischen Mitteln beantworten wollen (wie die feministische Exegese). Gegen die einen wird man an der historisch-kritischen Methode um der geschichtlichen Wahrheit willen festhalten müssen. Die anderen werden inhaltlich auf dem Boden dieser Methode zu diskutieren sein, denn, wie gezeigt, aus ihr können auch theologische Maßstäbe für ein angemessenes Urteil gewonnen werden.

b) Alle Methoden der Bibelauslegung lassen bestimmte Aspekte des biblischen Zeugnisses besonders hervortreten. Sie führen zu unterschiedlichen Einsichten, die nicht selten in Spannung zueinander stehen. Die Vielfalt des biblischen Zeugnisses, die dadurch hervortritt, kann als Reichtum erfahren werden. Doch stellt sie auch vor die Frage nach der Einheit der Schrift und ihres grundlegenden Zeugnisses. Angesichts dieser Frage ist neuerdings die Notwendigkeit, zu einer im wirklichen Sinne biblischen Theologie zurückzufinden, stark empfunden worden. Ihre Aufgabe müßte es sein, neben der Vielfalt der biblisch begründeten Erkenntnisse und durch sie hindurch auch die Einheit des Zeugnisses der Bibel herauszuarbeiten, damit in dem vielstimmigen Chor das eine, was not ist, besser gehört werden kann.

Mitglieder des von der Arnoldshainer Konferenz berufenen Theologischen Ausschusses

Vorsitzender

LKR Enno Obendiek (bis Juni 1991), Nachfolger: OKonsR Dr. Heinz Leschonski	Ev. Kirche im Rheinland Ev. Landeskirche in Berlin-Brandenburg
---	---

Von den Kirchenleitungen benannte Mitglieder

OKR Siegfried Schulze (seit Oktober 1991)	Ev. Landeskirche Anhalt
KR Jochen Mack	Ev. Landeskirche in Baden
D. Frieder Schulz	Ev. Landeskirche in Baden
OKonsR Dr. Heinz Leschonski	Ev. Landeskirche in Berlin-Brandenburg
Pastor Johann Herlyn	Bremische Ev. Kirche
OKR Hans Martin Heusel	Ev. Kirche in Hessen und Nassau
Propst Dr. Gerhard Wehmeier	Ev. Kirche von Kurhessen-Wald-eck
Pfr. Dr. Theodor Lorenzmeier (bis Mai 1991)	Lippische Landeskirche
Pfr. Reinhard Rittner	Ev.-luth. Kirche in Oldenburg
OKR Horst Hahn	Ev. Kirche der Pfalz (Protestantische Landeskirche
Landessuperintendent Dr. Walter Herrenbrück (bis Oktober 1990)	Ev.-ref. Kirche
Pfr. Dr. Alfred Rauhaus	Ev.-ref. Kirche
LKR Enno Obendiek (bis Juni 1991)	Ev. Kirche im Rheinland

OKR Dr. Martin Stiewe	Ev. Kirche von Westfalen
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow	Ev. Kirche von Westfalen
OKR Dr. Wilhelm Hüffmeier	Ev. Kirche der Union

Mitarbeitende Gäste

OKR Prof. Dr. Hartmut Jetter	Ev. Landeskirche in Württemberg
Pfr. Dr. Rolf Wischnath (bis Dezember 1991)	Moderamen des Reformierten Bundes
OKR Dr. Friedrich Hauschildt (bis Mai 1991)	VELKD (Kirchenamt)
OKR Dr. Reinhard Brandt	VELKD (Kirchenamt)
OKR Robert Mehlhose (bis Fe- bruar 1991)	EKD (Kirchenamt)
OKR Ernst Lippold	EKD (Kirchenamt)

Ständiger Vertreter des Rechtsausschusses

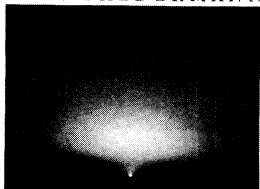
OKR Rainer Bürgel	Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz
-------------------	--

Geschäftsführung

OKR Dr. Wilhelm Hüffmeier	Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz
---------------------------	--

Die Geschichte Jesu erzählt

INGO BALDERMANN



Der Himmel ist offen
Jesus aus Nazareth:
eine Hoffnung
für heute

Ingo Baldermann

Der Himmel ist offen

229 Seiten, Paperback,
DM 26,80

Koproduktion mit dem
Kösel Verlag

Dieses Buch erzählt das Leben Jesu, von den Anfängen in Galiläa bis zu seinem Ende in Jerusalem und den Ostererfahrungen der Frauen und der Jünger – nicht naiv, sondern durchaus im Bewußtsein der kritischen Fragen moderner Exegese.

Ein Buch für alle, die den Kopf nicht hängenlassen wollen: Mitreißend wird von Jesus als einer großen Hoffnung für heute erzählt. »Niemals kann ich meinen, ich hätte Jesus endgültig und abschließend verstanden, doch gewinnen gerade in der wachsenden Bedrohung unserer Tage seine Worte immer mehr an Eindeutigkeit und Eindringlichkeit. Sie scheinen wie auf unsere Generation gemünzt – das jedenfalls wollte ich festhalten!« (I. Baldermann)

Dr. Ingo Baldermann, geboren 1929, ist Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der Universität/Gesamthochschule Siegen. Autor weitbekannter religionspädagogischer Publikationen.

neukirchener

Alternative Bibelinterpretation



Samuel Laeuchli

Jesus und der Teufel: Begegnung in der Wüste

Mit klinischen Beiträgen
von Evelyn Rothchild-
Laeuchli

166 Seiten, Paperback,
DM 38,-

»Versuchung« kann eine sentimentale Ausrede für Selbsttäuschung sein; sie kann zugleich eine starke Vorlage für die Bewältigung politischer und seelischer Konflikte werden. Diese Einsicht wird bereits in der Versuchungsvision des

Neuen Testaments verschlüsselt angesprochen. Das Buch ist eine Begegnung mit diesem neutestamentlichen Text; es stellt die Frage, ob und wann diese Vision Heilung schaffen kann. Das Material dieses Buches stammt aus der konkreten Arbeit der Verfasser in den USA, der Schweiz und Deutschland, aus Workshops, Universität und Praxis.

Samuel Laeuchli, Dr. theol., ist Professor für Symbolik und Mythologie an der religionswissenschaftlichen Fakultät der Temple-Universität in Philadelphia (USA), seine Frau *Evelyn Rothchild-Laeuchli*, eine auch manchen deutschen und schweizerischen Gruppen bekannte Psychologin und Therapeutin, stellt sich zum ersten Mal mit Beiträgen aus ihrer klinischen Arbeit vor.

neukirchener

Russisch-orthodoxe Gebete

Machet herrlich sein Lob

Gebete aus der russisch-orthodoxen Kirche



Herausgegeben von
Eva-Maria Bachmann

Neukirchener

Machet herrlich sein Lob

Gebete aus der russisch-orthodoxen Kirche

Herausgegeben von Eva-Maria Bachmann

87 S., Paperback, DM 5,-

Die erste und einzige Sammlung von Gebeten aus der russisch-orthodoxen Kirche, die mit der Absicht zusammengestellt wurde, evangelische und katholische Christen nicht nur mit dem russisch-orthodoxen Gebetsschatz bekannt zu machen, sondern die Gebete auch in unseren Gottesdiensten und kirchlichen Veranstaltungen verwenden zu können.

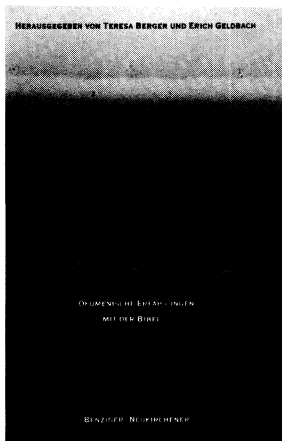
Die in den Gottesdiensten der russisch-orthodoxen Kirche gebrauchten Gebete sind zeitlos, aktuelle Gebetsanliegen stehen nicht im Vordergrund. Wichtig ist, wo und zu welcher Zeit auch immer, sich betend, lobend und bekennend mit der ganzen Kirche in die heiligmachende Gegenwart Gottes zu stellen.

Orthodox sein bedeutet Gott in rechter Weise loben. Es geht sowohl um den Ruhm Gottes um seiner Heilstaten willen als auch um die Bitte, das Christsein recht zu verwirklichen. Russisch-orthodoxe Gebete sind gebetete Schrift, gebetetes Dogma. Im Gottesdienst vollzieht sich die kultische Vergegenwärtigung der gesamten Heilsgeschichte von der Schöpfung der Welt bis zur Wiederkunft Christi.

Eva-Maria Bachmann,
Dr. theol., Pastorin,
lebt in der Nähe
von Berlin.

neukirchener

Die Bibel – ökumenische Erfahrungen



Teresa Berger/
Erich Geldbach (Hg.)
Bis an die Enden der Erde

Ökumenische Erfahrungen
im Umgang mit der Bibel
Ökumene konkret, Band 1
160 Seiten, Paperback,
DM 28,80;
Forts.-Pr. DM 24,80
Koproduktion mit Benziger
Verlag Braunschweig/
Zürich

Die Bibel ist das Buch, das »bis an die Enden der Erde« verbreitet ist – das »ewige« und das »ökumenische Buch«. Entsprechend hat es ganz unterschiedliche Zugänge und Interpretationen erfahren. Allen

Zugangs- und Verstehensweisen gibt das vorliegende Buch Raum und erläutert sie durch fachkompetente Autorinnen und Autoren.

Inhalt:

Abraham Joshua Heschel, Das ewige Buch. Eine jüdische Stimme

Edna Brocke, Wie das Haus einer Schnecke. Jüdische Auslegungstraditionen

Paul-Gerhard Müller, Die römisch-katholische Bibelbewegung und ihre Vorgeschichte

Rudolf Kassühlke, Ökumenische Bibelübersetzungen im deutschen Sprachraum

Teresa Berger, Gotteswort und Gottesdienst. Zum Verhältnis von Bibel und Liturgie

Siegfried Großmann, Bibel und Charisma

Anselm Grün, Meditation und Bibel

Ralf Hochschild, Sozialgeschichtliche Exegese

Heidmarie Langer, »Wenn das Verlorene aufleuchtet . . .«. Geschichten einer feministischen Spiritualität

Dieter Georgi, Verstehen als geschichtlicher Zugang

Rudolf Mazzola,
Bibel-Teilen

neukirchner



Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz

Die Arnoldshainer Konferenz ist ein Zusammenschluß von 16 Kirchenleitungen aus den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Zu ihr gehören die Evangelischen Landeskirchen in ANHALT, BADEN, BERLIN-BRANDENBURG, BREMEN, des GÖRLITZER Kirchengebiets, HESSEN und NASSAU, KUR-HESSEN-WALDECK, LIPPE, OLDENBURG, PFALZ, POMMERN, die EV.-REFORMIERTE Kirche, RHEINLAND, der Kirchenprovinz SACHSEN, WESTFALEN und die Ev. Kirche der UNION. Als Gäste arbeiten die Ev. Landeskirche in WÜRTTEMBERG und das REFORMIERTE MODERAMEN mit. Diese konfessionsverschiedenen Kirchen setzen sich zum Ziel, in theologischen und kirchenrechtlichen Fragen eng zusammenzuarbeiten und damit die Gemeinsamkeit des Protestantismus in der EKD und auf europäischer Ebene zu fördern.

Neukirchener Verlag