

Thomas Junker:

Grundzüge lutherischer Hermeneutik¹

Ein dogmatischer Entwurf

1. Einleitende Bemerkungen

Auch innerhalb des konfessionellen Luthertums wird immer wieder das Wort „Hermeneutik“ als Zauberwort gebraucht, das die Probleme des Sich-verständlich-Machens und des gegenseitigen Verstehens lösen könne. Ich möchte dies als Illusion zurückweisen. Es wird auch in der Berufung auf die „Hermeneutik“ kein Schlüsselwort genannt, weil jeder etwas anderes darunter versteht. Darstellungen der Geschichte der Hermeneutik, in ihrer Neigung, das Problem zeitgeschichtlich zu behandeln und zu lösen, geben hier keine befriedigende Antwort auf das, *was* Hermeneutik eigentlich ist, erst recht nicht darauf, *was lutherische* Hermeneutik will. Um so wichtiger ist es, über diesen in der neueren hermeneutischen Diskussion strapazierten Begriff der Hermeneutik wieder Klarheit zu gewinnen. Denn im Grunde hat die lutherische Kirche - und sie tat dies in der Einheit der wahren Kirche Jesu Christi zu allen Zeiten - implizit und auch explizit immer eine klare Hermeneutik gehabt, die nur gegen die Widerstände unserer Zeit wiederentdeckt werden muß. Die lutherische Kirche hat von Anfang an, d.h. seit Dr. Martin Luther,

1 Grundlegend sind immer noch die Schriften Luthers: Sendbrief vom Dolmetschen (1530). W² (= Walch 2. Aufl.) XIX, 968ff. D.Martin *Luthers* Antwort an Erasmus von Rotterdam, Daß der freie Wille nichts sei (De Servo Arbitrio) W² XVIII, 1668, bes. 1742ff.; Von den letzten Worten Davids, W² III, 1880ff.; Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi (1526), W² XX 734 ff.; Bekenntnis vom Abendmahl Christi (1528), W² XX, 894ff.; Daß diese Worte Christi „Das ist mein Leib“ usw. noch feststehen, wider die Schwarmgeister W² XX, 762ff. Eine Frundgrube lutherischer Hermeneutik, die diesen Aufsatz auch bis in den Duktus bestimmt hat, sind die umfangreichen Ausführungen von Martin *Chemnitz*, Examen Concilii Tridentini, ed. Preuss, Berlin 1861, S. 5-103. Dem weitgehend entsprechend die Ausführungen von Matthias *Flacius*, Clavis Scripturae Sacrae (1567) in seinen Vorreden (Originale waren mir nicht zugänglich); dazu die Darstellung Rudolf Keller, Der Schlüssel zur Schrift, Hannover 1984 (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums; NF Bd. 5), 119ff; zudem die Traktate in Bd. 2 der Clavis; Johann *Gerhard*, Loci Theologici (1610-25) ed. Cotta 1762-81 I. 26; 52-54; 67; II. 329; 338 - zugänglich bei H. *Schmid*, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, Gütersloh 1893 § 10, S. 40ff., der auch *Calov* und *Quenstedt* einbezieht. - Als spätere Darstellung im Original: Joh. G. *Baier*, Compendium Theologiae Positivae, ed. Walther, St. Louis, 1879, Bd. 1 § 41ff.

Die moderne Literatur zum Thema ist unübersehbar. Besonders wichtig immer noch Kurt *Frör*, Biblische Hermeneutik, München 1961. Andere Literatur kann nur von Fall zu Fall zur Sprache kommen. Wichtig ist, hier nicht nur die methodischen Darstellungen der Exegese des Alten und Neuen Testaments zu sehen, sondern auch F. *Schleiermacher*, A.F.C. *Vilmar*, P. *Althaus*, W. *Elert*, E. *Schlink*, aber auch H. *Sasse*, u.a.m. zu beachten.

bestimmte Grundlagen hermeneutischen Denkens formuliert und später auch teils dogmatisch, teils homiletisch ausgebildet.²

Der Begriff „Hermeneutik“ kommt vom griechischen „hermeneuein“, d.h. eigentlich „übersetzen“, dann auch „auslegen“, „dolmetschen“ (Luther). Er hat seit alters her in Lk. 24,27 (Emmausjünger!); Joh. 1,38 und 41f.; 9,7; und; Act. 9,36; 1.Kor.14,13 seinen Schriftgrund.³ Hermeneutik war von Anfang an eine dogmatische und homiletische Disziplin. In der Dogmatik wurden unter der Überschrift „Perspicuitas“ der Hl. Schrift, d.h. ihrer Klarheit, die Grundlagen gelegt. Die Ausführung fand in der Homiletik (= Predigtlehre) statt. Insgesamt bildet aber die Lehre von den „Affectiones scripturae s.“, den Eigenschaften der Hl. Schrift, eine in sich geschlossene Einheit mit der Lehre von der „Inspiratio“, der Inspiration der Hl. Schrift, so daß man sagen muß, daß kein Element vom anderen gelöst werden kann. Von diesen Aussagen der alten Dogmatiker ist streng die sog. „neuere Hermeneutikdiskussion“ zu unterscheiden, die vor allem von der Frage bewegt ist, wie das, was im biblischen Zeugnis steht, dem „modernen Menschen“ *übersetzt*, d.h. von einem historischen Zeugnis in die Gegenwart übertragen werden kann.⁴ Von solchen neueren hermeneutischen Ansätzen, die schließlich keine klare Hermeneutik zulassen, bzw. die alte Hermeneutik negieren, muß sich der Schriftforscher als Exeget grundsätzlich frei machen. Das bedeutet natürlich nicht, daß er nicht auch um diese Problematik wissen sollte oder gar *mußte*: denn schon in den biblischen Kommentaren schlägt sie ihm entgegen und zwar weit weniger in der „historischen Kritik“ als vielmehr durch die dahinter stehenden Prämissen, die sich seit Ernst Troeltsch trotz mancher „historisch-positiver Richtungen“ nicht gewandelt haben. Es sind die Prinzipien der „Kritik“, der „Analogie“ und der „Korrelation“, d.h. der grundsätzlichen Gleichartigkeit des menschlichen Geistes und seiner geschichtlichen Erfahrungen, die durch die Auslegung nicht durchbrochen werden dürfen und bei aller

-
- 2 Damit soll nicht geleugnet werden, daß es eine ausgesprochene Lehre der Hermeneutik bei Luther oder Flacius noch nicht gab. Aber im Kern war sie ausgebildet. Wenn *Gerhard* z.B. sagt: „Duplex est scripturae claritas, ut ait Lutherus.“ (= Zweierlei ist die Klarheit der Hl. Schrift, wie Luther sagte) Loci 1,26. Schmid, Dogmatik a.a.O., 44, dann bringt dies nur zum Ausdruck, wie die frühen und späteren lutherischen Dogmatiker von Luthers Äußerungen ausgingen, z.B. auch *Baier*, Compendium § 41.
- 3 Vgl. G. *Ebeling*, RGG³ 243, der freilich 1. Kor. 12,10.30 und 14,5.13.16ff. nennt. Richtig ist, daß der Begriff erst in der Neuzeit seine Prägung erfuhr. Ebd. 243, vgl. auch *Schlink*, Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, 638.
- 4 Schon klassisch ist hier die Definition R. *Bultmanns*, Jesus Christus und die Mythologie (1958), Gütersloh 1984, 13: „Kann Jesu Predigt von der Gottesherrschaft dann für den Menschen von heute noch irgendeine Bedeutung haben, und kann die Predigt des Neuen Testaments in ihrer Gesamtheit für den modernen Menschen noch wichtig sein?“ Und 15: „Für den Menschen von heute sind das mythologische Weltbild, die Vorstellung vom Ende, vom Erlöser und der Errettung vergangen und erledigt.“

„objektiven Wissenschaftlichkeit“ für Troeltsch eine „ganze Weltanschauung“ bedeuteten.⁵

Ohne die genaue Erfassung des Gegenstandes, d.h. des Wesens der Hl. Schrift, ihres Umfangs, ihrer Struktur, ihres Zwecks kann es keine vollständige Hermeneutik geben. Dieser an sich selbstverständliche Satz ist dennoch völlig unverständlich geworden und bildet doch weiter die Grundlage einer wirklich fundierten Hermeneutik. Deshalb beginnt diese Hermeneutik mit den Grundlagen biblischer Lehre, die diese von vorn herein gegen eine „allgemeine“ Hermeneutik, die auf die Hl. Schrift übertragen wird, abgrenzt. Die Hermeneutik ist nach der alten klassischen Definition C.C. Hofmanns ein „Habitus practicus theodotos ad sensum Sacrae Scripturae inveniendum atque aliis demonstrandum ... ad salutem hominum Deique honorem,“⁶ d.h. „eine gottgegebene Tüchtigkeit, die den Sinn der Hl. Schrift erfaßt und anderen zeigen kann zum Heil des Menschen und zur Ehre Gottes“. Neben diesen „Habitus theodotos“, tritt seit je her in der lutherischen Hermeneutik die Kenntnis der biblischen Ursprachen, klarer Verstand und gutes Gedächtnis, historische, archäologische und grammatisch-rhetorische Kenntnisse, ein Tatbestand, der freilich nicht so einfach mit den historischen Maximen der Moderne auf eine Ebene gestellt werden kann.⁷

5 E. Troeltsch, Ges. Schriften II, 1922, 734; dazu L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1981, 31.

6 Hofmann, Institutiones Theologiae Exegetica. 1. Damit bestätigt Hofmann das Gesamtzeugnis der lutherischen Hermeneutik seit Luther. Luther redete hier von der „claritas interna“, die keinesfalls hinter der „Claritas externa“ zurücktreten darf. „Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum jota ex naturalibus ingenii sui viribus in scriptura videt.“ (= wenn von der inneren Klarheit die Rede ist, ist keinem Menschen auch nur ein Jota aus seinen natürlichen, angeborenen Kräften in der Schrift verständlich), sagt Joh. Gerhard, Loci I, 26. Vgl. Schmid, Dogmatik, a.a.O., 44. Die Frage, ob ein „Unbekehrter“ den „rechten Verstand“ der Hl. Schrift haben könne, wird von der Orthodoxie im Ratmann'schen Streit mit der Unterscheidung der Klarheit der Worte und dem seligen Verstand dieser Worte beantwortet; vgl. Schmid, Dogmatik, a.a.O., S. 45. Oder: „Ein ander Ding ist es, sich auf die Wörter und significationes vocum verstehen und solche recht auszulegen: ein anders, sich auf die res verstehen, und selige recht anzunehmen, recht applicieren, im Glauben fassen. Hierzu gehört des Heiligen Geistes Gnaden-Erleuchtung und Handreichung.“ So das Gutachten der Wittenbergischen Fakultät im Rathmann'schen Streit aus: Baier, Compendium, a.a.O.; 170. Es ist also nicht ganz richtig, wenn in der Gegenwart aus frommen Motiven die Erkenntnis der Hl. Schrift von Unbekehrten grundsätzlich gelehnet wird. Das hat selbst die frömmste Orthodoxie um der „Claritas externa“ willen nicht zugelassen.

Baier unterscheidet sogar eine dreifache Klarheit der Schrift: „Una ex parte rerum, altera ex parte verborum; et tertia ex parte luminis supernaturalis, (= eine der Sachen, eine der Worte und des „übernatürlichen Verständnisses). Er beruft sich darin ausdrücklich auf Luther: vgl. Baier, Compendium, a.a.O.; § 41, 167.

7 Die alten Dogmatiker sehen in der „Kundigkeit der Sprachen“ (= Linguae granus), vernünftiger Urteilskraft, Worte zu verstehen usw. noch keine Wertung oder gar Entscheidung für die rechte Exegese eines Textes. Aber sie betonen die Notwendigkeit klarer, eindeutiger, nachvollziehbarer Exegese ebenso wie die Zustimmung des Glaubens, die Annahme des Wortes als Grundlage rechten Verstehens; vgl. Baier, Compendium, a.a.O., § 41, 166 - Hier liegt natürlich für die Vertreter der „historischen Kritik“ ein willkommener Anknüpfungs-

Die Lehre von der Hermeneutik und ihre Kenntnis ist dabei - bei aller Wichtigkeit - *nicht* für ein richtiges Verständnis der Hl. Schrift absolut notwendig. Die Schrift richtig zu verstehen, ist, weil diese selbst an sich klar ist, jedem Unkundigen möglich. Aber deshalb ist diese „Lehre“ für den Schriftforscher (Exegeten) wichtig, um Fehlgriffe zu vermeiden oder aber in die Hl. Schrift einzutragen, was ihr an Vorverständnissen fremd ist. Die folgende Darstellung erhebt nicht Anspruch auf Vollständigkeit, sehr wohl aber Anspruch darauf, theologische „Eckpfeiler“ in den Boden zu rammen und dies in apodiktischer Weise. D.h. gerade in der Frage der Hermeneutik fallen Entscheidungen, die nicht „hinterfragbar“ sind und deshalb weit mehr darstellen, als eine instrumentale Hermeneutik nach bestimmter Methodik. Alle Teilaspekte der Hermeneutik stehen in einer inneren Einheit und zeigen, wie wenig das hermeneutische Problem auf bloße „Methodik“ zu reduzieren ist und wie sehr die „Theologie“ in dieses „Problem“ hinein wirkt.⁸

2. Die biblische Dimension der Hermeneutik

Die Beschäftigung mit biblischen Texten setzt voraus, daß der Ausleger sich um Ziel, Umfang, Ursprung und Struktur der Bibel im Klaren ist. Eine besondere Bedeutung erhält hier der Umstand, daß wir *zwei* Testamente als Kanon auszulegen haben. Auch die wissenschaftliche Exegese in ihrer kritischen Reflexion kann nicht umhin, hierin die erste Entscheidung zu sehen. „Sie muß sich *entscheiden*, ob sie diese Schriften als Bestandteile der von der frühen Kirche zusammengestellten und als normativ betrachteten Schrif-

punkt. Eine historische Interpretation hat es immer nur in Einheit mit dem bereits Verstandenen und „Erlebten“ (Vilmar) gegeben. Dies kann aber nicht auf die moderne Formel des „Vorverständnisses“ reduziert werden. Natürlich hat *jeder* Mensch ein Vorverständnis von Texten, interpretiert sie im Zusammenhang seines Erlebens, wie W. Dilthey für die moderne Diskussion erkennt: „Das Verstehen setzt ein Erleben voraus, und das Erlebnis wird erst zu einer Lebenserfahrung dadurch, daß das Verstehen aus der Enge der Subjektivität des Erlebens herausführt in die Region des Ganzen und des Allgemeinen.“ Ges- Schriften VII, 143. Damit deutet auch er an, daß Verstehen und Erleben zusammenhängen, *auch* das Verstehen der Bibel. Freilich ist dies in einem *allgemeinem* Sinn als psychologisches Phänomen verstanden und führt dann auch ins Allgemeine.

⁸ Die Frage der „Methodik“ der Exegese ist damit nicht das Kernproblem. Methoden der neueren instrumentalen Hermeneutik sind zu „gebrauchen“ oder zu „mißbrauchen“, auch die Methoden der sog. „historisch-kritischen Methode“. Es mag daher von dieser Darstellung nicht die fromme Widerlegung der historisch-kritischen Methode erwartet werden, sondern die Auseinandersetzung mit den Ursachen ihres Mißbrauchs und ihrer Verzerrung. Dabei muß allerdings den Kritikern dieser Methodik zugestanden werden, daß dieser „Methodenverbund“, wird er ohne feste Grundlagen angewandt, ein Eigenleben entwickelt, das eben den Grundlagen, die sich bei Troeltsch finden, entspricht. - Andererseits ist diese Frage keine Frage der Methodik, sondern theologischer Entscheidungen, die beim Exegeten fallen müssen oder schon gefallen sind.

tensammlung des Kanons darstellen oder ob sie sie unter Mißachtung der Kanongrenze in eine Reihe mit außerneutestamentlichem frühchristlichem Schrifttum stellen und so nach rein literarischen und historischen Gesichtspunkten beurteilen soll.⁹ An diesem Satz Roloffs ist weniger wichtig, daß er diese zwei Möglichkeiten grundsätzlich offen hält, als vielmehr, daß dieser erfahrene Exeget von einer „Entscheidung“ spricht. Schon im Gegenstand, der Umgrenzung dieses Gegenstandes, liegt eine Vorentscheidung zwischen einer historischen und einer theologischen Größe.¹⁰ Damit ist das Problem der „Biblischen Theologie“ erst einmal wenigstens angesprochen. Interessant, daß die Entstehung des Kanons immer noch zum Kernproblem der Hermeneutik zählt und dies durchaus in Analogie zum „Examen Concilii Tridentini“ schon bei Martin Chemnitz.¹¹ Neben der geschichtlichen Darstellung muß aber die Frage treten, ob GOTT gerade diesen Kanon heiliger Schriften haben wollte und warum. Darauf legten die Väter der lutherischen Hermeneutik größten Wert und formulierten: **Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments ist in dem, was sie uns heute sagen will, kein zufälliges Zeugnis und Produkt der Zeitgeschichte, sondern entstand, weil der dreieinige GOTT selbst seinen Willen und sein lebendiges Wort in Gesetz und Evangelium gegen alle Irrtümer aufgezeichnet haben wollte und im Kanon zu einer Einheit zusammengefaßt hat.**¹² Damit wurde implizit gesagt: Eine Hermeneutik muß der inneren biblischen, heilsgeschichtlichen Struktur Rechnung tragen. Dies ist auch immer mehr in der neueren Diskussion erkannt worden. Nur kann es hier nicht darum gehen, eine Geschichte hinter oder gar über den Texten zu rekonstruieren und damit selbst zum absoluten Maßstab zu erheben. Wichtig ist die Geschichte der Bibel nur im Blick auf die Entstehung derselben, ihre Inhalte und ihren Zweck gerade als „literarische Einheit“, als „Ganzes.“ Wesentlich in der Auseinandersetzung mit der „historisch-kritischen Methode“ ist eben dieses Wissen um das Ganze der Hl. Schrift, bzw. sie „für sich“ zu betrachten und die Notwendigkeit der Schriftwerdung und Schriftseins in deren Dignität zu erfassen. Dabei haben die Väter lutherischer Hermeneutik den historischen Exkurs nicht gescheut.¹³

1. Die Heilige Schrift ist für eine „biblische“ Hermeneutik grundsätzlich *Kanon* in Abgrenzung zu späteren, nachapostolischen Schriften, oder der „verborgenen Christusüberlieferung“ oder anderen alttestamentlichen und

9 Jürgen Roloff, Neues Testament, Neukirchen 1985, 259.

10 Ebd. 259 f.

11 Ebd. 261ff; vgl. Martin Chemnitz, Examen, a.a.O., 8ff. wo Chemnitz sehr ausführlich im Gegenüber zu Andrada und dem Tridentinum die Entstehung des bibl. Kanons beleuchtet. Seine Darstellung hat bis heute immer noch unschätzbaren Wert.

12 Die Kanonfrage ist unmittelbar auch Voraussetzung für solche Regeln wie „Analogia fidei“ oder „Regula fidei“.

13 Vgl. zu Chemnitz: E. Volk, Die Verbindlichkeit der Schrift, in: Wahrheit für heute, 10, 1982, 5: „Mit erstaunlicher Offenheit geht er (Chemnitz; Verf.) auf die Entstehungsgeschichte

neutestamentlichen Apokryphen. Diese sind der Hl. Schrift unterzuordnen. Aussagen der Hl. Schrift können zwar von apokryphischen Aussagen gestützt, dürfen aber nicht von ihnen her interpretiert, bzw. erhellt oder gar begründet werden.¹⁴ In der biblischen Hermeneutik muß natürlich grundsätzlich in der Autorität der Aussagen zwischen dem Alten und Neuen Testament unterschieden werden. Aber sie dürfen auch nicht getrennt werden, ein Problem, das sich durch die ganze Auslegungsgeschichte zieht. Wenn etwa R. Bultmann die Verbindung und damit auch die Bedeutung des Alten Testaments lediglich in seinem „Scheitern“ sieht und nur darin „Verheißung“ liege, steht damit die Einheit der Hl. Schrift auf dem Spiel.¹⁵ Dahinter wird eine historisierende Anschauung sichtbar, nach der jeder in das Alte Testament „hinein“ liest, wenn er von der Erfüllung aus denkt.¹⁶ Damit sind fundamentale Grundsätze lutherischer Hermeneutik in Frage gestellt, obwohl Bultmanns Abwehr geschichtsphilosophischer Systeme, auch der reformierten Bundestheologie (nach der der neue Bund nur ein „weiterer“ Bund u.a. darstellt), grundsätzlich richtig und wichtig erscheint. Aber ist es richtig und sachgemäß, daß der „Anstoß des Kreuzes“ durch eine theologische Deutung des Alten Testaments vom Neuen her, überwunden wäre?¹⁷

2. Alttestamentliche Exegese darf tatsächlich nicht von Geschichtskonstruktionen aus, und seien sie traditionsgeschichtlich noch so biblisch orientiert, versuchen, die Einheit der Schrift zu erweisen. Die *Einheit* der Hl. Schrift erweist sich in der Einheit GOTTes und der Einheit seines Redens und Handelns an den Menschen. Schon die Dogmatiker verwiesen grundsätzlich auf den „Deus trinitarius“, auf das „Credo“, bestimmte klare bekenntnis-

des Kanons ein, kann die menschliche Seite der Schrift neben ihrer göttlichen Natur würdigen...“ Dazu nur die Bemerkung, daß von einer „Würdigung“ weder in dieser noch anderer Richtung bei Chemnitz die Rede sein kann. Es werden Fakten dargestellt, die zur Entstehung führten! Ob eine „Würdigung“ der „menschlichen Seite“ darin liegt, daß die Schriftwerdung um der Irlehre willen nötig wurde? Spalten wir damit nicht Orthodoxie und Luther unsachgemäß, da Luther sehr deutlich die „Viva vox“, das „mündliche Wort“, betonte?

14 Bei aller Liebe zu einer etwa „verborgenen Überlieferung von Christus“ oder „unbekannter Jesusworte“, muß festgestellt werden, daß gewisse außerkanonische Schriften für die frühe Kirche völlig indiskutabel waren, eine Tatsache, die man sich nach K. Beyschlag nicht eindringlich genug vor Augen halten kann; ders. in: Die verborgene Überlieferung von Christus, Hamburg 1969, 9. Auch wenn der neutestamentliche Kanon sowenig wie der des Alten Testaments fix und fertig vom Himmel gefallen ist, war durch die Kanonisierung der Untergang apokryphischer Schriften besiegelt; (ebd.). 11. Freilich ist schon hier das Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung präsent (ebd., 21) und wird für die schriftliche Überlieferung entschieden, ohne daß ein fester Kanon schon bestand. - Insgesamt zeigt diese historische Entwicklung nur, wie unmittelbar das Wissen der frühen Kirche war und ihr Urteil über das, was kanonisch sein sollte und was nicht.

15 Ders. in: Weissagung und Erfüllung, in: Probleme alttestamentlicher Hermeneutik (= Theologische Bücherei Bd. 11) München 1968, 50ff.

16 Ebd. 32f.

17 Ebd. 33; 41; 4551ff.

hafte Formulierungen als Mitte der Hl. Schrift und Schlüssel zu ihrem Verständnis. „Das Neue Testament versteht das Heilsgeschehen in seiner Ganzheit als das schöpferische Handeln des dreieinigen Gottes an der Welt und an seiner erwählten Gemeinde. Das muß auch für die Auslegung des Alten Testaments wegweisend sein. Denn im alten Bund ist der Gott am Werk, der der Vater Jesu Christi ist.“¹⁸ Der trinitarische Ansatz im Denken über die Schrift, über ihre Auslegung und Wirkung war auch Luther und der lutherischen Orthodoxie erste Voraussetzung zum Verständnis des Alten Testaments.¹⁹ Dabei ist dieser theologische Ansatz zu unterscheiden von Beobachtungen „geschichtlicher“ Credo Israels und deren Wirkungsgeschichte. Bei ihm geht es um theologische Grundwahrheiten und *die* Entscheidung, die fallen muß, wenn die Einheit der Hl. Schrift auch hermeneutisch vertreten wird. Dabei ist natürlich nicht an das Dogma als „zeitlosen Mythos“ gedacht, sondern an dessen Inhalt in der inneren und äußeren Geschichte Gottes mit den Menschen. Hier kann dem „heilsgeschichtlichen Credo Israels“ seine vorläufige Bedeutung zukommen. In ihm kommt aber nur ein Teil des Ganzen zum Ausdruck, ein allerdings dem trinitarischen Credo entsprechender Teil.²⁰ Es darf diese äußere Geschichte nicht von den innertrinitarischen Voraussetzungen gelöst werden. Ohne diese trinitarische Vorentscheidung zerfällt die Schrift in zwei historisch voneinander unterschiedene Teile, die vielleicht Bezüge zeigen, aber an denen nie theologisch nachgewiesen werden kann, daß diese Aussagen des Alten Bundes auf das Neue Testament zielen. Im Grunde ist hier auch der Begriff der „Offenheit“ des Alten Testaments zum Neuen ein Indiz für ein fehlendes theologisches Fundament.²¹ Erst auf Grund der theologischen Einheit der Testamente kann die Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen der „mancherlei Weise“ der Rede Gottes im Alten und der Rede „durch seinen Sohn“ im Neuen Testament (Hebr. 1,1) gewürdigt werden.²² Die „Verheißungen“ stehen nicht für die Diskontinuität zwischen Altem und Neuen Testament, sondern für dessen Einheit, und dies ge-

18 Kurt Frör, *Biblische Hermeneutik*, a.a.O., 137 - Anfrage an Frör: Ist im Alten Testament nur der „Vater“ Jesu Christi, nicht Christus selbst? Luther sah das anders. Frör relativiert seine Aussage dahingehend, daß zwar trinitarisch der Vater nirgends ohne den Sohn sein könne, aber das Alte Testament sei doch Zeit „vor“ Christus; ebd. 138.

19 Vgl. Frör, *Hermeneutik*, a.a.O., 23f.; 138.

20 Ebd. 123.

21 Vgl. Walter Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, 5. Aufl. Stuttgart 1985, 212ff., wobei bei Zimmerli gerade in seinem theologischen Ansatz in der „Selbigkeit Gottes“ vieles zu lernen ist, vgl. auch L. Schmidt, *Hermeneutische und bibl.-theol. Fragen*, in: *Altes Testament*, hrsg. v. H.J. Boecker (Neukirchener Arbeitsbücher) 1983, S. 298f.

22 Vgl. Frör, *Hermeneutik*, a.a.O., 140 - Eben von hier aus gibt es auch in der Erfüllung die Außerkraftsetzung alttestamentlicher Inhalte. Dennoch ist die pauschale Zuordnung von Erfüllung und Außerkraftsetzung dem Neuen Testament nicht angemessen; ebd. 141.

rade in der Hermeneutik Luthers und der alten Dogmatiker.²³ Daß sie ursprünglich auch eine politische Dimension hatten, durchaus nicht endzeitlich gemeint waren und als „innerweltliche Heilserwartung“ (Naherwartung) scheiterten, macht nur deutlich, daß sie vom Neuen Testament her, d.h. der Enderwartung her, neu interpretiert werden müssen und eben *darin* ihren ursprünglichen Sinn hatten und wiederfinden können.²⁴ Luther und gerade Melanchthon sahen in den „Verheißungen“ des Alten Testaments das Evangelium selbst. Ja, für Melanchthon ist Evangelium und Verheißung oft identisch. So schreibt Melanchthon in seinen Loci von 1521: „Freilich sollst du nicht meinen, die Schrift habe Gesetz und Evangelium in der Weise überliefert, daß nur Matthäus, Markus, Lukas und Johannes Evangelium geschrieben haben, während die Bücher Moses nichts anderes als Gesetz enthielten. Vielmehr stehen in allen Schriften des alten und neuen Testaments vereinzelt die Gesetze aufgeführt. Aber auch die Zeiten des Gesetzes und Evangeliums scheiden wir nicht voneinander, wie man es gewöhnlich tut, weil einmal das Gesetz, ein andermal das Evangelium bald danach in anderer Weise geoffenbart worden sind. Jede Zeit, die wir bewußt erleben, ist die Zeit des Gesetzes und des Evangeliums...“²⁵ Das Evangelium beginnt für ihn ebenso wie für alle alten Dogmatiker mit Gen. 3,15 als „erste Verheißung, die erste frohe Botschaft“; und mit der Berufung Abrahams. Kriterium ist hier, daß das Neue Testament diese Verheißung erwähnt „auf vielen Seiten“.²⁶ Bei „Verheißungen“ ist freilich auch oft im neutestamentlichen Kontext ihre wirkliche „Offenheit“ zu beachten, d.h. ihre Offenheit auf das Weltende. Diese Verheißungen sind noch nicht erfüllt und daher offen und stehen in einer Linie mit jenen Verheißungen des Neuen Testaments vom Weltende.²⁷

3. Auf der anderen Seite muß auch die *Unterschiedenheit* der Testamente im Sinne lutherischer Hermeneutik unterstrichen werden. Daß hier wie dort derselbe Gott redet und handelt, darf die Unterschiedlichkeit seines Redens und Handelns nicht verdrängen. Das gilt schon von der immer noch sinnvollen Unterscheidung innerhalb des Alten Testaments zwischen „Gesetz“ und

23 Diese Differenzierung führt auch noch *Elert* in seiner Dogmatik durch, indem er die Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes von dessen „prophetischen Inhalt“ abhebt, *Elert*, Glaube, a.a.O., § 32,187.

24 Ebd. S. 146, wobei die Diesseitigkeit vieler Verheißungen, die Naherwartung vielleicht von historischem Interesse ist, aber in der Predigt als Resultat historischer Exegese nur zu oft solche Verheißungen „bedeutungslos“ macht.

25 *Melanchthon*, Loci communis, in Übers. v. Fr. Schad, München 1931, 97 (= StA II, 1,82f.) - Dies steht nicht in absoluter Spannung zu radikalen Äußerungen Luthers, daß das ganze Alte Testament Niederschlag einer Gesetzesreligion sei (Vorrede zum Alten Testament von 1523; Vorrede zum Neuen Testament von 1545); vgl. auch Gerhard v. Rad, Theologie des Neuen Testaments, München 1968 Bd. 2,414.

26 *Melanchthon*, Loci (Übers. Schad), a.a.O., 99.

27 Vgl. *Frör*, Hermeneutik, a.a.O., 146ff. - Dabei muß aber diese Aussage auf die Verheißungen des Alten Testaments beschränkt bleiben, die vom Neuen Testament her auf die Enderwartung deuten, d.h. auch für das Neue Testament in die Zukunft weisen.

„Verheißung.“²⁸ Allerdings ist auch diese Unterschiedenheit nicht geschichtlich, sondern theologisch begründet! Die Einebnung dieses Unterschiedes führt zur Fehldeutung des Alten Testaments im gesamtbiblischen Kontext. Krasses Beispiel solcher Verdrängung der Verschiedenheit der Testamente wären die „Biblizisten“ aller Zeiten, die das alttestamentliche „Gesetz“ unmittelbar ohne Befragung des Neuen Testaments auf sich bezogen. Hier liegt freilich ein „Mißbrauch“ vor, nach dem derselbe Gott im Alten wie im Neuen Testament rede und wir darin jeweils Gottes Wort finden und sich Gott offenbare.²⁹ Nur muß dies eben als Mißbrauch gelten, nachdem die Regel nicht erkannt ist, daß gerade das „Gesetz“ Gottes im Alten Bund auf seine „Geltung“ hin befragt werden muß und dies im Lichte des Neuen Testaments. Die alten Dogmatiker hielten die krasse Abwehr Luthers gegen solches Judaisieren durchaus fest, indem sie die Geltung des alttestamentlichen Gesetzes auf die zehn Gebote, und auch diese nur nach neutestamentlichem Verständnis reduzierten und dies, obwohl die ganze Schrift für sie „Gottes Wort“ war.³⁰ Das Gesetz, in dem Gott seinen Willen in Geboten und Verboten kundgegeben hat, ist teils allgemein und für alle Zeiten gültig, teils nur unter gewissen Umständen und zu gewisser Zeit gegeben. D.h. „*Lex particularis et temporaria est, quam Deus solis dedit Israelis.*“³¹ Zwischen „*Lex moralis*“ also, dem immergeltenden Gesetz und „*Lex ceremonialis*“ muß grundsätzlich unterschieden werden. Das Zeremonialgesetz ist durch das Neue Testament aufgehoben.³² Dabei ist wichtig, daß sich die Definition von „*Lex moralis*“ als „*Lex naturae*“ nicht auf irgendein Naturrecht beruft, sondern auf die Schöpfung, d.h. den neutestamentlichen Worten, nach denen das Gesetz bei der Schöpfung den Menschen ins Herz geschrieben worden sei.³³ Außerdem muß auch zwischen dem abrogierten Zeremonialgesetz und „*Lex forensis seu judicialis*“ (= Bürgerlichen Gesetz) unterschieden werden. Ist das zweite völlig abgetan, gilt für das Zeremonialgesetz: „*Finis legis ceremonialis principalis est*

28 G.v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* Bd. 2, 435 meint, daß eine scharfe Trennung zweier heilsgeschichtlicher Offenbarungen, wie sie Bultmann vom Neuen Testament her berechtigt sieht, so aus dem AT nicht zu belegen sei und beklagt, daß nur die paulinische Deutung der Sache die neutestamentliche Exegese dominiere.

29 Vgl. *Elert*, *Der christliche Glaube*. Erlangen 1989, 3. 32, S. 186.

30 Es ist daher Vorsicht walten zu lassen mit dem Vorwurf gegen die luth. Orthodoxie, sie hätte die Hl. Schrift in ihrem Verständnis eingeebnet und nicht nach der Geltung ihrer Aussagen gefragt, weil für sie alles Gottes Wort war.

31 Vgl. *Hollaz*, *Examen*, 997 bei Schmid, *Dogmatik*, 375; sinngemäß: „Das Gesetz, das einmalig und zeitbedingt ist, hat Gott allein den Israeliten gegeben.“

32 Vgl. *Schmid*, *Dogmatik*, a.a.O., 376.

33 Dabei wird auf die Verirrungen des menschlichen Geistes im Blick auf „*Lex naturae*“ so eingegangen, daß man dieses von „*Lex moralis*“ unterscheidet. „*Lex moralis*“ ist Gesetz „*Specialiter dicta*“ vgl. *Quenstedt* *Theologia* IV, 1; *Hollaz*, *Examen*, 1002; bei *Schmid*, *Dogmatik* a.a.O., 376.

tum beneficiorum Christi significatio ed adumbratio...“³⁴. Eine alttestamentliche Hermeneutik, die an diesen Unterscheidungen vorbei geht, führt wirklich in einen verhängnisvollen Biblizismus. Wichtig ist dabei die Beobachtung, daß die alten Dogmatiker in Aufnahme der Worte Luthers auch hier vom Neuen Testament her denken und entscheiden und hierin ein theologisches Urteil, kein religionsgeschichtliches Urteil über eine primitivere Art der Religion, der Überwindung von „Gesetzlichkeit“ usw., zur Geltung bringen. Diese Grundsätze lutherischer Hermeneutik entsprechen auch nicht dem Werdegang eines „Gesetzesbegriffs“ im Alten und Neuen Testament und sind auch weiter nicht von solcher Historisierung abhängig. Sätze wie der, daß mit „so summarischen Unterscheidungen wie der althergebrachten, derzufolge man das alttestamentliche Gesetz in ein Zeremonial-, ein Judizial- und ein Moralgesetz teilte, ist heute nicht mehr auszukommen,“³⁵ stellen diesen Ansatz grundsätzlich in Frage.

4. Die sachgemäßen Verbindungselemente zwischen den Testamenten bildet traditionell der „Weissagungsbeweis“, die „Allegorisierung“ des Alten Testaments im Neuen und die neuerdings neben die Allegorese tretende „Typologie“ als Methoden, die das Neue Testament gebraucht, um das alte Testament zu deuten. Allgemein werden sie als „Schriftgebrauch seiner Zeit“ betrachtet, zu dem wir in einem „unübersehbaren geschichtlichen Abstand“ stehen, der es uns „unmöglich macht, diese Methoden einfach unkritisch zu übernehmen.“³⁶ Es stellt sich nun abschließend für eine biblische Hermeneutik die Frage, ob damit die gesamtbiblische Sicht und Verstehensweise, die innerbiblische Hermeneutik selbst, nicht verlassen wird. So kann die neuere Exegese neutestamentliche Kataloge zusammenstellen, die zwar alttestamentliche Stellen „christologisch“ deuten, aber „für heutige Leser“ keine Beweiskraft haben.³⁷ Damit geht einher, daß das Alte Testament für das Neue keine Beweiskraft mehr haben kann oder haben soll, bzw. daß es überhaupt hinfällig sei, durch „Beweise“ das Neue Testament zu sichern.³⁸ Das sind auch grundsätzliche Anfragen an den traditionellen Schriftbeweis überhaupt, der davon ausging, daß er „Beweiskraft“ habe. Diese Beweiskraft fand ihr

34 Sinngemäß: „Das erste Ziel des Zeremonialgesetzes ist so die Vorzeichnung der Heilstaten Christi und deren Andeutung“; *Hollaz*, Examen, 1026 und 1027; bei *Schmid*, Dogmatik, a.a.O. 376.

35 G.v. *Rad*, Theologie des Alten Testaments Bd. I, München 1968, 415 - Rad macht auf die kultische Bindung des ganzen alttestamentlichen Gesetzes aufmerksam ebd. 415f. und führt aus, daß man zwar „theologisch“ das Zeremonialgesetz als Gesetz bezeichnen könne, es aber eher Paraklese genannt werden müsse; ebd. 418f. - Damit wird theologisch Gesetz und Evangelium vermischt. Die Polemik gegen die Sicht des Alten Testaments im Neu-Luthertum ebd. 432 kann nicht mit dem früheren Luthertum gleichgesetzt werden. Rads Fazit nach Prüfung des Neuen Testaments - insbesondere des paulinischen Gesetzesbegriffs - ist mager: „Es gibt also überhaupt keine normative Deutung des Alten Testaments“ ebd. 436.

36 Vgl. *Frör*, Hermeneutik, a.a.O., 154.

37 Vgl. *Frör*, Hermeneutik, a.a.O., 154 unter Bezug auf Bultmann.

38 Ebd. 154 unter Bezug auf Baumgärtel.

Kriterium im Neuen Testament, d.h. in dem HERRN, der den Jüngern die Schrift öffnet (Lk. 24,32) und eben auch das Verständnis der Verheißungen.³⁹ Aber damit wird der Rückverweis des Neuen Testaments nicht entkräftet oder als bloß zeitgeschichtlich-antijüdische Polemik erledigt. Er behält Beweiskraft, freilich nur dann, wenn theologisch eine Klammer zwischen den Testamenten besteht.⁴⁰ Auch hier ist eine grundsätzliche Entscheidung des Exegeten erforderlich. Ebenso umstritten ist neutestamentliche Allegorese und Typologie, wobei sich beides oft kaum voneinander unterscheiden läßt.⁴¹ Allegorese gilt nicht wie die Typologie an geschichtliche Personen, Geschehnisse, gebunden, sondern an den Literalsinn des Textes, vermischt sich aber mit der Typologie.⁴² Hieran ist anzuerkennen, was als instrumentale Regel überhaupt gilt: Allegorese ist nach lutherischer Hermeneutik ein mögliches Mittel der Auslegung, auch wenn sie dem heutigen Wirklichkeitsverständnis widerspricht, darf aber auch alttestamentlich nur da angewandt werden, wo es das Alte und Neue Testament selbst erlauben.

3. Der theologische Ansatz der Hermeneutik

So wichtig das Anliegen einer „biblischen Hermeneutik“ auch sein mag, kann sie doch letztlich nicht über hermeneutische Grundsätze entscheiden. Die Hermeneutik ist gesamtbiblisch nicht auf das Verhältnis der Testamente zu beschränken, sondern muß sich mit „Voraussetzungen“ beschäftigen, die den Exegeten insgesamt leiten. Gerade in der sog. „biblischen“ Hermeneutik wird deutlich, daß die beiden Testamente und damit die „Hauptspannung“ innerhalb der Hl. Schrift, nicht ohne klare theologische Grundlage getragen werden können.⁴³ Anders gesagt: die Hl. Schrift zerfällt in unterschiedliche Theologien, Hermeneutiken des Alten oder Neuen Testaments, wenn eine klare theologische Grundlage fehlt. Die historische Kritik führt zur Zerstückelung, Auflösung dieser klaren Ursache, indem sie gerade diese Grundlage leugnet oder sich zum Feind macht. In der Auseinandersetzung mit der historischen Exegese steht die Frage grundsätzlich an, inwieweit überhaupt „dog-

39 Elert, Glaube, a.a.O., S. 187.

40 Frör, Hermeneutik, a.a.O., 155f. - Frör beschränkt mit Baumgärtel die Bedeutung des neutestamentlichen Schriftbeweises aber auf seine Intention, nicht auf seine Methodik.

41 Ebd. 109ff; 156f.

42 Ebd. 110.

43 Hier ist die Forderung einer „pneumatischen Exegese“ insofern verfehlt, als sie dem Mißverständnis nicht klar genug entgegentritt, die Schrift sei ein Geheimbuch, das nur vom „Pneuma“ her zu verstehen sei. Sehr wohl aber sind die folgenden Ausführungen dahingehend zu verstehen, daß es „pneumatische Voraussetzungen“ im Schriftverständnis immer gegeben hat und weiter geben muß, die sich der „wissenschaftlichen Verfügbarkeit“ entziehen: vgl. Slenczka, Kirchliche Entscheidungen in theologischer Verantwortung, Göttingen 1991, 111.

matische“ Urteile in die exegetische Arbeit einfließen dürfen oder können. Schon A. Schlatter konstatierte: „Als Historiker geben wir also der Wahrheitsregel eine beschränkte Geltung. Ohne Vorbehalt sind ihr unsre Urteile über das, was einst war, unterstellt; weiter lassen wir aber in der historischen Arbeit die Wahrheitsfrage noch nicht reichen...“⁴⁴ Es besteht also von vorn herein eine nicht zu übersehende Spannung zwischen einer „dogmatischen“ und einer rein „historischen“ Betrachtung der Bibel, gerade auch weil die dogmatische Betrachtung sich nicht als „unhistorisch“ oder „unsachlich“ versteht *und* weil die historische Betrachtung durchaus nicht frei ist von dogmatischen Entscheidungen, die ihre Betrachtung bestimmen. So stellt schon Schlatter fest, wie sehr eine rein historische Betrachtung von rationalistischen, Kantischen und Hegelschen Systemen bestimmt sein kann.⁴⁵ Vor allem der Anspruch der modernen Exegese, die Auslegung zum „Privatbesitz“ zu machen und so das „Denken unabhängig von den Folgen“ zu praktizieren,

44 Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik (= Beiträge zur Förderung der Theologie 13/1909, 2. Heft), Gütersloh 1909, 9 - W. Trillhaas beschreibt das Dilemma der historischen Kritik ähnlich: „Die historisch-kritische Forschung kann keine andere Kritik über sich anerkennen, als eben wieder historische Kritik, wenn man schon wissenschaftlich verfahren will, nur noch eine Verbesserung, Berichtigung, Bereinigung, allenfalls eine völlige Neukonzeption des historischen Bildes.“ Trillhaas, Die Einheit der Heiligen Schrift, Berlin 1936, 6.

Man mag darüber nachdenken, ob dieses absolute Postulat des „Historischen“, nicht genauso „dogmatisch“ erscheint, wie die angeblich aufgesetzte dogmatische Deutung in der traditionellen lutherischen Hermeneutik! Mit Postulaten haben wir es in der Hermeneutik immer zu tun und damit, daß die Forderung nach absoluter Objektivität und Offenheit für die Texte letztlich doch meist fiktiv erscheint, da sie meint, ohne die Klärung der subjektiven Voraussetzungen auszukommen; dazu Schlink, Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, 642.

45 Schlatter, Theologie a.a.O., 16f. - Deshalb fordert auch Schlink die Klärung der „subjektiven Voraussetzungen“ der philologisch-historischen Forschung: „Der Vollzug und die Ergebnisse philologisch-historischer Forschung sind nicht nur durch den zu erforschenden Text, sondern auch durch die Voraussetzungen bestimmt, mit denen der Forschende an den Text herantritt. In der seit der Aufklärung sich entwickelnden historisch-kritischen Bibelforschung pflegte man vor allem die Freiheit dieser Forschung vom kirchlichen Dogma und in diesem Sinne ihre Voraussetzungslosigkeit zu fordern. Aber man bedachte oft zu wenig, daß man andere weltanschauliche, philosophische und religiöse Überzeugungen an die Stelle des Dogmas setzte und sie, ohne sich ihrer dogmatischen Bedeutung bewußt zu sein, bei der philosophischen (muß heißen philologischen!) und historischen Kritik verwendete.“ Schlink Ökumenische Dogmatik, a.a.O., 640 - Dazu auch R. Slenczka über die dogmatischen Voraussetzungen der historischen Methodik vgl. Entscheidung, a.a.O., 99, der G. Ebeling referiert.

Hier wäre hinzuzusetzen, daß mit dem Ende des Hegelianismus, der oft die Hauptrolle spielte, längst kein reiner „Historismus“ entstanden ist, der nun rein historisches Arbeiten ermöglichen. Andere Prinzipien, etwa der „Gleichheit“, der „Befreiung“, des „Fortschritts“ in gesellschaftlicher und politischer Dimension, sind nur zu oft als hermeneutische Voraussetzungen erkennbar. So darf eben einfach die Bibel *uns* nichts sagen, was dem aktuellen Zeitgeist widerspricht. Wenn man so will, ist dies immer noch hegelianisch, indem nämlich der Fortschritt zum entscheidenden Kriterium wird. Daß sich der Marxismus damit hervorragend verbindet, ist kein Geheimnis.

sich als Akademiker zu isolieren, drückt die Perversion klassischer, auch lutherischer Hermeneutik aus.⁴⁶

Dabei darf die „historische Arbeit“ als Pflicht jedes Exegeten nicht vergessen werden. Sie ist zwar nicht einfach mit dem „Sensus literalis“ (= wörtlicher Sinn) bei Luther gleichzusetzen, kann ihm aber durchaus dienen. Umgekehrt aber ergeben sich zunächst viel wichtigere Einsichten. Denn die Dogmatik bildet gerade dafür, daß wirklich „historisch“ gearbeitet wird, die Voraussetzung, indem sie nämlich die „historische Unbefangenheit“ als Fiktion entlarvt. Der Historiker gibt im allgemeinen über seine „Motive“ keine Rechenschaft, auch nicht darüber, wo er mit seinen Beobachtungen beginnt oder sie abbricht, und eben deshalb ist ein dogmatisch-theologischer Ansatz „Schutz gegen willkürliche Umbildungen ihres Gegenstandes“ und der „Individualisierung des Denkens“, das den kirchlichen Horizont verliert, in dem die heiligen Schriften stehen.⁴⁷ Zwei Probleme kommen auf rein „historische“ Betrachtung der Hl. Schriften immer zu: a) Diese Schriften wollen geglaubt werden, *haben* bestimmte Voraussetzungen und entbehren jeder absoluten Objektivität oder neutralen Schau. b) Diese Schriften sind nicht nur „Zeugen der Vergangenheit“, „Dokumente“, die es zu untersuchen gilt, sondern berühren die Gegenwart durch ihre Inhalte sowohl in der Grundlage der Schöpfung, in dem Bestehen der Versöhnung und in der Gegenwart des Hl. Geistes. Schlatter meint im Blick auf das Neue Testament richtig: „Das Verhältnis der Unterordnung, in das wir zum Neuen Testament gestellt sind, ist dann nicht richtig beschrieben, wenn der von der Offenbarung Gottes erfüll-

46 Schlatter, Theologie, a.a.O., 17f. - Die kirchliche - ekklesiologische - Dimension der Hermeneutik ist damit von einem eher unverdächtigen Zeugen wie A. Schlatter angesprochen. Sie bildet auch für Elert den entscheidenden Hintergrund seiner Entfaltung des „Schriftverständnisses“ in: Glaube, a.a.O., § 33, 189ff. Elert macht dabei deutlich, daß die Schrift nicht nur als Leser verstanden, sondern auch verkündigt werden soll und daß die Frage des Schriftverständnisses demnach zuerst eine kirchliche Frage sei, „und sie ist es auch in der Tat!“ ebd. 191. Man könnte auch Elerts Ausführungen auf die historische Kritik anwenden, so sehr sie hier auf Biblizisten abzielen. Schriftgelehrte stehen im Neuen Testament immer im engen Verhältnis zu Pharisäern ebd. 189. Hat man nicht auch heute denselben Eindruck, wenn wir an die Entfernung zwischen historischer Wissenschaft und Gemeinde, ja Kirche, denken? -

Zu Recht weist Slenczka, Entscheidung, 52 darauf hin, was oben schon anklang: „Rechter Schriftgebrauch ist keineswegs nur die Sache des philologisch und historisch ausgebildeten Theologen, sondern einer im wahren Sinne mündigen Gemeinde, die durch das Wort Gottes aus der Heiligen Schrift belehrt ist und sprachfähig gemacht wird. In den Übersetzungen ist daher auch nicht so sehr die Aktualität, sondern die Authentizität des Textes festzuhalten. Die Entmündigung der Gemeinde setzt stets dann ein, wenn ihr die Schrift vorenthalten wird, und das führt unweigerlich zu einer klerikalen Bevormundung der Gemeinde.“

47 Ebd. 23f. - Die Forderung einer „kirchlichen“ Exegese, d.h. einer Exegese, die nicht nur die Ergebnisse des Exegeten oder einen Stand der Forschung wiedergibt, hat auch eine ökumenische Dimension. Denn der Dialog mit anderen Kirchen kann nicht geführt werden, wenn von Forschungsergebnissen einzelner Exegeten ausgegangen wird und nicht die Frage beantwortet wird, was „verbindliche Lehre“ oder „Auslegung der Kirche“ sei. Vgl. R. Slenczka, Entscheidung a.a.O., 95.

ten Vergangenheit eine von Gott schlechthin verlassene und von seinem Willen unberührte Gegenwart gegenüber gesetzt wird.“⁴⁸ Die lutherische Hermeneutik weiß sich nicht nur der „Historie“ verpflichtet, sondern eben auch diesem Anspruch der Hl. Schrift, in historischer Unwiederholbarkeit auch hier und jetzt Gottes Wort zu sein. Aber ihr historisch-philologisches Interesse ist keineswegs identisch mit den Bemühungen der sog. historisch-kritischen Methode. Sie gilt nicht dem historischen, sondern dem „äußeren“ Wort Hl. Schrift, das mehr ist als ein historisches Relikt, das historische Bedeutung hat.⁴⁹ Gerade damit und dadurch wird die Frage der „Geltung“ biblischer Aussagen erst relevant, eben die Frage, die sich „nie schon dadurch erledigt, daß ermittelt wird, was die Schrift sage, sondern sie erhält immer die Fassung: was die Schrift *uns* sage.“⁵⁰ Es ist also letztlich die hermeneutische Frage eine Frage nicht nur nach dem, was da steht, sondern, was *uns* gilt, worauf gerade die lutherische Dogmatik größten Wert gelegt hat.⁵¹ Dabei ist die Frage der Geltung eben das, was historische Exegese nicht stellt, bzw. eine Frage, die sie auch nicht beantworten kann. Sie kann Fehlerquellen ausschließen, „aber damit ist noch nichts über die Wahrheit der biblischen Aussagen und ihre Geltung für uns heute gesagt.“⁵²

Eine Definition dieser theologischen Dimension der Hermeneutik muß dem gerecht werden und kann deshalb im Unterschied zur „biblischen“ Dimension der Sache nicht von Dingen reden, die *nicht* mehr gelten, sondern die bis heute grundsätzliche Bedeutung haben. In der Tradition lutherischer Hermeneutik gilt in diesem Sinne der Grundsatz: **Der Ursprung der Heiligen Schrift in dem dreieinigen Gott, von dem sie durch den Hl. Geist durchweht ist und die in Christus offenbar ist, schließt von vorn herein alle Versuche aus, sie von einer allgemeinen Religions- oder Geistesgeschichte, oder auch soziologischen Entwicklungen und ihren menschlichen Phänomenen her auszulegen. Die „Res scripturae“ (= Sache der Hl. Schrift) ist dieser dreieinige Gott in seinem Reden und Handeln am**

48 Schlatter, Theologie, a.a.O., 29.

49 Vgl. Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 98: „Wo die stets neu zu beantwortende Bindung an das äußere Bibelwort aufgehoben wird, beginnt die Schwärmerei, deren Kennzeichen darin liegt, daß der Geist vom Buchstaben getrennt wird. Diese historisch-philologische Bemühung um das Verständnis des äußeren Bibelwortes ist weder auf die sog. „historisch-kritische Methode“ beschränkt noch mit dieser abzulehnen.“ Slenczka warnt davor, in das reformatorische Prinzip „Sola scriptura“ oder „Sensus literalis unus est“ die historisch-kritische Methodik einzutragen; ebd. 102 und verweist auf die sehr lehrreiche Arbeit von B. Rothen, Die Klarheit der Schrift I, Göttingen 1990, die solche Versuche aufdeckt.

50 Schlatter, Theologie, a.a.O., 30.

51 Vgl. Elert, Glaube a.a.O., § 32, 183; bes. 186, der sich hier auf Luther beruft, der mit dem Wissen um „Gottes Wort“ im Alten Testament die Frage nach der Geltung nicht beantwortet sah, und damit bestätigt, was wir in der biblischen Hermeneutik schon aufgeworfen haben. Hermeneutik ist nicht mit der Frage nach dem beantwortet, was da steht und der Vermittlung in die Gegenwart, sondern beantwortet die Frage, ob das, was da steht uns auch heute *gilt*.

52 Schlink, Ökumenische Dogmatik, a.a.O., 644.

Menschen. Durch diesen Ansatz bekommt die Hermeneutik erst ihren biblischen Gesamtbezug und gewinnt an Klarheit. Rechenschaftsfähige Hermeneutik kann es nur mit theologischem Ansatz, d.h. vom theologischen Verständnis oder Vorverständnis der Hl. Schriften geben. Allein dieses Verfahren ist der Bibel angemessen. Diese Definition entspricht dem „*Primum principium*“, d.h. stellt einen Grundsatz dar, der durch nichts anderes begründet werden kann und alles Entweder - Oder ausschließt.⁵³ Dabei muß über folgende Punkte Klarheit erlangt werden: a) über die theologischen Voraussetzungen, wie sie zu verstehen sind, was zu ihnen gehört und inwieweit sie „herangetragen“ oder aus der Hl. Schrift entnommen sind, b) über das Verständnis und die Bedeutung der Inspiration der Schrift, das Verhältnis von Gottes- und Menschenwort in seiner hermeneutischen Bedeutung, c) über das Verhältnis der Wirkung der Hl. Schrift im Verständnis zum Buchstaben derselben. Schließlich d) über die Bedeutung der Historie für die Exegese mit theologischem Ansatz. Dies sind die Problemkreise theologischer Hermeneutik, die zwar immer wieder in der Dogmatik Beachtung finden, wenig aber in der konkreten Exegese.

1. Die „Dreieinigkeit Gottes“ als *Grund* und Inhalt der ganzen Hl. Schrift, wirksam im Alten und Neuen Testament, ist nicht zu verwechseln mit der Bildung oder Entwicklung von Formeln oder Lehrsätzen oder der Historisierung einer Lehre, ihrer Begriffsbildung (s.o.), sondern bezeichnet den Grund des durch das Zeugnis der Hl. Schrift gewirkten Glaubens und Bekennens.⁵⁴ Mit der „*Res scripturae*“ (s.o.) ist nicht abstrakte oder theoretische Wahrheit gemeint, sondern das Wort des dreieinigen Gottes im Alten und Neuen Testament, „in dem er gegenwärtig ist, spricht und handelt.“⁵⁵ Dieses Wort „verändert“ sich nicht. Es deckt den Abstand von Gott und Mensch auf und bezeugt zugleich die göttliche Zuwendung in Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Die Verbindung und Einheit der ganzen Hl. Schrift wird durch die Treue Got-

53 Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 262.

54 Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 46 macht deutlich, daß ein solcher theologischer Ansatz eben nicht einer irgendwelcher „Theologien“ sein kann. Er steht im diametralen Gegensatz dazu, eben weil in der Hl. Schrift „niemals in diesem Sinne 'theologisch' von Gott gesprochen wird, sondern Gott selbst spricht.“ Zum Mißverständnis des Trinitätsdogmas als Produkt einer Lehrbildung. Slenczka, ebd. 263: „Eine Historisierung der Trinitätslehre hat weithin die Einsicht in das gegenwärtige Handeln Gottes verstellt und zugleich die rechte Erkenntnis und Beurteilung der historischen Sachverhalte.“ Vgl. ebd. 272ff.

Merkwürdig ist, daß die Forderung, sich von Dogmen zu lösen, einhergeht mit der Forderung, dem personalen Gegenüber Gottes und des Menschen zu entsprechen. Einerseits verobjektiviert man das Dogma und raubt ihm seinen eigentlichen Inhalt und seine Lebendigkeit, in dem man andererseits die Wirklichkeit im personalen Gegenüber fordert.

In der neueren Diskussion hat Armin Wenz - nicht ohne Vorbild bei Slenczka - die trinitarische Grundbindung der Hermeneutik betont, und zwar gegen die heute weithin übliche Auffassung der Universitätstheologie, vgl. Wenz. Das Wort Gottes - Gericht und Rettung (= Forschungen zur system. und ökum. Theologie; Bd. 75), Göttingen 1996, 311ff.; 314ff.

55 Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 38.

tes gewährleistet, in der er zu seinem Wort steht.⁵⁶ Diese Sätze stehen nicht im Widerspruch zu einer „christologischen Deutung“, nach der, wie Luther formulierte, allein Christus die Mitte der Schrift ist und diese nichts anderes tue als ihn zu bezeugen, die im übrigen ebenso umstritten ist, wie der entfaltete „dogmatische“ Ansatz. Allgemein unbestritten, auch in der historisch-kritischen Forschung, ist *nur* die formale Bedeutung der Person Jesu zumindest für das Neue Testament. Umstritten ist aber dessen Anspruch, sein HERR-Sein, seine göttlich-menschliche Dimension im Zusammenhang der göttlichen Trinität! - Hat sich diese Dimension des Christuszeugnisses, die Luther und die lutherische Orthodoxie *immer* voraussetzten, im Gottesdienst, Liturgie und Gesang erhalten, ist sie der wissenschaftlichen Exegese höchstens zum Gegenstand historischer Untersuchung geworden. Das ist aber eben nicht gemeint, wenn wir bekennen „sei mein HERR!“.⁵⁷ Die Mitte der Hl. Schrift ist nicht ein „Christusbild“, eine „Christologie“, sondern der lebendige Christus und HERR, Sohn Gottes, den der Hl. Geist bezeugt. Dieser HERR kann nicht nur ein „Punkt“ sein, auch nicht nur ein „Mittelpunkt“, sondern ist als Herr derjenige, der Formal- und Materialprinzip der Hl. Schrift im Sinne der lutherischen Väter zusammenhält.⁵⁸ Hier wird nicht nur über das Bewußtsein Jesu oder eine Entwicklung eines „Ur bekennnisses“ entschieden, sondern stellt sich für jeden Exegeten die Frage, ob er sich wirklich existentiell unter diesen HERRN stellt, auch in seiner Exegese!⁵⁹ - Der dreieinige Gott ist also insgesamt als Schöpfer, Erlöser und Hl. Geist, nicht ein Konstrukt aus ferner Vergangenheit und so auch nicht in der Hl. Schrift verstanden, sondern lebendige Gegenwart, in der wir die Hl. Schrift ausle-

56 Ähnlich *Slenczka*, Entscheidung, a.a.O., 47.

57 Ebd. 55.

58 *Wenz*, Wort Gottes, a.a.O., 284: „Das Proprium der Schrift ist Jesus Christus. Autorität ist die Schrift somit als Autorität Jesu Christi, als Autorität Gottes, der den Sünder rechtfertigt. Es ist von daher unmöglich, Christus und Schrift im Sinne eines Formal- und Materialprinzips voneinander abzuheben oder gegeneinander auszuspielen.“ *Wenz* weist wiederholt auf die bleibende Bedeutung des „Sola scriptura“ gegenüber anderen hermeneutischen Ansätzen und Vereinseitigungen hin. Ebd. 298.

59 Hier ist an die gesamte Auseinandersetzung um den „historischen Jesus“ zu denken, in dem sich nur zu oft ein „Christus des Glaubens“ dem historischen Jesus gegenüber sah. Auch wenn ein M. *Kähler* dem sogn. historischen Jesus einen geschichtlich-biblichen Christus entgegenhielt, bleibt er in der Unterscheidung von Historie und Geschichte noch jenseits einer wirklich christologischen Deutung der Person Jesu. Geschichtlich ist eben der historische Jesus in seiner geschichtlichen Wirkung, nichts weiter. Auch *Kähler* bleibt beim historischen Ansatz; vgl. *Slenczka* Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi (= Forschungen zur system. und ökum. Theologie; Bd. 18, Göttingen 1967, 138ff. bes. 141). Dies ist das ganze Dilemma der neueren neutestamentlichen Exegese, daß sie das Personsein Christi nicht trinitarisch begründet, sondern aus seiner Geschichtlichkeit, bzw. dem allgemeinen Menschsein ableitet; ebd. 323f. bes. 347ff.

So ist festzuhalten, daß wir christologisch keine Mitte der Schrift haben, im Gegenteil nur subjektive Entwicklungsprozesse, Reflexionen über Christus oder einen Jesus, solange wir Historie und Dogma nicht als eine Einheit sehen, d.h. der historische Jesus zugleich der in der Dogmatik lebendig bezeugte Christus ist.

gen. Es fragt sich daher nicht, ob diese theologische Voraussetzung in dem theologiegeschichtlichen Sinne eine *angemessene* Beschreibung des Inhalts der Hl. Schriften, bzw. des biblischen Kanons bilde. So zerfällt die Bibel immer nur in unterschiedliche theologische Systeme, die man analysieren kann, die aber dennoch nicht die Einheit, den „Geist“ der Hl. Schrift erfassen, im Gegenteil verdunkeln. Natürlich stehen z.B. bei Paulus andere „Begriffe“ im Mittelpunkt als bei Johannes oder Lukas. Aber was interessieren uns diese „Herren“, wenn sie nicht als Apostel Jesu Christi, ihres HERRN sprechen? Phänomenologisch haben sie eine andere „Theologie“. Aber theologisch gedacht, d.h. angesichts des lebendigen, redenden Gottes, ist diese Darstellungsweise nicht. Wo führt sie hin? Ich möchte hier nur als Beispiel H.-G. Fritzsche Dogmatik nennen, in der derselbe immerhin nach der üblichen Kritik an der historischen Hermeneutik ein Stück weitergeht und schließlich zu einem „theologischen Lösungsversuch“ kommt, die hermeneutische Mitte, den Ansatz ihres tiefsten Verständnisses zu beschreiben. Aber was steht da? Selbst Christus kann nicht mehr die Mitte der Schrift sein, denn er wäre entweder der Historische oder Dogmatische! Insofern müsse man von einem doppelten Christus sprechen, so daß die Frage nach der Mitte der Schrift für Fritzsche „völlig offen“ bleiben muß.⁶⁰ So kommt es von dem, „was Christum treibt“, zu dem, „was zu ihm hintreibt“.⁶¹ Bei fehlender Mitte aber ergibt sich zwangsläufig die entscheidende Frage auch für Fritzsche, die ebenfalls „offen bleiben muß“, „ob die Aussagen der Bibel mehr theoretische (!) oder ob sie mehr existentieller Natur sind - und ob ihr letztes Thema nun nicht doch das Wesen und Eigenschaften Gottes sind oder die Existenzialien des Menschseins.“⁶² So kann nur wiederholt werden: Verstehen wir Christus nur als menschliches Konstrukt, Gott selbst in seiner Trinität als bloßes historisches Dogma, das nichts weiter ist als „Theoria“, ist kein theologischer Lösungsversuch möglich, gibt es auch keine Mitte der Hl. Schrift, und verfehlen wir Luthers Verständnis der Hl. Schrift ebenso wie das der lutherischen Orthodoxie.

2. „Von Christus wissen heißt, von Gegensätzen wissen, die sich nicht vermitteln und nicht aufheben lassen.“⁶³ Ein Schriftverständnis, daß aus Vernunftsgründen den „Unterscheidungen“ oder „Diastasen“ der Schrift nicht folgen will, sondern zwischen den Gegensätzen des Lebens vermitteln will, versteht die Einheit und Begründung des lutherischen Schriftverständnisses nicht. „Diese Flucht vor der biblischen Antithetik ist die Flucht vor dem all-

60 H.-G. Fritzsche, Lehrbuch der Dogmatik I, Berlin 1982. § 3, 202.

61 Ebd. 203.

62 Ebd. 203, Dabei ist wieder die Theoretisierung des Gottesbegriffs zu beobachten, die existentiellen Bedürfnissen gegenüber gestellt wird, den Existenzialien des Menschseins. Sogar die Aussage, daß Gott vergeben will, ist für Fritzsche „theoretisch“ ebd. 206.

63 B. Rothen, Klarheit, a.a.O., 165.

gemeinen Urteil der Schrift über alle Menschen.“⁶⁴ Nun wird zwar von Luther behauptet, daß er die Kunst des Unterscheidens, bzw. die Antithetik der Schrift, festgehalten habe, nicht aber die luth. Orthodoxie. In Wahrheit aber entzieht sich die Orthodoxie in der Schriftlehre dieser Antithetik nicht, weder der des „Deus absconditus“ (= verborgener Gott) und „Deus revelatus“ (= offener Gott) noch der von Gesetz und Evangelium, der von Gottes- und Weltreich, Gegenwart und Eschaton (= Endzeit), Geist und Fleisch, Sünde und Gnade, auch nicht der grundsätzlichen Antithetik vom Alten und Neuen Testament, wie sie Luther in den Vorreden zur Bibel beschrieben hat. Ein gleichmachendes, harmonisierendes Schriftverständnis entspricht eben nicht dem theologischen Ansatz, sondern löst ihn auf, indem es diesen Ansatz mit einer Einheitsschau verwechselt, der alles, besonders der Mensch, „heilig“ ist. Nicht nur die Gegensätze menschlichen Lebens, sondern auch die Gegensätze, Spannungen in *Gott*, bzw. innerhalb seines trinitarischen Handelns, müssen bestehen bleiben, soll Gott nicht zu einem vernunftsmäßig einsehbaren Prinzip werden und damit die theologische Hermeneutik auch. Daß sich in der Bibel Gott nicht völlig offenbart, war das Problem des Erasmus, nicht das Luthers oder der lutherischen Orthodoxie, die immer zwischen „Deus ipse“ (= Gott selbst) und dem „Deus revelatus“ (s.o.) unterschieden hat. Chemnitz formuliert: 'Cum de Deo non aliter sentendum sit, quam se dato verbo revelavit...'⁶⁵ So erscheint auch durchaus nicht alles von Gott offenbart, sind durchaus nicht alle Geheimnisse in der Schrift enthüllt, sehr wohl aber die, die „zur Seligkeit“ notwendig und dienstlich sind.

3. Nun „spricht“ Gott nicht nur, sondern hat auch „geschrieben“, bzw. schreiben lassen.⁶⁶ Gott wollte die Schrift und damit ein Buch, was es zu interpretieren gibt.⁶⁷ Die lutherische Orthodoxie beschrieb gerade diese Dimension mit dem Begriff der Inspiration (lat.: inspiratio), der „Einhauchung“ des dreieinigen Gottes, insonderheit des Hl. Geistes, aufgrund der die biblischen Schreiber „Gottes Wort“ unverfälscht und in allem Notwendigen aufgeschrieben haben. Dabei haben sie sicher auch in barocker Weise den Her gang der Inspiration ausgeschmückt und als historischen Vorgang isoliert.⁶⁸

64 Ebd. 169.

65 Chemnitz, *Loci* I, 24 bei Schmid, *Dogmatik*, a.a.O., 74: sinngemäß: „Von Gott kann nichts anderes wahrgenommen werden, als das, was durch das von ihm gegebene Wort selbst offenbart ist.“

66 Hierauf geht schon Chemnitz im „Examen“ in aller Ausführlichkeit ein.

67 Vgl. Slenczka, *Entscheidung*, a.a.O., 44ff, seine Betrachtung über die Bibel als Buch wie kein anderes!

68 Vgl. Elert, *Glaube*, a.a.O., § 29 Elert spricht nur von einer „Unzulänglichkeit“ der Inspirationslehre, die einen historischen Vorgang im Auge habe, der den Dokumenten vorausgehe ebd. 170. Freilich beklagt auch er die „Verdinglichung der Begriffe“ in den Bezeichnungen von „Suggestio rerum“ (= Realinspiration) oder „Res revelata“ (= offenbarte Dinge) und weist auf Christus als Person, die zum Glauben nötig ist. - Nun kann es in diesem Rahmen nicht darum gehen, die ganze Inspirationsproblematik darzustellen. Entscheidend ist zunächst nur,

Die Vorwürfe gegen die traditionelle „Inspirationstheorie“, von der keiner ernsthaft behaupten kann, sie sei einfach „unbiblisch“, sondern nur, daß sie - wieder unter gewissen hermeneutischen Vorentscheidungen - aus dem Hellenismus und dem Judentum „eingeflossen“ sei, zählen Legionen, z.B., sie nivelliere die Unterschiede, sie habe einen „gesetzlichen Zug“, sie sei fundamentalistisch, erhebe den Dogmatiker zum Gott und sei schließlich selbst Schuld daran, daß die historische Kritik aufkam.⁶⁹ Aber mit all dem ist die Intention dieser „Lehre“ nicht begriffen, ja vielleicht aus anderem Interesse ganz bewußt nicht in Erwägung gezogen. Im Grunde geht es nämlich in ihr nicht um einen solchen historischen Vorgang, sondern um die Tatsache, daß die Hl. Schrift Gottes Wort *ist* und nicht nur bezeugt. Es geht also darum, daß auch im Geschriebenen nicht der Schreiber das Subjekt darstellt, sondern Gott selbst das Subjekt bleibt. Nun kann und hat natürlich niemand damit ernsthaft die Individualität der biblischen Schreiber in Frage stellen wollen, trotz aller Kritik an diesem Grundsatz lutherischer Hermeneutik.⁷⁰ Aber der dreieinige Gott bleibt Subjekt dieses geschriebenen Wortes und damit zugleich hermeneutisches Prinzip! „Inspiration“ bedeutet mehr als nur einen historischen oder historisierenden Vorgang. Und eben *darin* ist sie eben nicht nur Handeln an den Aposteln, sondern Handeln an denen, die dieses Wort hören und lesen. Ich betone dabei, daß die Inspiration der Apostel nicht hinter die „Efficacia scripturae“, die Wirksamkeit der Hl. Schrift, zurücktreten

daß hier der Hl. Geist als Subjekt der Hl. Schrift festgehalten wird und die Schreiber eben nur Instrumente sind. Wie nun nicht jedes Instrument im Konzert gleich klingt, aber doch harmoniert, so klingen nicht alle Schreiber gleich, harmonieren aber in dem, was das „Ganze“ ausmacht, es sei denn, man habe an Disharmonie seine helle Freude.

Vor psychologisierenden Versuchen, die Inspiration zu vermitteln, die sich im 19. Jh. herausgebildet haben, ist ebenso zu warnen, wie vor der Historisierung des Inspirationsvorgangs. Denn einer „Realinspiration“, die die Bibel in ihrer „gedanklichen Gestalt“ inspiriert betrachtet, ist ebensowenig zu folgen. Hier ginge es dann wirklich um „Res“, Sachen, Dinge, um tote Theorie. Bemerkenswert für unsere Zeit die Sätze *Odebergs*, die *Rothen* zitiert, Klarheit, a.a.O., 215: „Man kann jetzt als erstes darauf hinweisen, daß man im Hinblick auf die Inspiration eines Gedichtes kaum auf die Idee kommen wird, von einer Realinspiration zu reden. Hier betrachtet man es als eine Selbstverständlichkeit, daß das Gedicht in seiner Ganzheit inspiriert ist und daß der Wortlaut nicht als etwas „Uninspiriertes“ abgesondert werden kann. Das Schaffen eines Dichtwerkes besteht gerade darin, einer Sache mit den rechten Worten Ausdruck zu verleihen: Es sind nicht bloß „die Gedanken“, sondern es ist der Wortlaut selber, den ein Dichter oder Seher als inspiriert empfindet.“ Nun sind natürlich die biblischen Schreiber keine Dichter und die Inspiration eben *nicht* nur menschliche Inspiration in Analogie zur Dichtung. Wichtig aber ist, daß selbst die Orthodoxie im Festhalten an der Verbalinspiration dem Anliegen einer „Vergedanklichung“ und „Theoretisierung“ widersprochen hat, was bei *Rothen* leider zu wenig gewürdigt wird.

69 Vgl. *Fritzsche*, Lehrbuch, a.a.O., 154ff. Aber hier ließen sich unzählige andere Beispiele mühelos zusammentragen.

70 Die orthodoxe Schrifttheologie entkleidet den „Schreiber“ keinesfalls zum willenlosen Instrument, das dumm und ohne jede Individualität aufschreibt, was der Geist ihm eingibt. Der ganze hermeneutische Aufwand wäre nicht nötig, wenn dies der Fall gewesen wäre. Sehr wohl aber steckt sie in dem, was die Apostel geschrieben haben, gewisse Markierungen, eben darin, daß sie nicht vom Zeitgeist, sondern vom Hl. Geist „inspiriert“ waren.

kann oder in sie aufgelöst werden darf, wie dies allgemein üblich geworden ist.

4. Doch stellt sich damit natürlich auch in der Schrift die Frage des Verhältnisses von Gottes- und Menschenwort. Gerade die Inspirationsproblematik wirft sie auf. Meist wird dieses Verhältnis als „Einheit“ beschrieben und hier die christologische Parallele bemüht, nach der Gottheit und Menschheit in Christus eine Einheit bilden sollen.⁷¹ Die Schrift hat allerdings kein Interesse an ihrer menschlichen Seite. Sie lehnt hier jeden „Synergismus“ ab.⁷² Solche Analogie versucht vielmehr ein „Nebeneinander“ beider Naturen der Schrift und damit auch der Naturen Christi darzustellen als dessen Einheit.⁷³ Hermann Sasse hat zwar diese christologische Analogie vorbehaltloser geteilt, aber in unbedingter Betonung der „Enhypostasie“, der Unumkehrbarkeit der Aufnahme des menschlichen durch das göttliche Wesen in Christus. So sei die Hl. Schrift wesentlich Gottes Wort und nicht Menschenwort.⁷⁴ Wichtig ist die Feststellung: als Wort des dreieinigen Gottes enthält die Schrift nicht nur Gottes Wort, sondern *ist* Gottes Wort, der äußere Buchstabe ist auch im Gesetz nicht „toter“ Buchstabe, sondern „tötender“ Buchstabe.⁷⁵ Die Hl. Schrift ist so nicht in Analogie zur Menschwerdung Christi Gott-Menschlich, Gottes- und Menschenwort zugleich, da dies den fundamentalen Unterschied zwischen Gottes- und Menschenwort verwischen muß. Gotteswort und Menschenwort stehen zwar nicht widereinander, müssen aber unterschieden bleiben (Jer. 23,9-40; 1. Thess. 4,7f.; u.a.m.). Wir stehen vor der Entscheidung: „Geh weg von mir Satan! Denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist“ (Mk. 8,32f.).

71 Die Erkenntnis, daß „Inverratio“ (= Wortwerdung) und „Incarratio“ (= Fleischwerdung) durchaus nicht identisch sind, ist nicht neu. Mit Leidenschaft wird sie schon von W. M. Oesch vertreten. LAUS TIBI CHRISTE, in: Solus Christus, Oesingen 1996, 24ff.

72 Oesch, ebd. 27.

73 Ebd. 27; vgl. Slenczka, Entscheidungen, a.a.O., 59: „Nach einer anderen Auffassung wird das Verhältnis von Wort Gottes und Menschenwort in der Heiligen Schrift in der Analogie zu der Einheit und Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Gottmenschen Jesus Christus gesehen. Doch dafür gibt es keinen Anhaltspunkt in der Heiligen Schrift, die doch gerade als Wort Gottes die Menschwerdung des Sohnes Gottes bezeugt und den Menschen dadurch in die Gemeinschaft mit Gott zurückführt.“

So wichtig hier freilich die Abwehr solcher scheinbar christologisch motivierten „Vermittlungsversuche“ erscheint, so wahr ist es auch, daß hier seitens der historischen Exegese versucht wird, theologisch eine rein historische Betrachtung zu begründen oder zumindest ihre Berechtigung zu legitimieren.

74 Vgl. Sasse, SACRA SCRIPTURA, Studien zur Lehre von der Hl. Schrift, Erlangen 1981, 289 - Dazu die Kritik an Sasse bei Rothen, Klarheit, a.a.O., 23. Anm. 61, der diese Analogie überhaupt für weder nötig noch richtig hält. In der lutherischen Orthodoxie ist sie auch nicht erkennbar. Kann etwas in der Vereinigung der Personen „eigenständige“ Bedeutung behalten und ist die menschliche Natur gleichsetzbar mit der „Historie“, die ja durch diese Analogie meist gestützt werden soll? Ist nur die menschliche Natur Christi „historisch“? Hier wird es fast ketzerisch! Vgl. auch die Buchbesprechung von K. Müller, SACRA SCRIPTURA; in: Die Bibel verstehen, Gr. Oesingen, 1985, 105ff.

75 Vgl. Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 59.

Nun tritt uns innerhalb der Hl. Schrift sehr offensichtlich „Menschenwort“ entgegen, etwa in den Psalmen oder im Buch Hiob. Hier, aber nicht nur hier, sprechen offensichtlich Menschen und machen aus ihrem Herzen keine Mördergrube. Sind diese Worte nicht „Gottes Wort“, weil sie von Menschen stammen? - Eben dies ist die Frage, die zurück zur „Inspirationsproblematik“ führt, in der eben nicht nur Gottesworte „überliefert“ werden, sondern in der Autorität Gottes durch Menschen „geredet“ wird, und sei es in der Anrede Gottes! Gerade der Psalter ist theologisch aus dem Kanon der Hl. Schrift nicht wegzudenken, das theologischste Buch des Alten Testaments. Daß hier Menschen reden, scheinbar ganz diesseitig, darf nicht darüber täuschen, daß dieses „Gebet“ göttlich gewirkt ist. Denn so kann niemand beten, es sei denn, daß ihn der Geist Gottes vertritt mit unaussprechlichem Seufzen (Röm. 8,26)!⁷⁶ Und auch die allzumenschliche „Weisheit Israels“ ist doch nichts anderes als die Lebenskunst auf der Grundlage biblischer Wahrheit und nur deshalb etwas Besonderes. „Weise“ ist nur der, der in der „Furcht Gottes“ steht! So mag man vieles „Menschliche“ in der Bibel finden. Die Frage bleibt, ob diese vom menschlichen Geist oder vom Geist Gottes her zu verstehen und zu interpretieren ist. Denn alle Weltweisheit wird durch Gottes Weisheit zur Torheit, und die „göttliche Torheit“ macht sie weiser, als die Menschen sind (1. Kor. 1,25). Alle „Weisheitssprüche“ des Alten Testaments müssen sich an diesen Maximen messen lassen.⁷⁷ Schließlich begegnen wir bei „Hiob“ dem klassischen Beispiel des Menschen, der sich „von unten“ her dem Problem seines Schicksals stellt und dies problematisiert. Hier geht es letztlich um das „Gerechsein Gottes“ gegenüber allen Anschuldigungen, und somit seiner „Herrlichkeit“ als letzte Antwort auf Hiobs Fragen.⁷⁸ Freilich stellt sich auch hier die Frage, ob nicht Hiob, ja gerade er, „Typos“ des leidenden Christus sei, dessen „Schuld“ nicht erklärt werden kann, der aber als der „Gerechte“ leidet und schließlich von Gott belohnt wird (Hiob 42,10ff.). Also: Gotteswort oder Menschenwort? Oder beides? - Die Bibel mutet uns zu, hierin zu unterscheiden. Und in dieser Unterscheidung liegt die Wahrheit.

76 Bedenkenswert sind hierzu die Worte C. Westermanns, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (= ATD, Ergänzungsreihe; Bd. 6) Göttingen 1978, 21: „In der Tradition der abendländischen Theologie hat von Anfang an die Tendenz bestanden, die Antwort des Menschen im Reden und Handeln gegenüber der Theologie im eigentlichen Sinn, der Dogmatik, abzusondern...“. Gebet gilt daher als etwas, was der „Mensch“ von sich aus tut. Westermann, ebd. 22. Die Spontanität und der Erfahrungshorizont scheinen dies zu bestätigen. Doch erscheint auch das Gebet letztlich als Reaktion, die Gottes Geist hervorruft und lenkt. Das „Reden zu Gott“ ist hier ganz Reden Gottes selbst, in dem dieser eben nicht nur Menschen seine Offenbarung übermitteln läßt, sondern sie ganz und gar bestimmt.

77 Besondere Beachtung erfährt die „Weisheit Israels“ unzweifelhaft bei G. v. Rad, u. a. in seiner *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 454ff., wo Rad gegenüber einem allgemeinen Weisheitsbegriff, der auf Vernunft und gesundem Menschenverstand beruht, feststellt, daß sich in den Sprüchen Salomos 1-9 der Befund völlig ändert. Hier gehe es um theologische Dichtung, schriftstellerische Theologie, dessen Sitz im Leben in anderen Sprüchen nicht unmittelbar zu erkennen sei. Gottesfurcht sei die Voraussetzung aller Weisheit ebd. 456.

78 v. Rad, *Theologie*, a.a.O., Bd. 1, 430.

Niemand findet sie, der von vorn herein biblische Autoren oder ganze biblische Bücher als „menschlich“ deklariert.

5. Und eben dies bestimmt auch das Verhältnis der Hermeneutik zur „Historie“, deren Berechtigung und deren Grenzen. Die lutherische Dogmatik hat nie bestritten, daß der Glaube auch eine „historische“ Dimension habe. Sie sprach hier von der „Fides historica“ (= Historienglaube).⁷⁹ Jedes Verständnis der Hl. Schrift, das nicht wirklich an historischen Vorgängen, sei es der Jungfrauengeburt, des Todes Christi, seiner leibhaften Auferstehung und Himmelfahrt, interessiert ist, widerspricht diesem fundamentalen Grundsatz lutherischer Hermeneutik, nach dem „Fides“, d.h. der Glaube, mehr ist als nur ein Vertrauen, freilich auch mehr als Glaube, an bestimmte Tatsachen. Die „Geschichte“ oder die „menschliche“ Seite der Hl. Schrift kann und darf nicht ausgeschlossen werden. Im Gegenteil verfehlt man durch Mißachtung des trinitarischen Ansatzes die Geschichte und die Sprachlichkeit in der Offenbarung. Ohne diesen Ansatz fallen Vergangenheit und Gegenwart, historische und theologische Exegese auseinander.⁸⁰ Die „Individualität“ der Schreiber darf nicht an die erste Stelle, zum Erkenntnisprinzip werden. Zwar „gebraucht“ die Bibel menschliche Sprache, Bilder und redet hinein in gesellschaftliche Ordnungen, aber nie so, daß sie in ihrem Reden sich selbst davon abhängig machen oder sich von daher verstehen würde. Die „Mythen“, Begriffe oder Vorstellungen vergangener Zeiten sind nicht für das theologische Zeugnis der Hl. Schrift maßgebend. Im Gegenteil werden sie durch die Bibel selbst schon „entmythologisiert“. Ein weiteres Verfahren einer „Entmythologisierung“ trifft das Zeugnis der Hl. Schrift nicht, sondern mißverstehen und zerstört sie in ihrer eigentlichen Intention.⁸¹ Es ist an den mutigen Satz, der gesamtbiblisch auch auf die „Urgeschichte“ zu übertragen ist, von Her-

79 „Fides historica“ wird dabei in der Orthodoxie noch weithin negativ im Gegenüber zum Glauben genannt, der diese Tatsachen wirklich annimmt (Assensus) und dies unter Berufung auf die luth. Bekenntnisschriften in Apol. II, 48. Aber Glaube bedeutet und beinhaltet eben auch eine „Notitia vel scientia“ im allgemeinen Sinne: vgl. Schmid, Dogmatik, a.a.O., 296ff. - In der Auseinandersetzung mit Bultmann hat dieses historische Interesse eine besondere Bedeutung gewonnen, freilich in einem sehr philosophisch geprägten Sinne. Ein von Dilthey und Heidegger geprägter Geschichtsbegriff, der in Spannung zur Historie tritt, stellt eben diesen traditionellen Bezug zur Historie in Frage. Dazu E. Kinder, Die Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens, ELKZ 9, 1955, 218ff.; 234ff. - „Historie“ im ursprünglichen Sinne hat nichts mit modernen Systembildungen zu tun, sondern mit einer Wirklichkeit, die Gott in einer von ihm bestimmten und geleiteten Geschichte gegeben und gesetzt hat. „Geschichte“ tritt also nicht - wie bei Bultmann und anderen - als etwas Zweites der Hl. Schrift gegenüber, bildet also faktisch ein zusätzliches Interpretament, auch nicht als sogenannte „Heilsgeschichte“ oder „Bundesgeschichte“, sondern ist das Interpretament der göttlichen Offenbarung selbst, das die Schrift bezeugt.

80 Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 269.

81 Natürlich ist hier an die Auseinandersetzung mit Bultmann gedacht, bzw. dessen Entmythologisierungsprogramm. Bultmann geht ja davon aus, daß das Weltbild des Neuen Testaments mythisch sei, erst recht das des Alten Testaments; vgl. H. Sasse, Flucht vor dem Dogma. Bemerkungen zu Bultmanns Entmythologisierung des Neuen Testaments, Bleckmar 1965, 7f. - Es ist wichtig zu sehen, daß davon das Christusgeschehen nicht ausgenommen ist mit

mann Sasse zu erinnern: „Das Neue Testament braucht nicht entmythologisiert zu werden, weil es keinen Mythos enthält.“⁸² Ebenso abwegig ist der Versuch über die Parallelität des Mythologischen im Denken und vor allem im *Fühlen* der Menschen eine Verbindung zwischen biblischen Zeugnis und „modernen Menschen“ herzustellen.⁸³ Dasselbe gilt von der etymologischen

solchen „mythischen“ Vorstellungen wie Versöhnung, Sühne und Opfertod. Was da am Ende bleibt („mythologischer Rest“) ist in Wirklichkeit kein Rest, weil es im Grunde überhaupt nichts mehr vermittelt als nur die existenziale, philosophische Forderung, sich zu entscheiden. Man hat Bultmann immer mit Recht „Verkürzungen“, einen „radikalen Schrumpfungsprozess“ vorgeworfen z.B. im Wort: Für und wider die Theologie Bultmanns, der Fakultät Tübingen, 2. Aufl. 1952. Aber entscheidend ist die typische Wendung von der Theologie zur Anthropologie als Zugang zum Verständnis der Hl. Schrift. Und diese Wendung braucht uns bei Bultmann an sich nicht aufzuregen. Sie findet in der aktuellen Verkündigung oft genug statt, ohne freilich so reflektiert zu sein, wie bei Bultmann!

- 82 Sasse, *Flucht*, a.a.O., 14 - Hier stellt sich natürlich die Frage, was ein Mythos überhaupt sei. So ganz konnte das auch Bultmann nicht erklären. J. *Schniewind*, Antwort an R. Bultmann, in: *Kerygma und Mythos* Bd. 1, 79 definierte ihn so: „Mythologisch nennen wir eine Vorstellungsweise, in der das Unanschauliche als anschaulich erscheint.“ *Vogel*, *Kerygma und Mythos*, Darmstadt, 1950, 9 definiert genauer: „Der Mythos ist die hinsichtlich der Beziehung zwischen Gott und Welt oder Gott und Mensch gedachte und gewählte Wahrheit in der Gestalt gedichteter Geschichte.“ Nun denkt Bultmann hier mehr an antike Göttergeschichten, andere wollen diesen Begriff bewußt allgemeiner fassen, um mit Recht nachzuweisen, daß es auch „moderne“ Mythen gibt. Kritik an dieser Definition übt auch F.-K. *Schumann*, *Wort und Wirklichkeit*, Berlin 1951, 40f., nimmt ihn aber doch auch auf, indem hier von „erzählendem Wort“ als Instrument der Gestaltung des Ungestalthaften erscheint und betont, daß die Sprache des Mythos „nicht eine antiquarische Angelegenheit“ ist, „sondern Ausdrucksform gegenwärtigen Menschseins,“ ebd. 46. Nach Schumann ist der Mythos, der nicht wegen der Antiquiertheit „gefährlich“ ist, sondern wegen seiner Gegenwartigkeit, Bestandteil der Bibel, *aber* nur so, daß dieselbe ihn in den Dienst nimmt und durch das „Wort“, bzw. das Kerygma, selbst überwindet, bzw. entmythologisiert, ebd. 50f. So meint auch H. *Vogel*, *Kerygma*, a.a.O., 17: „Das Kerygma bedient sich als der Kundmachung des Wortes (Gottes, Verf.), das Fleisch ward, einer Weltanschauungsform, ohne an dieselbe gebunden zu sein, so aber, daß der Mensch als Gottes Mensch in Gottes Welt behaftet wird.“ Mit anderen Worten gibt es eine menschliche Urbezogenheit, die mit dem Zeugnis der Hl. Schrift aufgenommen oder besser „angesprochen“ wird, aber die keine Eigengesetzlichkeit führt, sondern gerade durch das Evangelium biblisch besiegt wird.
- 83 Wir kommen nicht umhin, diese religionsgeschichtlichen Bezüge im Alten und Neuen Testament anzuerkennen. Freilich dürfen sie „religionspsychologisch“ auch nicht als hermeneutischer Ansatz verstanden werden, als könne nun über anthropologische Vorbedingungen allgemeiner Art der Abstand des heutigen Menschen zum historischen Bibelwort überwunden werden, wie dies verkürzt bei E. *Drewermann* der Fall ist. Es genügt auch nicht, wie in Reaktion auf Bultmann geschehen, der Entmythologisierung und ihrer Engführung die Bedeutung des Mythos auch für den „modernen Menschen“ gegenüber zu stellen. Denn natürlich ist klar, daß es zum Menschsein gehört, die Welt „symbolisch“ zu erleben, wie die Religionsphilosophie und Religionspsychologie sicher weiß; vgl. W. *Stählin*. Auch darin hat die Bibel recht, Stuttgart 1966, bes. 29ff. Die Angst vor dem Begriff „Mythos“ ist also unbegründet, weil der Mythos in anderer Gestalt auch heute begegnet. Entscheidend ist dabei nur, ob das „Bild“ des Mythos über das Zeugnis der Schrift triumphiert oder umgekehrt das Zeugnis der Schrift über den Mythos, damals wie heute. Drewermanns „psychologische Exegese“ mag daher gegenüber Bultmann das Recht haben, die anthropologischen Grundvoraussetzungen in ihrer historischen Allgemeinheit besser zur Geltung zu bringen. Sie ist aber gegenüber Bultmann im Unrecht, dies zum hermeneutischen Prinzip zu erheben und nicht die „Anrede Gottes“.

Herleitung von Begriffen oder Wortfeldern. Kenntnisse in dieser Hinsicht sind sicher so wichtig, wie die Kenntnisse über „Mythen“ anderer Völker. Auch Kenntnisse über stoische Ethik sollten unbedingt zur Erhellung des *Unterschiedes* des biblischen Zeugnisses erworben und in Anwendung gebracht werden.⁸⁴ Aber sie können weder das, was die Hl. Schrift wirklich sagt, erhellen, noch begründen. Exegetische Lexika und Wörterbücher machen hier schon in ihrem Aufbau der Artikel uns etwas vor, da sie meist mit dem weitesten Kontext religionsgeschichtlich, religionspsychologisch und religionsphänomenologisch beginnen und darin das biblische Zeugnis einordnen, eben dadurch den theologischen Ansatz von vorn herein verspielen.

Ich möchte aber im Sinne der „Pflicht“ des Exegeten zur historischen Arbeit noch um einen Schritt weiter gehen und wiederholen (s.o.), daß ohne theologischen Ansatz letztlich auch wirklich vorurteilsfreie, „offene“ historische Arbeit überhaupt nicht möglich ist. Es kann eben nur dann wirklich die „Historie“ erfaßt werden, wenn unsere Sicht nicht durch philosophische oder soziologische Schemata geprägt ist, sondern durch den sich offenbarenden dreieinigen GOTT, der sich in der Schrift bezeugt. Ein theologischer Ansatz bedeutet also nicht den Abbruch historischer Arbeit, ja nicht dessen Negation. Sie schließt die „Pflicht“ zu historischer Arbeit ein. Dieser Ansatz bedeutet aber, daß wir in dem, was die Bibel *scheinbar* als Mythos oder „fremdes“ Gedankengut bezeugt, mit ihren religionsgeschichtlichen Parallelitäten sehr vorsichtig umgehen und sie klar einseitig (!) von der Offenbarung Gottes in seinem Wort her interpretieren müssen.

4. Klarheit und Reichtum der Heiligen Schrift in ihrem wörtlichen Sinn

Die traditionelle lutherische Hermeneutik führt schnell zu der Annahme, daß Unterschiede nivelliert, harmonisiert werden und die Fülle und Vielfalt der Hl. Schrift, mit anderen Worten, ihr Reichtum nicht mehr zur Geltung gekommen sei. Wer dagegen den Reichtum orthodoxer Schriftauslegung - der nun neuerdings immer mehr Beachtung findet -, mit der Armut dessen vergleicht, was historisch-kritische Kommentare bieten und die Predigten dieser Exegeten, sowie ihrer Epigonen betrachtet, traut seinen eigenen Augen nicht. Wie konnte da ein und dieselbe Bibelstelle freilich in klarer und nachvollziehbarer Weise der Gemeinde in unterschiedlichster Weise „gepredigt“ und

84 Ausdrücklich ist hier auch die „ethische Seite“ des Themas zu beachten und nicht nur die „theologische“. Was z.B. von antiken, neuplatonischen, gnostischen Erwägungen gewonnen werden kann (auch wenn sich hier keine wirkliche Erhellung der biblischen Botschaft ergibt, die an sich klar und genugsam redet), zeigt z.B. Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (= Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien; Bd. XLVI), Paderborn 4. Aufl. 1995.

„ausgelegt“ werden.⁸⁵ Von hieraus ergeben sich freilich gewichtige Anfragen an das bisher Gesagte: a) Wie stehen sich vielfach gegenseitig ausschließende Deutungen der Schrift zu ihrer Einheit, wie der Sinn der Schrift zum Verstehen derselben gegenüber? b) Wie steht die Vielfalt der homiletischen Möglichkeiten zum Textverständnis? Und c) Wie verhält sich der eine Schriftsinn zu scheinbaren und offensichtlichen Widersprüchen oder sogar „Irrtümern“ der Schrift?

Naheliegender ist es, hier zunächst Textverständnis („Sensus literalis“) und Verstehen grundsätzlich voneinander zu lösen. Das ist nicht nur in der sog. „pneumatischen Exegese“ so, sondern begegnet auch in neueren dogmatischen Entwürfen. So ist es sicher richtig, wenn E. Schlink zwischen der historisch-philologischen Arbeit an der Schrift einerseits und dem „Ereignis des Verstehens“ als „Gnade“ auf der anderen Seite unterscheidet.⁸⁶ Diese Unterscheidung gerät allerdings zum hermeneutischen Axiom und wirkt so, als sei „Verstehen“ nicht mehr an das äußerliche Wort gebunden. Freilich sieht auch Schlink das Dilemma dieses Ansatzes, wenn er ihn von einer „pneumatischen Methode der Schriftauslegung“ abzuheben sucht.⁸⁷ Deutlich muß gesagt werden, daß hier lediglich eine Unterscheidung, aber keine Trennung im Sinne der lutherischen Väter zulässig ist. Denn sie gingen mit Luther davon aus, daß der historische Wortsinn *zugleich* pneumatischer Natur sei und nicht von ihm geschieden werden könne. Selbst der Ungläubige begegnet hier im Schriftwort dem Wort des Hl. Geistes, das wirksam ist, bzw. wirksam werden soll, wie schon gezeigt wurde.⁸⁸ Die „claritas externa“ (= äußere Klarheit) ist umfassend zu verstehen und geradezu das Vehikel der „claritas interna“ (= innere Klarheit). Die Klarheit der Schrift muß sich an der Schrift und durch sie erweisen und nicht am individuellen Versuch, an allen Wahrheiten vorbei einsam neue Wahrheiten zu begründen.⁸⁹ Wieder ist damit die kirchli-

85 Dieser Eindruck ergibt sich erst bei Kenntnis der Predigt- und Erbauungsliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts, dem Reichtum, der sich hier auf tut bei aller „Orthodoxie“ gerade auch in der Predigt. Auch hier gibt es natürlich Entgleisungen. Aber was ist eine so farbenprächtige, lebensnahe Predigt von Valerius *Herberger* schon gegen solche Predigten von heute, die nur *einen* Gedanken versuchen zu vermitteln und dies, eben weil es nur einer ist, oft genug nicht schaffen! Der Reichtum der Frömmigkeitsliteratur in ihrer strikten Schriftgebundenheit versucht neuerdings Joh. A. Steiger am Beispiel Johann Gerhards zu zeigen, vgl. *Steiger, Johann Gerhard. Studien zu Theologie und Frömmigkeit (= DOCTRINA ET PIETAS; Bd. 1), Stuttgart 1997.*

86 *Schlink, Dogmatik, a.a.O., 646.*

87 *Ebd. 646.*

88 Vgl. Anm. 6 - Noch einmal sei darauf hingewiesen, daß sich die luth. Orthodoxie hier auf Luther beruft; *Gerhard, Loci I, 26* bei *Schmid, Dogmatik, a.a.O., 44* und auch im wesentlichen Luther treu bleibt, indem ein „Sensus grammaticus seu literalis seu externus“ (= grammatisch, buchstäblicher und äußerer Sinn) von einem „Sensus spiritualis, divinus et internus“ (= geistlichen, göttlichen und innerlichen Sinn) unterschieden wird, *Gerhard, Loci I, 52* bei *Schmid, Dogmatik, a.a.O., 44*. Auch die „Impii“ (= Ungläubigen) können die Klarheit der Schrift erfahren, gerade weil sie zum Glauben kommen, *ebd. 144, vgl. 45.*

89 Vgl. *Rothen, Klarheit I. a.a.O., 249.*

che Dimension der Hermeneutik angesprochen.⁹⁰ So ist die Hermeneutik nicht auf willkürliche oder „neue“ Erkenntnisse zu gründen, die es ohne Zweifel geben kann, sondern auf das unveränderliche Wort Gottes zu allen Zeiten, dem die Frage der „Vermittlung in unsere Zeit“ völlig fremd ist. Trotz aller Polemik gerade gegen diesen Grundsatz lutherischer Hermeneutik im Sinne Luthers, aber auch der lutherischen Theologie muß festgehalten werden: **Die Aussagen der Hl. Schrift sind in ihrem wörtlichen Sinn („Sensus literalis“) klar, verständlich und eindeutig („Unus est“) und der Hl. Geist, der sie eingegeben hat, ist „kein Skeptiker“ (Luther). Sind einige Stellen dunkel, sind andere um so klarer und die Hl. Schrift legt sich so selber aus. Unklar, verdunkelt ist allein das Auge dessen, dem die Hl. Schrift „verdeckt“ ist (2. Kor. 3,15; 4,3f.). Der ganze sachliche Inhalt der Schrift wird durch das Wort ins hellste Licht gerückt (2. Petr. 1,19). Das schließt aus, daß die Schrift vernunftsmäßig vereinheitlicht werden könnte und begründet erst den Reichtum ihrer Auslegung.**⁹¹ In einer Zeit, in der die „Krise des Schriftprinzips“, des protestantischen und auch lutherischen Schriftprinzips beschworen wird, ist es unbedingt notwendig, nicht nur die theologischen Grundlagen zu betonen, sondern auch die assertorische, gewisse, feste, unumstößliche Exegese zu bekunden. Es ist berechtigt von einer „teuflischen Diskussion“ zu reden, die nichts anderes zum Ziel hat, als die Gewißheit, Klarheit und Sicherheit aus der Schrift zu zerstören.⁹² Dieser Grundsatz der Klarheit, der „Claritas scripturae“, ist auch und gerade angesichts der verschiedenartigen Auslegungsgeschichte festzuhalten. Es ist ein theologischer Grundsatz, bzw. Grundprinzip lutherischer Hermeneutik, die diese vertritt gegen das römische Lehramt, gegen die „inneren Offenbarungen“ der Schwärmerfront aller Zeiten und die Verwissenschaftlichung der Exegese in der historisch-kritischen Methodik. Es darf ein richtiges Verstehen nicht nur von der wissenschaftlichen Exegese erwartet werden. Auf die-

90 Vgl. Anm. 46.

91 Vgl. vor allem Luther in „De Servo Arbitrio“ (= Vom freien Willen) aber auch die lutherische Orthodoxie mit ihrer These der „Perspicuitas“ der Hl. Schrift vgl. Schmid, Dogmatik, a.a.O., §10, 40ff. dort Baier, Theologia, §138: „Perspicuitas, seu quo ea, quae credentur et factu homini ad salutem tendenti sunit necessaria, verbis et phrasibus ita claris et usu loquendi receptis, in scriptura proponuntur, ut quilibet homo (!), linguae gnarus, et vel mediocri iudicio pollens, verbisque attendens, verum verborum sensum, quoad ea, quae sibi sunt scitu necessaria, assequi et capita ipsa doctrinae simplici mentis apprehensione amplecti possit; prout ad assensum fidei, verbo apprehenso et rebus significatis praehedum, intellectus hominis per scripturam ipsam, ejusque lumen supernaturale, seu virtutem dicinam illi conjunctam, perducitur.“

Bemerkenswert ist hier die Verbindung der Klarheit der Schrift mit der „Necessitas“, der Notwendigkeit derselben. Nicht, daß nur Klarheit in den heilsgewichtigen Dingen bestände, sondern nur, daß die zum Heil wichtigen Tatsachen klar bezeugt wären. Die Reduktion der Klarheit der Hl. Schrift auf das Notwendige zum Heil trifft nicht voll den Ansatz luth. Hermeneutik, der viel allgemeiner argumentiert und deshalb neben der Klarheit der Hl. Schrift auch deren „Sufficiencia“ (= Ausreichen) eigenständig (!) behandelt.

92 Vgl. Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 62.

ser Grundlage nur kann sich Gewißheit auch und gerade in den Fragen des Heils herstellen (Luther redete noch vom „allergewissesten Licht“). Führt die Hl. Schrift, bzw. die Schrift *allein* (Sola scriptura) nicht zur Eindeutigkeit, sondern zu vielfältigen Deutungen und Erklärungen, stellt dies die Klarheit der Schrift nicht in Frage, weil diese keine Erfahrungssache, sondern ein Glaubensprinzip darstellt. Ohne diesen Grundsatz der Klarheit der Hl. Schrift gibt die Theologie sich den Unklarheiten privater Meinungen - innerbiblisch und in der Deutung der Hl. Schrift - oder lähmenden Moden preis und verliert das Gegenüber zum dreieinigen GOTT.

1. Nun hat, in einer wirklich lesenswerten und lehrreichen Untersuchung, Bernhard Rothen die „Klarheit der Schrift“ bei Luther hart von der orthodoxen „Perspicuitas“, der „Durchsichtigkeit“ der Schrift abgehoben und dabei sicher sehr viel Richtiges gesagt.⁹³ Er meint, dieser Begriff wie die Darstellung desselben, sei zu sehr von der Vernunft diktiert, die bei Luther selbst in einem Gegensatz zum rechten Schriftverständnis stände.⁹⁴ So scharfsinnig Rothens Darstellung der Theologie Luthers sein mag, so schwach ist seine Deutung des lateinischen Begriffs „Perspicuitas“, der nur als ein passives, in sich ruhendes Glas erscheint, „durch das nur ein von außen kommendes Licht hindurchdringt“.⁹⁵ Es kann doch nicht lutherischer Schriftlehre entsprechen, wenn so die „Lehrstücke“ von der „Efficacia“ (=Wirksamkeit), der „Sufficientia“ (= Genügsamkeit) der Schrift einfach übergangen werden. Freilich bringt auch hier Rothen etwas Richtiges und Wichtiges zum Ausdruck: Die Klarheit der Hl. Schrift ist etwas der „unwiedergeborenen“ Vernunft Unzugängliches. Aber auf der anderen Seite spricht Gott in der Schrift so, daß es Menschen „verstehen“ sollen und können, und ist somit auch die geschöpfliche Gabe der Vernunft trotz ihrer Deformation ausreichend, die Schrift zu verstehen. Es wird hier kein „vernünftiger“ Ausgleich dogmatisch-theologisch möglich sein und er liegt auch gerade eben nicht darin, daß Luther deshalb eine innere und äußere Klarheit der Schrift unterscheidet.

2. Nun wird die Klarheit der Schrift grundsätzlich z.B. durch Ernst Käsemanns These in Frage gestellt, nach der in ihr selbst der Ursprung der Konfessionen, bzw. auch ihrer Gegensätze angelegt sei. Für Käsemann begründet der Kanon nicht die Einheit der Kirche, sondern ihre Variabilität, kein neues Argument in der Kirchen- und Dogmengeschichte.⁹⁶ Es läßt sich wunderbar

93 Rothen, Klarheit I, a.a.O., 142.

94 Rothen, Klarheit I, a.a.O., 143: „In der Bibel entfaltet nicht ein Mensch seine Gedanken vor seinesgleichen, und da geht es darum nicht um die ausgewogene geheimnislose Darstellung eines übersichtlichen Ganzen.“ Wenn Luther aber sagt, die Schrift sei heller als die Sonne, muß damit gerade auch der claritas externa entsprechend die „Vernunft“ angesprochen sein, die freilich selbst - auch nach orthodoxer Dogmatik - nicht den Zugang bildet, sondern in der claritas interna der „Erleuchtung“ bedarf, die Rothen zurecht hervorhebt, u.a. ebd. 145.

95 Rothen, Klarheit I, a.a.O., 19.

96 Vgl. E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 2. Aufl. 1960, 214.

die innere Einheit der Schrift durch traditionsgeschichtliche Betrachtung derselben nivellieren. Wichtig dabei ist, daß für Käsemann der „Kanon“ nicht einfach identisch mit dem Evangelium ist, das Evangelium aber wirklich die Einheit der Kirche begründe.⁹⁷ Aber ist solch ein Ausspielen des Formal- und Materialprinzips der Reformation zulässig, ja denkbar? Käsemann flüchtet sich auch gar nicht einmal ins Evangelium, sondern in den „Glauben“, genauer in den Glaubenden, der vom Geist überführt wird, indem er die Schrift hört.⁹⁸ Die luth. Hermeneutik hält dagegen in bewußter Ablehnung, vor allem römischer Argumentation, fest: Die vielfältigen, sich widersprechenden Deutungen gehen auf Eintrag menschlicher Gedanken oder Vorverständnisse, Erwartungen, der „Hure Vernunft“ in die Exegese, zurück. Wer in der Hl. Schrift nur sucht, was er finden *will*, der findet nicht, was sie offen gibt und ausschüttet. Wer in ihr „historische“ Wahrheit sucht, wird sie unklar und widersprüchlich finden. Wer sie in der Erwartung der natürlichen Vernunft liest, wird sie unvernünftig und widersprüchlich finden. Wer sich den klaren Forderungen und Entscheidungen der Hl. Schrift entzieht und deren Botschaft und die Anrede des dreieinigen Gottes in einen „Verstehensprozess“ verwandelt, wird keine Klarheit sehen. Wer hinter die Schrift, die Texte geht, wird keine klare Aussagen über ihre Inhalte machen können. Dem Grundsatz der Klarheit der Hl. Schrift wird immer widersprochen werden. Luther sprach gerade hier von der fehlenden inneren Klarheit („Claritas interna“). Von Menschen heißt es: „Öffne mir die Augen, daß ich sehe die Wunder an deinem Gesetz“ (Ps. 119,18). Diese Klarheit der Hl. Schrift ist aber trotz Notwendigkeit „innerer Klarheit“ (Erleuchtung) eine *äußere*, nach der nichts unklar oder dunkel oder widersprüchlich ist, auch dem Ungläubigen nicht. Der Literalsinn („Sensus literalis“) ist immer und überall *einer*. Von einer Mehrdeutigkeit der Hl. Schrift kann also nicht die Rede sein. „Dunkle Stellen“ werden durch die völlige Übereinstimmung der Hl. Schrift, die von vornherein feststeht, als „Scheinwidersprüche“ erkannt. Ein „Selbstwiderspruch“ der Hl. Schrift ist nicht möglich (2. Tim. 3,16; 2. Petr. 1,21; 1. Kor. 2,13; Joh. 10,35) „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege“ (Ps. 119,190). „Die Gebote des HERRN sind lauter und erleuchten meine Augen“ (Ps. 19,9). „Dein Wort ist nichts als Wahrheit“ (Ps. 119,160). Vor allem: „Und wir haben desto fester das prophetische Wort, und ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheint an einem dunklen

97 Ebd. 223.

98 Ebd. 223: „Die Frage jedoch, was das Evangelium sei, kann nicht mehr der Historiker durch eine Feststellung beantworten, sondern nur der Glaubende, vom Geist überführt und auf die Schrift hörend, entscheiden, so daß es auch die Einheit der Kirche nie vorfindlich und immer nur für den Glauben gibt.“ - Hier kann man sehen, wie ein „Minimalprinzip“ letztlich doch ohne Aussagekraft bleibt, weil es eben durch das Gesamtzeugnis der Schrift „erklärt“ werden muß. Käsemann sieht letztlich auch im Evangelium keinen Kanon im Kanon. Den letzten Kanon setzt er schwärmerisch im „Geist“ an, der den Glaubenden - irgendwie durch die Schrift - berührt.

Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen“ (2. Petr. 1,19). Dies sind nicht nur fromme, poetische Ausfälle, sondern theologische Grundsatzaussagen.

3. Seit Anfang an steht nun der Begriff der „Irrtumslosigkeit“, der Infallibilität der Hl. Schrift im Zusammenhang ihrer Eigenschaften („Affectiones“) im Kreuzfeuer der Kritik. Ist die Bibel nun - ihrer Spannungen wegen, die oben benannt wurden - „irrig“, bzw. enthält sie Irrtümer oder Gegensätze, die ihre Klarheit in Frage stellen könnten?⁹⁹ „Irrtumslosigkeit“ der Hl. Schrift und die Frage nach ihr muß immer die Gegenfrage stellen, was nun eigentlich „Irrtum“ sei und steht damit wieder im Konflikt zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Wahrheit. Es ist nichts gewonnen, wenn hier doch im Sinne der Kondeszendenz, die Herablassung Gottes ins Fleisch, betont wird, daß „Irrtümer“ eben menschlich seien. So sehr sie es sind, so sehr ist das Verständnis des „Irrtums“ zu hinterfragen. Heute findet die Diskussion über die Irrtumslosigkeit der Schrift überhaupt nicht mehr statt. Man mag sich fragen, ob dies ein gutes Zeichen ist. Tatsache jedoch ist, daß die Irrtumslosigkeit im 19. Jh. von sehr rationalen Grundvoraussetzungen geführt wurde, sowohl bei ihren Befürwortern, als auch bei ihren Gegnern. Sie wird hineingetragen in unsere Zeit nicht zuletzt durch Äußerungen Sasses, die aber sehr genau Luthers Stellung und damit der Orthodoxie wiedergeben. „In der Tat ist dies Luthers Meinung: Die Heilige Schrift ist frei von Irrtümern. Aber damit ist noch nicht die letzte Frage beantwortet.“¹⁰⁰ Die „letzte Frage“ im Sinne Sasses wird auch nicht beantwortet dadurch, daß dieser Stellen bei Luther anführt, in denen Luther zu schwierigen Stellen meint, „ich möchte nicht glauben, daß ...“.¹⁰¹ Einen „Levis error“ (= leichte, kleine Fehler) zuzugeben, sei es aus rhetorischen Gründen oder „Übertreibungen“ antiker Literatur, würde zwar nicht die Christenheit stürzen, wie C.F.W. Walther meinte, sehr wohl aber in eine Sache Unsicherheit auf eine Art bringen, die der Bibel nicht angemessen ist.¹⁰² Wer profitiert davon, die Bibel ihrer Irrtümer zu überführen? Wer davon, sie als irrtumslos zu beweisen im Sinne des „Und die Bibel hat doch recht“? Hier muß sich auch Sasse fragen lassen, ob er nicht mit diesem Anliegen die Klarheit der Hl. Schrift mit moderner Kritik nur durch solche „Vermittlungen“ erleichtern wollte und dies eben durchaus nicht der Verkündigung und Seelsorge dient, die immer noch das Ziel aller Hermeneutik darstellt.

99 Für Luther und die lutherische Orthodoxie war klar, daß die Schrift keine Widersprüche enthält. Calov, *Systema* I, 551 bei Schmid, Dogmatik, a.a.O. 26 formuliert: „Nullus error, vel in leviticulis, nullus memoriae lasus, nedum mendacium ullum locum habere potest in universa scripturas“. Also kein Irrtum, kein Fehler wird in der Schrift angenommen. Diese Irrtumslosigkeit ist aber auch hier nicht nur, aber sehr bestimmt auf die Dinge des Glaubens bezogen!

100 Sasse, SACRA SCRIPTURA, a.a.O., 314.

101 Ebd. 316.

102 Ebd. 319.

4. Dem steht nicht entgegen, daß die Hl. Schrift in ihrem „Reichtum“ unterschiedliche *Auslegungen* zuläßt, die jeweils andere Schwerpunkte legen oder dem Hörer andere Gedanken besonders hervorheben. Ein und dasselbe Schriftwort kann verschiedene Anwendungen erfahren. Dabei ist aber immer auf den Kontext und die Einheit der Hl. Schrift zu achten und darf keineswegs der Eindruck entstehen, die Hl. Schrift sei mehrdeutig. Wir bleiben alle „Schüler“ der Schrift (Gal. 6,7; 1. Kor. 2,9; 1,8; dazu W² 20, 1678-87). Der Reichtum der Schrift eröffnet sich eben diesem Schüler, und dies in der „Meditatio“, der immer wiederholten Betrachtung der Schrift. Das heißt nicht: Der Reichtum der Schrift „entfalte“ sich im Laufe der Kirchengeschichte. Diese Deutung A. Vilmars der „Perspicuität“ der Hl. Schrift, ausgehend vom Grundsatz „Perspicuitas non tam rerum quam verborum“ (= einer Klarheit in den Worten, nicht in den Sachen), und sein Appell für eine „fortschreitende“ Schrifterkenntnis, einer „sukzessiven Entwicklung“ der Kirchenlehren, bereitet schon den Weg zu jener modernen Auffassung, die die Klarheit der Schrift letztlich völlig auflöst.¹⁰³ Freilich bleibt damit der Grundsatz bestehen, nach dem wir die Tiefe der Hl. Schrift und ihrer Aussagen nicht ergründen können, sehr wohl aber vor klaren Worten stehen. Elert redet hier von der „Unruhe“ des Exegeten, welche (freilich auf der theologischen Grundlage) nötig ist, die aber Schriftverständnis und Schriftauslegung nicht abhängig machen kann von kirchlichen Vorgaben oder darauf beschränkt, lediglich zu „zitieren“. Wer diese „Unruhe“ zuläßt, möchte meinen, alles stände auf schwankendem Boden. „Aber dieser Schein ist falsch, weil dabei das Verständnis von Schrift und Schriftverständnis nicht richtig gesehen wird. Die Unruhe bezieht sich nur auf dieses, nicht auf jene. Sie entsteht nur gerade deshalb, weil die Schrift als allein gültiges Wort Gottes vernommen wird (...) Das Eingeständnis der Unruhe ist nur das Mißtrauen des Exegeten gegen sich selbst, nicht gegen das Wort, das ihm gesagt ist.“¹⁰⁴ Nichts anderes sagt schon Martin Chemnitz, daß nämlich die „Gabe der Auslegung“ nicht bei Unwiedergeborenen zu finden sei und das sich niemand auf seine Vernunft oder Klugheit verlassen könne, „nicht einmal in den klaren Stellen.“¹⁰⁵

5. Kritik der historisch-kritischen Methodik

„Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein“¹⁰⁶. Mit diesem Satz ist nicht nur „reformierte“ Kritik an der neueren Exegese ausgesprochen. „Verstehen“, „erklären“ ist und bleibt ein Phänomen, das weit über „Methodik“ hinaus reicht. Davon war die Rede. Bei allen Voraussetzungen

103 Vgl. A.F.C. Vilmar, Dogmatik 1, Gütersloh 1874 § 13, 115.

104 Elert, Glaube, a.a.O., § 33, 193f.

105 Chemnitz, Examen, a.a.O., 65ff.

106 K. Barth, Der Römerbrief, 2. Aufl. München 1923, Vorwort XII.

wäre es nun einfach, sich der Methodenfragen zu entziehen. Aber die Väter der lutherischen Kirche haben sich dem nicht entzogen, angefangen bei Luther, Flacius und Chemnitz. Freilich muß hier von vornherein die Reduzierung auf „Techniken“ als falscher Ansatz von dem her betrachtet werden, was bisher entfaltet wurde.¹⁰⁷ Dieser führt leider nur zu oft zur Vernachlässigung der „Hermeneutik“ im eigentlichen Sinne.¹⁰⁸

Die Kritik an „der“ historisch kritischen *Methode* geht nun oft von der falschen Tatsache aus, daß es sich hier von vorn herein um eine „Einheit“ handle. Das ist eben *hier* nicht der Fall. Man kann das geschichtliche Werden dieses „Methodenverbandes“ sehr genau (auch zeitgeschichtlich) nachverfolgen, wie dies in Darstellungen der „Hermeneutik“ fast ausnahmslos geschieht. Damit ist aber dogmatisch-theologisch nichts gewonnen, wenn nicht eine grundsätzliche Einstellung zur Methodik gefunden ist.¹⁰⁹

Nun wird viel davon geschrieben, daß Luther eine eigene Methodik entwickelt habe, die sich vom vierfachen Schriftsinn des Mittelalters absetzt.¹¹⁰ So wird Luther selbst zum Paradigma der „Entwicklung“ hermeneutischer Methodik. Wie sehr aber auch Luther der „traditionellen“ Hermeneutik verhaftet blieb, zeigen nicht nur seine Frühschriften. Auch in dieser Beziehung war er nicht Revolutionär, sondern Reformator. Martin Chemnitz meint ganz entsprechend in seinem „Examen“ zur Auslegung der Hl. Schrift, indem er sich einfach auf Augustin (!) beruft: „Augustin lehrt im 2. Kap. seines Buches „De utilitate credendi“ vier Auslegungsweisen: 1. Der Geschichte gemäß: wenn gelehrt wird, was geschrieben oder getan worden ist; 2. der Veranlassung gemäß: wenn gelehrt wird, weshalb, aus was für Gründen und Ursachen etwas entweder geschehen oder geredet worden sei; 3. der Ähnlichkeit gemäß: wenn gezeigt wird, daß die Schrift sich nicht widerspreche; 4. der sinnbildlichen Darstellung gemäß; wenn gelehrt wird, etwas sei nicht buchstäblich zu nehmen, sondern bildlich zu verstehen.“¹¹¹ Chemnitz bezieht sich dabei ausdrücklich auf die alte Unterscheidung des historischen, etymo-

107 Vgl. E. Lerle, Voraussetzungen der neutestamentlichen Exegese, Frankfurt 1951, 20, der den Anfang dieser Entwicklung bei Schleiermacher sieht.

108 Ebd. 21.

109 In Dogmatiken ist erstaunlich wenig zur hermeneutischen Methodik zu finden. Eine Ausnahme bildet hier *Schlink*. Dogmatik, a.a.O. 638f. Unter der Überschrift „Die Erforschung der Heiligen Schrift“ entfaltet er die subjektiven Voraussetzungen, die methodische philologisch-historische Erforschung, freilich nicht ohne zu betonen, daß solche methodische Fragestellung „älteren Methoden“ entspricht, bzw. sie verdrängt hat. Positiv sieht Schlink in den Methoden eine Entsprechung des luth. Schriftverständnisses, insbesondere der Klarheit der Schrift, und keinen wirklichen Konflikt. Die historischen Methoden würden zur Präzision beitragen, „der Erkenntnis dessen, was durch die Schrifttexte ursprünglich zur Aussage gebracht werden sollte.“ Ebd. 638. Immerhin ist verdienstlich, daß sich Schlink auf die Methodenproblematik wenigstens einläßt. Einzelne Äußerungen sollen zur Sprache kommen.

110 *Frör*, Hermeneutik, a.a.O., 23ff.

111 *Chemnitz*, Examen, a.a.O., 67.

logischen, analogischen und allegorischen Schriftsinns. Wichtiger noch ist der Nachsatz: „Non igitur praetorita vel pontificia est interpretationum auctoritas in ecclesia, sed *certae* sunt regulae, secundum quas fieri, ed ad quas exigi debent.“¹¹² D.h.: „In der Kirche gilt also keine befehlerische oder päpstliche Auslegungsvollmacht, sondern es gibt *gewisse* Regeln, nach denen die Auslegung geschehen und an denen sie geprüft werden muß.“ Und dann heißt es: „Veras enim et sanas interpretationes, congruentes ad *regulas*, quas ex Patribus recitavimus, amamus et exosculmur.“¹¹³ D.h.: „Denn die wahren und gesunden Auslegungen, die zu den aus den Vätern angeführten *Regeln* stimmen, lieben und beherzigen wir.“ Freilich muß dabei das Wort Bengels beachtet werden: „Keine Sache muß man genauer prüfen als Regeln, denn von den Regeln hängt alles übrige ab.“¹¹⁴

Mit anderen Worten gibt es also schon *vor* Luther klare hermeneutische „Regeln“ oder auch „Methoden“ zum Verständnis der Schrift, so daß folgender Grundsatz luth. Hermeneutik festgehalten werden kann: **Obwohl die Hl. Schrift Kraft ihres Ursprungs und Zwecks klar und eindeutig ist, bedarf es in der Schriftforschung der Beachtung gewisser, fester Regeln der Auslegung, nach denen die Übersetzung, Auslegung und die Entscheidung in Streitfällen nach der Schrift vollzogen werden müssen. Diese Regeln waren zu allen Zeiten dieselben.** Insofern ist die Frage nach der Methodik der Exegese berechtigt. Doch Methoden, auch die sog. historisch-kritische Methode, sind es an sich nicht, die die Klarheit der Schrift überhaupt erfassen könnten (s.o.). Im Gegenteil können sie sie verdunkeln.

Wir gehen nun von der Wirklichkeit bestehender Methodik aus, aber nicht ohne jeden einzelnen Schritt kritisch zu hinterfragen und ggf. zu relativieren. Diese Instrumentarien oder Methoden haben „dienenden“ Charakter, d.h. sie dienen dazu, die „Claritas scripturae“ aus ihren theologischen Implikationen festzuhalten und zu bezeugen. Die Festlegung auf klare Regeln stellt die Klarheit der Hl. Schrift nicht in Frage. Sie bezieht sich auf die wissenschaftliche Exegese und ihre Rechenschaftsfähigkeit und setzt die äußere Klarheit der Hl. Schrift voraus. Damit ist nicht gemeint, der einfache „Laie“ könne nicht nach diesen Regeln verfahren. Aber seinen hermeneutischen Fähigkeiten werden immer Grenzen gesetzt sein (z.B. in der Textfassung; Übersetzung; aber auch in den Kenntnissen der Zeitgeschichte, des Kontextes usw.).¹¹⁵

Diese „festen Regeln“ sind nicht unreformatorisch oder unlutherisch, sondern nur von Überfremdungen, Vereinseitigungen, Isolierungen in der Geschichte der Kirche immer wieder verdeckt und pervertiert worden. Es hat sie also in der Geschichte der Kirche immer gegeben, freilich auch mit gewissen

112 Ebd. 67.

113 Ebd. 67.

114 J. A. Bengel, GNOMON, Stuttgart, 1970, Vorrede § 9, LXII.

115 Vgl. Anm. 7.

Einschränkungen und Verkehrungen. Sie sind keine Erfindung der Neuzeit (etwa der „historisch-kritischen Methode“) und auch nicht einfach identisch mit dem mittelalterlichen Prinzipien, nach dem der vierfache Schriftsinn verstanden wurde. Eine Darstellung, die also das mittelalterliche Prinzip:

„Littera gesta docet; quid credas, allegoria

Moralis, qui agas; quo tendas, anagogia“¹¹⁶

isoliert im Sinne der heute verhaßten „Allegorese“ interpretiert, mag damit zwar manche Abirrung treffen, aber nicht die eigentliche Bedeutung der nun darzulegenden Grundsätze.¹¹⁷ Die methodischen Voraussetzungen werden durch eine „kritische“ Exegese mehr verschleiert, in der die wissenschaftlich-historische Exegese als „Anwalt des ursprünglichen Textsinnes“ erscheint.¹¹⁸ Wir unterscheiden gewisse hermeneutische Regeln auf drei Gebieten, der „Übersetzung“, der „Auslegung“, der „Entscheidungsfindung“. Diese Unterscheidung dient einerseits der Klarheit, andererseits auch dem Aufzeigen der Fülle „hermeneutischer“ Implikationen. Die Grundlage der Erklärung der Hl. Schrift („Explicatio“), mit der wir es in der Exegese zu tun haben, besteht darin, nicht den Text „anzuwenden“, oder gar in ihn „hineinzudeuten“, sondern den Sinn aus ihm heraus zu holen (Exegese) und das in eben diesen drei Beziehungen:

1. Die *Übersetzung*, bzw. das Übersetzen, (urspr. griech.: hermeneuein; s.o.) wird als hermeneutisches Problem viel zu wenig beachtet.¹¹⁹ Übersetzung sei dem sog. „Urtext“ entsprechend, der textkritisch festgestellt ist.¹²⁰ Sie ist dem Urtext nicht gleichgestellt, muß aber dem Urtext streng entsprechen. Eine biblische Paraphrase, die sich als Übersetzung ausgibt, obgleich sie inhaltliche und poetische Kraft des Urtextes mit Füßen tritt, ist nicht zu-

116 Übers.: „Der Buchstabe lehrt die Geschehnisse, was zu glauben ist, die Allegorie, der moralische Sinn, was zu tun ist, worauf wir hinaus wollen die Anagogie.“

117 Vgl. Frör, Hermeneutik, a.a.O., 23 - Der Vorwurf des Dualismus ist alt. Bemerkenswert ist aber Frörs Satz: „Der Humanismus führte über die mittelalterliche Hermeneutik grundsätzlich nicht hinaus...“ Ebd. 23 und dies bei aller historischen Arbeit. Ich möchte noch weiter gehen und sagen, daß auch Luther über diesen methodischen Ansatz nicht hinausführt. Wer seine Predigten, insbesondere die des Alten Testaments kennt, der weiß, daß dieser vierfache Schriftsinn bei ihm keineswegs durch ein „historisches Verständnis“ abgelöst wird.

118 Vgl. H. Barth, Exegese des Alten Testaments, 9. Aufl. 1980, 2 - Hier kann auch nicht der Satz helfen: „Wissenschaftlich-historische Exegese ist immer auch kritische Exegese.“ Ebd. 2. Das Bewußtsein in einer „Auslegungstradition“ zu stehen, ist an sich kein Fehler, im Gegenteil gehört dies zum Vollzug der Exegese. Daß dies „transparent“ bleiben sollte, steht allerdings nur zu oft im Gegensatz zu den geforderten methodischen Schritten und ihrer Bewertung im theologischen Studium.

119 Barth, Exegese, a.a.O., 112 wird die Übersetzung in 12 Zeilen abgehandelt, bei einem von Methodik überquellenden Buch von 145 Seiten! Das ist kein Einzelfall.

120 Dieser „Urtext“ ist beispiellos gut bezeugt, so daß andere Lesarten faktisch überhaupt nicht ins Gewicht fallen, sondern allenfalls interessant sind, insbesondere die aus der Zeit des Marcionismus, in dem dieser nicht nur am Kanon insgesamt Veränderungen vornahm, sondern auch am Wortlaut einzelner neutestamentlicher Schriften, insbesondere im „Corpus Paulinum“, manipulierte, um auch hier die „Schöpfungsordnungen“ alttestamentlichen Ursprungs auszumerzen.

lässig. Hierher gehört auch die „Gute Nachricht“. ¹²¹ Eine wirkliche Übersetzung orientiert sich am Urtext, aber muß auch wirklich „deutsch“ reden. Eine Übersetzung heißt für uns *Verdeutschen*. Luther gebrauchte das Wort „dolmetschen“ daher identisch mit dem Wort „Deutsch reden“. ¹²² Luthers Übersetzung ist nicht zu verstehen, wird eben dieses Interesse an der deutschen - oder eben einer anderen - Sprache nicht verstanden, in die übersetzt werden soll. Dies erfordert höchsten Fleiß, aber auch unbedingte Treue, Erfahrung und Kenntnis auch der deutschen Sprache und nicht der bloßen Umgangssprache, die freilich beachtet werden muß. ¹²³ Wenn Luther formuliert: „Denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie diese Esel tun, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt darum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, und danach dolmetschen“, ¹²⁴ meint dieser nicht, daß hier nur auf den Sprachgebrauch der „modernen“ Gossensprache einzugehen sei, sondern eben nur, nicht lateinisch, sondern eben „deutsch“ zu übersetzen. Zu den Regeln des Übersetzens zählen: Man finde

121 *Rothen*, Klarheit I, a.a.O., 13f. „Ein besonders krasses und für das praktische Leben der Kirche besonders verheerendes Beispiel: Während die exegetische Wissenschaft sorgsam die entferntesten möglichen historischen Bezüge und Abhängigkeiten der Bibeltexte aufdeckt, ihre Formen richtig zu fassen versucht und peinlich darauf achtet, daß ja keine „Dogmatik“ aus den Texten herausgelesen wird, darf sich mit der sog. Guten Nachricht in den Kirchen ohne wesentliche Proteste eine Bibelparaphrase breitmachen, die sich als Übersetzung ausgibt, obgleich sie die poetische Kraft wie auch die inhaltliche Präzision der Urtexte mit Füßen tritt. Hauptsache, es läßt sich alles einordnen in Begriff und Frömmigkeit...“ „Nun wurde auch die „Gute Nachricht“ revidiert, bzw. „zurückrevidiert“ in vieler Hinsicht auf den Urtext hin. Freilich ist das Ziel längst nicht erreicht. Die Einbeziehung der Frauen in biblische Wendungen entspricht nun einmal nicht dem Urtext, nur dem Empfinden der Gegenwart! -

Es wird, und hier hat Rothen gewiß recht, zu wenig theologisch über die Bedeutung von Übersetzungen nachgedacht. Ist es reiner Zufall oder nur ökumenische Rücksichtnahme, daß die „Einheitsübersetzung“ sehr der Lutherbibel gleicht? - Wer den Urtext kennt, kann da nur sagen: Wer „deutsch“ wirklich „übersetzen“ will und dabei die poetische Kraft der Bibel und ihrer Ursprache berücksichtigt, der muß bei Luther bleiben. Fraglich auch die sog. „Revisionen“ der Lutherbibel, gegen die Luther sich selbst ausgesprochen hat (W² XIX. 975), die *nichts* verbessern, wenn nun für „Ostern der Juden“ das Passafest steht oder man den Hymnus Phil. 2 nur noch mit großen Schwierigkeiten auswendig lernen kann. Der „Revisionen“ hat es kein Ende, ganz *gegen* Luthers Willen und Vermächtnis; vgl. Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes (= Veröffentl. d. Luther-Akademie Ratzeburg; Bd. 1) Erlangen 1980, 9ff.

Hinter diesen Versuchen steht der Wunsch einer „Übersetzung in's heutige Deutsch“, und zwar die Übersetzung der Übersetzung Luthers, nicht des Urtextes. Hier liegt das Dilemma für wissenschaftlich exakte Übersetzung ins Deutsche: Komme ich an Luther vorbei, wenn ich deutsch reden und übersetzen will? Bibelübersetzung ist sprachliches Ereignis, kein mechanischer Vorgang.

122 W² XIX, 969ff. An unzähligen Stellen zu belegen.

123 W² XIX, 977: „Und was soll ich viel und lange sagen von Dolmetschen? Sollte ich aller meiner Ursachen und Gedanken anzeigen, ich müßte wohl ein Jahr daran zu schreiben haben. Was Dolmetschen für Kunst, Mühe und Arbeit sei, das habe ich wohl erfahren, darum will ich keinen Papstesel, noch Maulesel, die nichts versucht haben hierin zum Richter oder Tadeler leiden...“

124 W² XIX, 974.

wirklich deutsche Ausdrücke und nicht Fremdworte oder Wendungen, die nur zu häufig aus Fremdsprachen entlehnt sind. Man übersetze auch einmal in sehr vorsichtiger Weise ein Wort mehr (das im Urtext nicht steht), wenn es den Sinn im Deutschen erhellt, z.B. das Wort „allein“ in Röm. 3,28.¹²⁵ Denn die Sprachen Hebräisch und Griechisch enthalten oft mehr als ein deutsches Wort sagen kann. Zudem ist es wichtig, gerade auch innerhalb des biblischen Kanons die Sprache zu kennen, und zwar *auch* das Hebräische als Grundsprache der Bibel. Denn die griechische Fassung des Neuen Testaments ist eben hebräisch geprägt.¹²⁶ Umgekehrt enthält manches deutsche Wort mehr (bzw. faßt zusammen), was mehrere hebräische und griechische Worte meinen. Die Übersetzung gehe immer nach dem „Sinn“ der Worte, nicht nur nach der grammatikalischen Richtigkeit. Schon die Übersetzung kann daher nur da gelingen, wo die „Sache“ vertraut ist. Eine gute Übersetzung ist ein Geschenk Gottes und entspricht dem Grundsatz der Klarheit der Hl. Schrift. Oft wird eine gute Übersetzung aber nicht geschätzt, bzw. Undankbarkeit ist auch hier der Welt Lohn.¹²⁷ Luthers Bibelübersetzung bildet hierin für mich immer noch etwas Unübertroffenes, weil sie beide Pole, biblischer Urtext und deutsche Sprache (nicht die Gassensprache) in Einklang zu bringen versucht und dies auch weithin geschafft hat. Dem „Volk auf's Maul zu schauen“, hieß für Luther nicht, sich dem sprachlichen Niveau seiner Umwelt anzupassen. Wer seinen „Sendbrief“ aufmerksam liebt, sieht, welche unendliche Mühe er in einen Satz verwandt hat, „in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen“.¹²⁸ Es muß also wirkliche Übersetzungsarbeit geschehen. Und dies

125 W² XIX, 978 - Der ganze Sendbrief vom Dolmetschen ist von der Frage beherrscht, ob seine Übersetzung von Röm. 3,28 dem Urtext entspricht. Erstaunlich ist, wie sehr hier Luther vom Deutschen her argumentiert (ebd. 974) und eben daher diese Stelle zu verstehen ist, nach der dem Volk aufs Maul geschaut werden muß. Dieses Wort fällt in die grammatisch höchst wichtige Überlegung Luthers zur deutschen Sprache W² XIX, 974: „Der Bauer bringt Korn und kein Geld, so lautet doch das Wort „kein Geld“ nicht so völlig deutlich, als wenn ich sage: Der Bauer bringt allein Korn und kein Geld, und hilft hier das Wort „allein“ dem Wort „kein“ so viel, das es eine völlige, deutsche, klare Rede wird.“

126 Den Hebraismus im Neuen Testament zu beachten ist keine neue Forderung. Sie ist z.B. schon bei J. A. Bengel, GNOMON, Bd. 1 Stuttgart 1970, Vorrede § 14, LXVI zu finden: „Und je vertrauter der Leser des griechischen Neuen Testaments mit jener (alttestamentlichen, Verf.) Übersetzung ist, je besser er die hebräische Wort- und Satzordnung übersieht, desto mehr Fortschritte wird er machen.“ Diese Einsicht in eine sehr „hebräisch“ bestimmte Sprache, auch im Griechischen, ist damit nicht neu, wird aber immer wieder neu entdeckt. Angesichts der gegenwärtigen Zurückdrängung der hebräischen Sprache aus dem theologischen Studium, die ihre Parallele in der Nazizeit hat, ist eben auf diesen Zusammenhang hinzuweisen und zu beachten, daß selbst schwache Kenntnisse des Hebräischen zum Verständnis des Neuen Testaments im Griechischen eine Hilfe sind. Die „Sprachen“ Hebräisch oder Griechisch, sind *biblische* Sprachen, und Theologie, so hat es Luther einmal formuliert, nichts anderes als Grammatik, die sich mit den Worten des Hl. Geistes beschäftigt. - Mag man Griechisch auf das sogenannte „Koinä“ beschränken. Hebräisch muß gelernt werden, auch wenn es schwer fällt.

127 W² XIX, 977 auch 973: „Es ist bei der Welt kein Dank zu verdienen.“

128 W² XIX, 973.

schließt Interpretation immer schon ein.¹²⁹ „Revisionen“ des Luthertextes sind immer mit starken Bedenken behaftet gewesen und sollten nicht so auftreten, als seien sie ursprünglich. „Eine Revision kann stets nur ein mehr oder weniger starkes Abweichen von dem Text letzter Hand sein.“¹³⁰ Was an Luthers Übersetzung ins Deutsche fasziniert, ist nicht die Tatsache einer Übertragung in eine schon vorhandene Sprachgestalt, sondern das biblische Sprachereignis, aus dem die deutsche Sprache hervorgegangen, bzw. durch das sie geprägt wurde. Übersetzung muß so Sprache nicht nur „aufnehmen“, sondern muß diese prägen, ja schaffen, wie überall in der Welt zu beobachten ist, wo die Bibel übersetzt wird. Es kommt also schon in der Übersetzung zu jenem „Ereignis“, in dem Gott selbst „Sprache“ wirkt und schafft, bzw. bestehende Sprache neu interpretiert und in seinen Dienst stellt. Übersetzung ist ein zutiefst theologischer Vorgang, den Luther für den deutschen Sprachraum immer noch vorbildlich und normativ bewältigt hat.¹³¹

2. Die *Auslegung* (Exegese) der Hl. Schrift, d.h. ihre homiletische Erklärung, die auf die „Anwendung“ zielt, aber nicht mit ihr identisch sein kann, orientiert sich streng am Urtext und dessen Buchstaben und der treuen Übersetzung desselben. Dabei hat der Urtext Vorrang vor der unzureichenden Übersetzung. Sie verfährt nach folgenden drei Grundregeln: **a) Die Auslegung sei geschichtsgemäß, d.h. es gilt, den „wörtlichen Sinn“ (= Sensus literalis), bzw. „Historicus“ (= historischer Sinn) so genau wie möglich zu erfassen.** Veranlassung, Gründe usw. warum dies so da steht, sind zu un-

129 Vgl. U. Geiler, 1975 - wirklich letzte Revision, in: Möglichkeiten, a.a.O., 17.

130 Ebd. 19.

131 In seinem Vortrag zum 100jährigen Jubiläum der Pella-Gemeinde Farven (noch nicht erschienen) erklärt H. Günther den nicht leichten Umgang des Übersetzens und die Bedeutung der Lutherbibel als erste und wichtigste „Urkunde einer gemeinsamen deutschen Sprache“. Er unterscheidet den Typos der „wörtlichen“ Übersetzung, der „philologischen“ Übersetzung, die sich darum bemüht, den Urtext zur Sprache zu bringen und den der „kommunikativen“ Übersetzung, die am „heutigen Deutsch“ orientiert erscheint. Luther ist hier eigentlich nicht einzuordnen. Er versuchte, die Bibel „in die Kraft der deutschen Sprache“, „zum Herzen zu bringen“ - „also, Luthers Deutsch ist auf der Suche nach der Kraft der Sprache, das Herz zu erreichen.“ Was Luther dabei erreicht, „kommt unmittelbar her aus den Ursprachen der Bibel, zusammengebracht mit dem Deutschen.“ Neben diesen Sätzen weiß Günther zu würdigen, daß Luthers Übersetzung zum Vorlesen, Singen, Lernen und Beten war und doch theologisch zugleich eine absolut verlässliche Wiedergabe der Hl. Schrift darstellt.

Luthers Übersetzung schaffte also erst so etwas wie die deutsche Sprache: „Denn zu jener Zeit war es keineswegs selbstverständlich, daß ein Deutscher deutsch reden konnte;“ (W. Walther *Luthers Deutsche Bibel*, Berlin 1917. 45), auch wenn sich Luther keine neue Sprache erfunden hat. „Was ihn vor seinen Zeitgenossen auszeichnete, war dieses, daß er ein ungemein feines sprachliches Empfinden besaß, daher die entsetzlichen Mängel des zu seiner Zeit bei den höheren Ständen herrschenden Deutsch erkannte, und daß er seine ganze Kraft daran setzte, um seine Muttersprache wieder rein zu lernen.“ ebd. 47. Luther überwand damit nicht nur den Einfluß fremder Sprachen, sondern auch die Zersplitterung in eine Menge von Dialekten. Schon Walther sagt, ebenso wie Günther, daß Luther der sächsischen Kanzleisprache in der Orthographie und als bevorzugten Dialekt folgte, nicht im Wortschatz; Walther, ebd. 51.

tersuchen, alles, was dazu dient, den „ursprünglichen“ Sinn zu erfassen. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen muß der „Sensus literalis“ stehen (zu unterscheiden vom „Sensus literae“, d.h. der sklavischen Hörigkeit auf jeden Buchstaben), da oft einem Wort schon unterschiedliche Bedeutungen zukommen. Es geht um den „intendierten Sinn“ und diesen festzuhalten (dazu auch die Unterscheidung von „Usus loquendi generalis“; „Specialis“, d.h. einem engeren und weiteren Sprachgebrauch). Hierher gehören textkritische, historische, sprachgeschichtliche, sowie gattungsgeschichtliche Überlegungen, doch niemals so, daß das klare Zeugnis der Hl. Schrift von außen her erst seine Erhellung erfahre, sondern diese aus sich selbst interpretiert werden muß. Hierher gehören auch alle Fragen, die Ort, Zeit, Veranlassung und Zweck der Abfassung einer Schrift betreffen und die von der modernen „historisch kritischen Exegese“ angesprochen werden, aber durchaus auch traditionelle Anliegen lutherischer Hermeneutik betreffen, freilich nur mit Einschränkungen versehen.¹³² Die eigentlich harmloseste „Textkritik“ stellt nach sachlicher Prüfung den Wortlaut fest nach dem Gewicht der Textzeugen nach folgenden Regeln: a) „lectio difficilior lectio probabilior“ (= Die schwierigere Lesart ist vorzuziehen) außer bei Sinnlosigkeit. b) Diejenige Lesart ist sekundär, deren Entstehung aus der anderen am ungewundensten nachzuweisen ist.¹³³ Dabei ist die moderne „Konjekturekritik“, die hinter den Text geht und ihn nach Vermutungen ändert, unberechtigt. Der Text der Hl. Schrift ist im allgemeinen hervorragend überliefert.¹³⁴ Vom wesentlichen Sinn kann durch Textkritik

132 In der Methodik werden hier „die Fragen nach den Voraussetzungen eines Textes bzw. seiner Textstufen“ behandelt. *Barth, Exegese, a.a.O.*, 10f. Was geschieht hier, wenn gesagt wird, daß es nicht nur um den Werdegang eines Textes, sondern um „Textstufen“ gehe? Diese zweite Dimension der Methodik mit ihren formgeschichtlichen, traditionsgeschichtlichen Fragestellungen ist es, die im Allgemeinen zu Problemen führt. Hier geht es darum, wie die „Geschichte“ die Gestalt bestimmt, nicht aber der dreieinige Gott. Daß der Sprachraum, die „geistige Welt“ und zeitgeschichtliche und soziale Gegebenheiten den Verfasser bestimmten, bzw. seine Bezogenheit auf den Adressaten, impliziert schon theologische Entscheidungen von größter Tragweite. Vgl. *Barth, Exegese*, 11.

133 W² IX, 1089; VIII, 1719 u. 1852; XIV, 600 - *Schlink* stellt fest: „Unter Heranziehung, Vergleichung und Gruppierung aller erreichbaren Überlieferungen desselben Schrifttextes ist unter Berücksichtigung der bekanntesten Regeln der Textveränderung (z.B. Vereinfachung schwer verständlicher Texte in späteren Abschriften) der wahrscheinlich ursprünglichste Text festzustellen.“ Textkritik gilt in der Gemeinde als erster Anstoß an der „historisch-kritischen“ Methodik, aber sie ist weder ein „modernes“, noch ein im eigentlichen Sinne gefährliches Instrument. Allerdings stellt sich durchaus bei sinngemäß schwierig zu vermittelnden Stellen des Neuen Testaments erstaunlicher Weise die Frage nach Varianten der Textüberlieferung. Und nicht selten ist zu beobachten, daß hier solche Varianten trotz textkritisch klarer Vorgaben bevorzugt werden.

134 Ich habe dies in Oberursel seiner Zeit gehört und gelernt. Man stelle hier nur einmal den Vergleich zwischen den ungleich älteren Handschriften des Neuen Testaments und der Überlieferung griechischer Philosophen, wie z.B. Platon, an. Kein Mensch kann sagen, ob diese oder jene Schrift wirklich von Platon ist, bzw. nicht verfälscht wurde. Auch historische Kritik kann dies jedenfalls nicht mehr so eindeutig festhalten, wie beim Neuen Testament! Mit anderen Worten: Es gibt kein Dokument der Weltgeschichte, das so gut bezeugt ist, auch wenn wir die Urschrift nicht besitzen. Die Forderung *Bengels*,

tik nichts in Frage gestellt werden. Vor der „Literarkritik“ ist deshalb zu warnen, weil sie prinzipiell der älteren „Konjunktualkritik“ folgt und nach Indizien sucht, die zur Entstehung des Textes in mündlicher oder schriftlicher Weise vorausgegangen sein sollen. Dennoch ist die Literarkritik insofern zuzulassen als sie die historische Eigenart, Abgrenzung und Ganzheit untersucht, sowie den biblischen *Kontext* aufzeigt.¹³⁵ Sie fragt nach Verfasser, Ort und Zeit der literarischen Fassung und dient der „historischen Sinnbestimmung“.¹³⁶ Die sog. „Überlieferungsgeschichte“ will *mündliche* Überlieferungen und Entstehungsverhältnisse analysieren und geht damit dezidiert *hinter* die biblischen Texte zurück.¹³⁷ Insofern dies dazu dient, die Endgestalt in ihrer historischen Wahrhaftigkeit zu untermauern, ist dagegen nichts einzuwenden. Meist aber bleibt die Entstehung unklar, bzw. wird der biblische Text einem Entstehungsprozess eingeordnet, der ihn selbst nicht mehr zu Wort kommen läßt. So sehr es interessant wäre zu wissen, wie z.B. Worte Jesu in die Evangelien gefunden haben und dies scheinbar für die neue Exegese klar ist, so sehr muß auch auf die Aussichtslosigkeit solchen Verfahrens hingewiesen werden.¹³⁸ Die sog. „Redaktionsgeschichte“ bezieht sich dage-

GNOMON, a.a.O., Vorrede § 8, 21 LX: „Sehr zu wünschen wäre eine solche Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, in der der Text selbst die gesamte echte Lesart unter Auflösung aller Verschiedenheit deutlich und erschöpfend darbietet,“ ist längst erfüllt.

135 Vgl. *Barth*, Exegese, a.a.O., 30ff. - Barth u.a. definiert Literarkritik mit folgenden Worten: „Die LK untersucht Einzeltexte und größere Textkomplexe auf der Stufe schriftlich festformulierten Wortbestandes.“ Die Literarkritik orientiert sich also an der „Stufe“ des „schriftlich festformulierten Wortbestandes“ ebd. 32. Sie behandelt freilich auch die Frage, ob ein Text von einem Verfasser schriftlich fixiert wurde oder mehreren, in dem sie literarische Uneinheitlichkeiten aufdecken will. ebd. 33. Das führt nicht nur leicht zu wilden Spekulationen, sondern läßt sich auch leicht, noch leichter als die Textkritik, instrumentalisieren.

136 Ebd. 12 „Literarkritik“ fragt nach „inhaltlicher Ganzheit“, dem „Kontext“ vgl. *Barth*, Exegese, a.a.O., 36f, und gilt ebenso wie die Textkritik nur als „Vorarbeit“ in der Darstellung der modernen Methodik, ebd. 38.

137 Ebd. 13, 40ff.

138 Bei der Überlieferungsgeschichte ist immer zu betonen, daß „Worte Gottes“ oder „Worte des Herrn“ sehr genau und getreu überliefert wurden. Ein Wort des Rabbis wurde und wird nicht nur gehört, sondern „gelernt“. Die Überlieferung ist *treu*, wörtlich *treu* zu nehmen. Was das Neue Testament etwa an Worten Jesu überliefert, ist auch historisch zuverlässig. Jede Exegese, die dem widerspricht, ist mit Vorsicht zu genießen. Wer wollte heute *gegen* den Wortlaut der Bibel behaupten, er wüßte von der Untreue der Überlieferer? Grundtext ist hier z.B. der *älteste* Abendmahlstext des Neuen Testaments 1. Kor. 11, 23ff., wo es heißt: „Ich habe es vom HERRN empfangen, was ich euch weitergegeben habe.“ Die Boten des Neuen Testaments und auch des Alten Testaments haben Erstaunliches geleistet. Sie haben Worte wirklich historisch „getreu“ vermittelt, Worte Gottes und Worte Christi. Sie haben sich damit unter ihren HERRN gestellt, auch in dem, was sie nicht mitgeteilt haben oder was nicht in den Evangelien als „Ipsissima vox“ (= eigenste Stimme) Christi erscheint, aber in den Briefen als solches zitiert wird. Das Problem der „Überlieferungsgeschichte“ besteht darin, daß hier mündliche Überlieferungen und Entstehungsprozesse erforscht werden, die der schriftlichen Fassung vorausgehen. Ausdrücklich geht es um die „Veränderungen“, die Überlieferungstücke dabei erfahren, etwa durch erzählende Akzente, theologische Positionen, das Milieu, Institutionen oder durch Ausgleichungsversuche. Vgl. *Barth*, Exegese, a.a.O. 43f.

gen wieder auf den vorliegenden Text in seiner schriftlichen Erstgestalt (= mündliche Letztfassung), geht aber davon aus, daß Textkomplexe Veränderungen in der Überlieferung erfahren haben. Dies ist insofern richtig, als die kanonische Endgestalt historisch nicht von Anfang an bestand, auf der anderen Seite gilt auch hier das, was zur Überlieferungsgeschichte gesagt wurde (s.o.) Wir betrachten die Texte nicht in ihrer historischen Geschichte (oder Vorgeschichte), sondern in ihrem kanonischen Bestand.¹³⁹ Die sog. „Formgeschichte“ stellt die sprachliche Gestalt in Analogie zur „realen geschichtlichen Welt“ dar und untersucht in der Feststellung bestimmter Gattungen die Sprachwelt, festgeprägte Wortbildungen (Formeln) und Gattungen. Sie fragt nach dem „Sitz im Leben“. Dies ist insofern zulässig, als Texte sehr deutlich von selbst zeigen, welchen Sitz im Leben sie haben. Andererseits kann der Sitz im Leben und die gattungsgeschichtliche Bestimmung den Inhalt nicht bestimmen.¹⁴⁰ Die sog. „Traditionsgeschichte“ sucht nach „Sachinhalten“, die in der Geschichte als sprachliche Muster religionsgeschichtliche Zusammenhänge ergeben. Diese Fragestellung ist insofern zu bejahen, als sie biblische Zusammenhänge geschichtlich aufarbeitet und damit den biblischen Zu-

139 „Redaktionsgeschichte“ steht in einem engen Zusammenhang zur Überlieferungsgeschichte, setzt diese nur im Bereich der schriftlichen Überlieferung fort; vgl. *Barth*, Exegese, a.a.O. 13: „Sie zeichnet dabei die Geschichte eines Textes von seiner schriftlichen Erstgestalt über die Ergänzungen bzw. Kommentierung durch Zusätze und über die Aufnahme in größere Komplexe bis hin zur Letztfassung im vorliegenden literarischen Kontext nach und bestimmt die in dieser Geschichte wirksamen geschichtlichen Faktoren und Aussageintentionen.“ Grundsätzlich ist daran von Seiten luth. Hermeneutik nichts zu kritisieren. Denn es ist selbst einem Luther, Flacius oder Chemnitz klar, daß das Aufgeschriebene von Evangelisten oder Propheten gesammelt und in ihrer Weise geordnet wurde. Aber auch hier ist nach theologischer Entscheidung gefragt. Ist die Letztgestalt des Textes die Verbindliche oder nicht? Diese Frage löst keine „Methodik“ allein, sondern muß dogmatisch entschieden werden.

140 „Formgeschichte“ erkennt zurecht, daß der biblische Text eben kein „Text“ ist, sondern „Wort“ in seiner vielfältigen Bedeutung. „Da die Frage nach der Funktion in der Geschichte notwendig zur Gattung gehört, hilft formgeschichtliche Betrachtungsweise dazu, den Handlungs- und Wirklichkeitsbezug eines Textes - durch Vergleich mit ähnlichen Texten - zu erkennen. Das heißt: diejenigen Punkte wahrzunehmen, an denen ein Text über die rein literarische Ebene hinausweist auf das besondere Interesse der Träger...“ (*K. Berger*, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 10). Dabei kann man sich nicht auf bestimmte Gattungen fixieren, etwa die dogmatische Rede oder „kerygmatische“ Rede, ohne den Sinn des Wortes zu verstellen. Wenn z.B. *M. Kähler* schrieb: „Die Bibel, die Urkunde der die Kirche begründenden Predigt.“ In: *Dogmatische Zeitfragen*, 2. Aufl. Leipzig 1907, 2. ebd. 23ff, dann reduzierte er die Bedeutung dieses Wortes schon auf das „Kerygma“ wie *Bultmann* (*Kähler*, ebd. 28).

Besondere Impulse erlangte die Formgeschichte vor allem im Alten Testament durch die Arbeiten von *Westermann*, im Neuen Testament durch *Berger*. Freilich wird auch bei diesen Vertretern deutlich, daß bei allen berechtigten Anliegen (Gattungsbestimmungen sind nicht neu!) ein Interesse des Textes über die literarische Ebene hinaus, wie sie oben *Berger* konstatiert, auch dazu führen kann, am Text vorbei zu interpretieren. Zudem ist der „Sitz im Leben“ oft nur ein Ansatz, die Worte der Hl. Schrift in ihrer historischen Bedingtheit darzustellen, ja sogar zu meinen, Worte der Hl. Schrift seien eben nur völlig „situationsgebunden“ oder „spontan“ niedergeschrieben und überliefert worden. - Gattungsgeschichtliche Überlegungen können daher nur insofern dem Verständnis dienen, als sie dem „Text“ dienen und nicht über ihn hinaus führen.

sammenhang stark hervortreten läßt. Sie verbindet vor allem die beiden Testamente, in denen ja auch, historisch betrachtet, Sachelemente immer wieder ihre Wiederaufnahme finden.¹⁴¹ Andererseits ist davor zu warnen, biblische Sachinhalte zu bloßen „Strömungen“ im geistigen Raum zu pervertieren und durch die Traditionsgeschichte Spannungen und Brüche zu nivellieren. Die Einheit der Bibel kann nicht traditionsgeschichtlich begründet werden, weil diese Einheit eine höchst zweifelhafte, auf jeden Fall keine theologisch fundierte Einheit darstellen könnte. Einer Gemeinde auszulegen, daß sich diese oder jene Elemente durch die Hl. Schrift durchziehen, macht noch nicht deutlich, was dieser alttestamentliche Text etwa, der auszulegen ist, *uns* sagt. Aussagekräftig wird hier ein Prozess, der die Autorität des Bibelwortes verdrängt.

Bisher bewegten sich alle diese Auslegungskriterien im Bereich der Geschichtlichkeit, genauer der „Geschichtsgemäßheit“! Sie ist in der luth. Hermeneutik nie geleugnet worden, ja auch über sie hinaus, obwohl sie nun in der historisch-kritischen Methode geradezu die Alleinherrschaft erlangt hat. b) **Der andere Grundsatz luth. Hermeneutik ist dagegen als „Dogmatismus“ verschrien, in Vergessenheit geraten¹⁴²: das Prinzip der Ähnlichkeit, lat. der „Analogia fidei“ (= Glaubensähnlichkeit), entsprechend des „Parallelismus realis“ (= Realparallelismus) und zwar nun gerade auch in einem weiteren, theologischen Sinne.¹⁴³** Kontextuelle Untersuchungen unmittelbarer Art (Abgrenzung der Perikope usw.) reichen nicht aus, um das zu erfassen, was mit „Analogia fidei“ gemeint ist und die Klarheit der Hl. Schrift in den „Sedes doctrinae“ (= Grundstellen der christlichen Lehre) bezeichnet. Die Analogie des Glaubens stellt ganz bewußt die Artikel des Glaubens, das „Credo“, nicht als historisches Fragment, sondern in seinem überzeitlichen Wahrheitsgehalt in den Vordergrund. Wichtig ist hier, den unterschiedlichen Sinn von „Kontext“ zu erfassen. Kontext im historisch-kri-

141 Dabei erscheinen auch hier die Schwierigkeiten unüberwindlich. Für G. v. Rad ist die Frage des „typischen Traditionsprozesses“ im Bereich des Alten Testaments *die Frage der Zukunft, aber eben nur in einer „ständigen Neualtisierung“*. Vgl. v. Rad, *ThAT II*, a.a.O., 447. Der „Stoff“ wird hier durch Aktualisierungen im zeitgeschichtlichen Kontext an die „Schwelle des Neuen Testaments“ getragen, so daß sich für Rad die Neuinterpretation des Alten Testaments im Neuen nur als Fortsetzung ergibt. Klar ist, daß hierbei das Alte Testament auch für Rad keine „normative Bedeutung“ behält, ebd. 436.

142 Darauf weist zu Recht E. Lerle hin: „Mit der Bibel befaßte sich immer weniger die gläubige Gemeinde und immer ausschließlicher der kleine Kreis der Theologen. Auslegungsversuche, die Spuren der „Analogia fidei“ aufwiesen, wurden oft mit viel Pathos als „unwissenschaftlich“ gebrandmarkt, aber Auslegungen nach der Analogie anderer unchristlicher Glaubensgrundsätze, wie Evolutionismus, Hegelsche Dialektik, Erklärung der Persönlichkeit aus kulturellen und zeitgeschichtlichem Milieu usw. sah man auch bei offensichtlichen Umdeutungen als sachlich nicht zurettend, aber immer noch als „wissenschaftlich“ an. *Lerle*, Voraussetzungen, a.a.O., 22.

143 Leise taucht dieser Grundsatz in der Dogmatik *Schlinks* auf: „Der in den alt- und neutestamentlichen Schriften in mannigfaltiger Weise bezeugte Gesamtzusammenhang der Taten Gottes ist im Auge zu behalten...“; ebd. 639.

tischen Sinne bildet nur das, was „historisch“ kontextuell gelten kann, zumal Kontext eben auch und gerade hier in der Methodik eben allzuoft nicht „Kontext“ bezogen ist, sondern auf formgeschichtliche Gesichtspunkte anspielt. Kontext wird zum Inbegriff kontextueller Theologie, in der der Kontext über den Sinn des Textes die Herrschaft anstrebt. Alles das ist mit der „Analogia fidei“ im Sinne luth. Hermeneutik nicht gemeint. Diese Kontextualität konzentriert sich streng an dem Gesamttext der Hl. Schrift, was auch weitere Unterscheidungen in der luth. Hermeneutik zeigen. Zu unterscheiden ist da der Wortparallelismus („Parallelismus verbalis“) vom Sach- oder Realparallelismus („Parallelismus realis“). Ein Wortparallelismus kann zwischen verschiedenen Stellen bestehen, die aber doch kein Sachparallelismus enthalten. Umgekehrt kann ein Sachparallelismus bei unterschiedlichem Wortlaut bestehen. Aus einem Sachparallelismus heraus kann theologisch argumentiert werden („Parallelismus est argumentativus“). Der Ausleger hüte sich vor unrichtiger Nutzung eines vorhandenen Wortparallelismus und der irrtümlichen Annahme eines Sachparallelismus. Bei der Verwertung des Parallelismus darf nie der Kontext außer acht gelassen werden. Der Kontext ist immer ein näherer und entfernterer, ein vorangehender und ein nachfolgender. Dies muß sauber unterschieden werden. Der nähere Kontext und das Vorangehende haben Vorrang. Keine Auslegung ist zulässig, die sich nicht mit dem Kontext, d.h. der „Analogia fidei“ verträgt.¹⁴⁴ Alle diese - nicht neuen - Regeln bezeugen die Textbindung der Glaubensanalogie und daß sie nicht einen metaphysischen Überbau darstellt, nicht für Luther und auch nicht für die luth. Orthodoxie.

c) Die Auslegung sei drittens „sinnbildgemäß“ („Allegoria“): d.h. dort, wo ein nicht buchstäblicher Sinn des Textes gegeben ist, bzw. der Text selbst verschiedene Ebenen anzeigt, ist es erlaubt, ja geboten, allegorisch, bildlich zu verfahren und zu betrachten. Dies steht nicht im Gegensatz zur Geltung des „Sensus literalis“ wie bei einem „Sensus mysticus“ (= mystischen Sinn). Erst wo die Hl. Schrift selbst verschiedene Verstehens Ebenen anzeigt, ist „tropisch“ zu verfahren. So hat es Luther selbst vorgegeben und nicht erst die luth. Orthodoxie im Rückgriff auf den vierfachen Schriftsinn beschrieben.¹⁴⁵ Im Allgemeinen ist die Rückkehr auch zu einem „geistlichen Sinn“ sogar in der wissenschaftlichen Hermeneutik zu beobachten. Hatte z.B. J. Jeremias in allen Gleichnissen Jesu nur *ein* „Tertium comparationis“ (= Vergleichspunkt) angenommen, ist man hier jetzt schon wieder sehr viel vorsichtiger geworden.¹⁴⁶ Es gilt immer noch als Grundsatz luth. Hermeneutik, der über alle Überlegungen von Vergleich, Bildwort, Gleichnis, Pabel, Beispielerzählung usw. hinausgeht: *alle* Bilder und Gleichnisse

¹⁴⁴ Vgl. Luther W² VIII, 380f.

¹⁴⁵ W² XVIII, 1820ff., XX, 249. 910; XIX 1312ff., XXII 1345.

¹⁴⁶ Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1970 - Jeremias war dabei von der Ansicht geleitet, den „Urklang“ der Gleichnisse Jesu wiederzufinden und sie vom Denken der Urkirche zu befreien. Die weitere Diskussion zeigt, daß Jeremias' „Abstraktionen“ schon bei E. Linne-

sind so zu nehmen wie sie da stehen („Ich *bin* das Licht der Welt“ heißt eben nicht: „Ich *bedeute* das Licht der Welt“!). Insbesondere in den Gleichnisreden sind folgende Regeln zu beachten: In ihnen wird nicht nur in einer verbildlichenden Darstellung eine allgemeine Lehre dargeboten („Tertium comperationis“), sondern es müssen durchaus die einzelnen Züge Beachtung finden, ohne sie zu pressen. Bloße Einkleidung, Ausschmückung ist in der Bibel nicht zu finden. Auch in der „Bildseite“ der Gleichnisse manifestiert sich die biblische Wahrheit. Der Grundgedanke muß hermeneutisch in seiner bestimmten Individualisierung behandelt werden. Dem sind Grenzen gesetzt, da die tiefsten Geheimnisse solcher Gleichnisse oft nicht zu deuten sind und eine offenbare „Deutelei“ nur den Witz und die Phantasie des Auslegers widerspiegeln. Allem Gezwungenen und Gekünstelten ist nach der „Analogia fidei“ entgegenzutreten. Wie sehr bewegen wir uns damit schon auf dem Gebiet der Homiletik! Aber Hermeneutik und Homiletik zu trennen, war für die luth. Hermeneutik immer ein Unding und ist es bis heute. Wie wenig kann sich der wirkliche Ausleger vor der Gemeinde des „tropischen Sinnes“ erwehren und wie wenig ist der Gemeinde damit gedient, auseinanderzusetzen, daß Jesus dies ursprünglich nicht so gemeint habe? Textlich ist solche tropische Auslegung immer und mit gutem Gewissen berechtigt, wo das biblische Zeugnis dazu Anlaß gibt.

3. Die *Entscheidungsfindung* in theologischen Streitfragen nach der Hl. Schrift als Regel und Richtschnur („Regula atque norma“) kirchlichen Lebens (Hermeneutik als kirchl. Entscheidung) ist ein sträflich vernachlässigtes Gebiet, obwohl die lutherischen Bekenntnisse gerade davon reden,¹⁴⁷ ver-

mann und E. *Fuchs* auf Kritik stoßen. Jeremias habe zuwenig den Lebenszusammenhang der Gleichnisse im Auge!

Die Tendenz, Gleichnisse von Allegorie zu trennen, sind zwar methodisch wichtig, da es hier um einen zweistufigen Verstehensprozess geht, aber sachlich nicht scharf zu vollziehen, weder im Alten, noch im Neuen Testament. Jürgen *Roloffs* These, daß Allegorie eben die Gemeindebildung darstelle, Jesus selbst keine ausgeführten Allegorien gelehrt hätte, ist, nach übereinstimmendem Urteil der heutigen Forschung, zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen. Vgl. *Roloff*, Neues Testament, a.a.O., 94.

147 Die luth. Dogmatik sah sehr klar die eigentliche Frage darin, ob ein Urteilsspruch aus der Hl. Schrift erhoben werden könne; vgl. *Schmid*, Dogmatik, a.a.O., 28. - Dies ist im Grunde der Sinn auch von „Solida Declaratio. Von dem summarischen Begriff“, BSLK 827ff. Hier wird die Schrift nicht nur in ihrer Auslegung, sondern als Richter und Richtschnur über Lehre und Ordnung der Kirche geschildert. Wie übrigens in den gesamten lutherischen Bekenntnisschriften geht es immer um kirchliche Mißbräuche und damit um konkrete Entscheidungen der Bibel über die Ordnung der Kirche. Dabei darf nicht eine „Ordnung“ als biblisch sanktioniert werden. Das Neue Testament selbst erhebt keine Kirchen- oder Gemeindeordnung zum absoluten Maßstab.

Martin *Chemnitz* unterscheidet in der Auseinandersetzung mit dem Tridentinum acht unterschiedliche Formen von Traditionen, an deren Anfang Christus und die Apostel stehen. „Primum genus traditionum illud constituimus, quod es, quae Christus et apostolis viva voce tradiderunt, quae postea ab evangelistis et apostolis literis consignata sunt, saepe vocantur traditiones“ (*Schmid*, a.a.O., 39). Es gibt keine feinere Untergliederung verschiedenster Wichtigkeitsstufen biblischer Überlieferung als die, die hier M. *Chemnitz* bietet. Weit entfernt davon, nur zwei Stufen zu kennen, nämlich die historische und die metaphysisch gültige, schöpft *Chemnitz* aus der Hl. Schrift selbst die Kriterien für ihre Gültigkeit.

nachlässigt, nicht ohne Grund, in einer Zeit, in der bei „theologischen Entscheidungen“ von einer biblischen Grundlage kaum mehr die Rede sein kann.¹⁴⁸ Hier ist zunächst grundsätzlich festzuhalten: In kirchlichen Entscheidungen geht es in dem, was gelten soll, zuerst um die Autorität des HERRN, bzw., das Herrenwort, dann um das, was die Apostel und Propheten gelehrt und kirchlich geordnet haben.¹⁴⁹ Kirchliche Bekenntnisse und Traditionen sind der Hl. Schrift untergeordnet, auch private Zeugnisse und erst recht kirchliche Ordnungen.¹⁵⁰ Sie verstehen sich von der Hl. Schrift. Sie sind zu hören, insofern sie mit der Hl. Schrift übereinstimmen und ihr entsprechen.¹⁵¹ In *Lehrfragen* kann sich die Kirche nur auf helle Stellen („Sedes doctrinae“) berufen und ihre dogmatischen Grundlehren begründen.¹⁵² „Schlußfolgerungen“ sind zulässig, wenn sie in der Hl. Schrift begründet sind. „Buchstabensucht“ ist ebenso abzulehnen, wie die Berufung auf den Hl. Geist allein.¹⁵³ In allen Fragen ist der Konsens mit den Vätern (kath. Konsens) zu suchen.¹⁵⁴ Die lutherische Kirche steht nicht gegen die Traditionen, sondern gegen falsche Traditionen, d.h. gegen Traditionen, die sich über das Schriftzeugnis erheben, ungesunde Lehre, widersprüchliche Lehrmeinungen. In den Fragen, die nicht Lehre, sondern kirchliche *Ordnung* betreffen, ist festzustellen, ob diese freie Mitteldinge („Adiaphora“) darstellen oder Anordnungen des HERRN oder seiner Apostel, die zu allen Zeiten gelten.¹⁵⁵ Ordnungen sollen grundsätzlich „bewahrt“ werden,¹⁵⁶ damit die Erbauung nicht gestört und Anstand gewahrt wird. Reine Bräuche und Ordnungen können je nach Zeit und Ort geändert werden, wie die Hl. Schrift selbst zeigt. Hier ist aber genau zwischen der biblischen Ordnung und der *Ausformung* jener Ordnung (Namen; Organisation usw.) zu unterscheiden. Jene Ausformungen sind „frei“, die An-

148 Dazu das schon zitierte Buch von R. Slenczka, *Entscheidung*, a.a.O., 144ff.; 203ff., das deutlich macht, wie gegensätzlich diese Aussagen zur momentanen konziliarischen, synodalen und pastoralen Wahrheitsfindung geworden sind.

149 Diese Zusammenziehung ist nicht unbiblisch. Die Apostel stehen mit Christus zusammen den Grund der Kirche vgl. Eph. 2,18f.

150 BSLK SD 836f.

151 BSLK SD, 838, lat. Text, 3.

152 Die Unterscheidung zwischen Ordnungs- und Lehrfragen ist nicht von unerheblicher Bedeutung.

153 Vgl. *Chemnitz*, Examen I, a.a.O.81

154 Selbst in der letzten Klasse der „Traditionen“ schildert *Chemnitz*, daß nicht schlichtweg alle Traditionen der Kirche zu verwerfen seien, auch solche nicht, die unter dem Namen und Titeln der Alten Kirchenväter gepriesen werden: „Denn welche entweder in der Schrift enthalten sind oder mit der Schrift stimmen, mißbilligen wir nicht.“ lat. *Chemnitz*, Examen I, a.a.O., 99 Zwischen Schriftgemäßheit und dem, was die Schrift selbst enthält, wird hier kein großer Unterschied gemacht. Beides liegt auf gleicher Ebene. Unterschieden wird nur das, was *kein* Schriftzeugnis hat. Jenes kann dem Frieden dienen, ist aber frei und „Mittelding“ zu nennen; ebd. 99.

155 Vgl. *Elert*, Glaube, a.a.O. § 72, 413ff.

156 Vgl. M. *Chemnitz*, Examen I, a.a.O. 85.

ordnung des HERRN und der Apostel nicht. In den freien Mitteldingen ist bei Veränderungen Ärgernis zu vermeiden. Führt eine solche Veränderung zu Ärgernis, ist sie zu unterlassen. In „Statu confessiones“, d.h. im Bekenntnisfall, in dem jede Veränderung auch in äußeren Ordnungsfragen zu Mißverständnissen führt, wird auch ein Mittelding zum Gegenstand kirchlichen Bekenntnisses.¹⁵⁷

Es mag merkwürdig erscheinen: Jene methodischen Überlegungen stehen voll und ganz auf der Grundlage des lutherischen Bekenntnisses. Sie sind damit nicht nur Privatmeinungen dieses oder jenes Theologen und sei es Luthers selbst. Immer drängt die lutherische Hermeneutik zur Wirklichkeit der Kirche, der „Una sancta ecclesia catholica“ (= eine, heilige, allgemeine Kirche). Sie bleibt damit aber auch unterschieden von Versuchen, sie von der kirchlichen Wirklichkeit zu lösen. Niemand hat jemals eine neue „Methode“ der Schriftauslegung erfunden, außer denen, die damit dezidiert etwas verfolgten, was gegen den Konsens der Kirche und ihres Schriftverständnisses verstößt. Regelverstöße hat es dabei immer gegeben. Das ist nicht zu leugnen. Die Regeln selbst standen aber immer fest. Luthers Verdienst ist es einzig und allein, sie neu entdeckt und besonders klar vertreten zu haben.

6. Die Schriftauslegung der Reformation und wir

Es wäre nun unaufrichtig, diese Darstellung nicht auch der kritischen Rückfrage zu unterziehen, die die heutige sog. „Schriftkrise“ stellt. Stellvertretend für alle meint W. Pannenberg: „Das Verhältnis der Theologie zu den biblischen Schriften stellt sich *heute* in zweierlei Hinsicht anders dar als zur *Zeit* Luthers: Erstens, für Luther *war* der Wortsinn der Schrift *noch* identisch mit ihrem historischen Gehalt. Für *uns* hingegen *ist* dies beides auseinander gerückt; das Bild der verschiedenen neutestamentlichen Verfasser von Jesus und seiner Geschichte *kann nicht mehr* ohne weiteres als identisch mit dem tatsächlichen Hergang der Ereignisse gelten. Damit hängt ein Zweites zusammen: Luther *konnte* noch seine eigene Lehre mit dem wörtlichen Inhalt der biblischen Schriften gleichsetzen. Für *uns* hingegen ist der *historische* Abstand jeder *heute* möglichen Theologie vom urchristlichen Zeitalter unübersehbar und zur Quelle der uns am meisten bewegenden theologischen Probleme geworden (Sperr. v. Verf.)“¹⁵⁸ Ohne daß wir hier alles geklärt hätten, was

157 BSLK SD X, 1053ff.

158 Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: Aufsätze, Göttingen 1967, 15 - Man beachte in diesen wirklich programmatischen Sätzen die „Zeitaxiomatik“. Die hermeneutische Frage wird zum Problem, weil der „moderne Mensch“ ein anderer ist als der des 16. Jahrhunderts. Sind wir wirklich andere Menschen geworden? Ich denke nicht. Gott bleibt ebenso derselbe wie der Mensch in seinem Gegenüber. Gottes Heiligkeit und des Menschen Unheiligkeit, Sünde und Verderben sind stets unberührt von zeitgeschichtlichen Entwicklun-

für lutherisch-reformatorische Schriftauslegung wichtig wäre, beschreibt Pannenberg mit diesen Worten das Dilemma, besser gesagt, *sein* Dilemma des Schriftprinzips. Es ist ihm dabei hoch anzurechnen, daß er hier nicht nur die lutherische Orthodoxie, sondern Luther selbst in seinen hermeneutischen Prämissen für unzulänglich betrachtet. So lassen sich Vorgefachte ersparen. Es ist dies ja auch ganz sachlich, da das „historische Interesse“, die „Moderne“ sowohl für Luther als auch für die lutherische Orthodoxie noch nicht angebrochen war, die ja nun nicht nur den Inhalt der Hermeneutik und den Duktus der Debatte bestimmt, sondern sich darin selbst vertritt. Die hermeneutische Debatte in der sog. „Neuzeit“ ist Kind dieser Zeit, ja noch mehr, Inbegriff der Zeit, in der wir leben. Sie ist *das* neuzeitliche Axiom, d.h., ein Prinzip, das nicht hinterfragbar ist und nicht hinterfragt werden darf.

Ich höre schon die Kritiker an diesem Aufsatz, die mir im Sinne Pannbergs einen Anachronismus vorwerfen werden, die sagen, deine These, daß wir eine lutherische Hermeneutik längst haben *und* daß diese auch für heute zureichend sei, könne nur der Ignoranz eines verkappten Dogmatismus entspringen. Ich hoffe, auch wenn dies nicht Gegenstand dieser Darstellung war, daß zumindest in den zahlreichen Fußnoten deutlich geworden ist, daß ich die Lebensphilosophie, Dilthey, Schleiermacher, Bultmann, Heidegger sehr wohl kenne und nicht ignoriere. Aber „verstehen“ tue ich sie deshalb noch lange nicht - und dies eben auch in dem allgemeinen Sinne Diltheys und Bultmanns, nach dem hier eine Erlebnisgemeinschaft, ein „Lebenszusammenhang“ vorausgesetzt werden muß.¹⁵⁹ Denn *mein* Lebenszusammenhang ist der eines Pastors, der Gottes Wort zu predigen hat, es zuspricht und lehrt, und nicht eines Akademikers, der Schwierigkeiten hat, sonntags auch nur ein tröstliches Gotteswort von der Kanzel der Universitätskirche verlauten zu lassen. Davon aber abgesehen, muß hier das hermeneutische Problem, wenn es überhaupt so genannt werden sollte, darin liegen, daß „Verstehen“ auch nach Luther und der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ein „geistliches“ Problem, besser Phänomen, darstellt, einen geistlichen Prozess und zwar gerade in der Mitte der Hl. Schrift, im Evangelium, der Botschaft vom Kreuz. „Der natürliche Mensch (griech.: „*physikos anthropos*“) vernimmt („*dechestai*“) nichts vom Geist Gottes; es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen; denn es muß geistlich verstanden, eigentlich: „*geurteilt*“ (griech.: „*pneumatikos anakrinei*“) werden“ (1. Kor. 2,14). Wenn z.B. Bultmann schreibt: „Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur“¹⁶⁰, dann zeigt sich hier das völlige Un- oder Mißverständnis biblisch-lutherischer Herme-

gen. Und nur darum kann es der Theologie gehen. Nur so trifft sie auch wirklich den „Menschen“ und ist „menschlich“, d.h. dem, was Menschen entspricht, verpflichtet.

159 Vgl. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik (1950), in: GuV II, Tübingen 1952, 216ff.

160 Ebd. 231.

neutik, ja der Bruch mit der kirchlichen-ökumenischen Hermeneutik überhaupt. Hier findet sich kein Luther, kein Joh. Gerhard, aber auch sonst keiner der Kirchenväter wieder, nur noch Bultmann oder jüngst Drewermann. Dies steht nicht im Gegensatz zu der oben aufgestellten Behauptung einer „Clartas externa“ der Hl. Schrift. Es liegt eben auch hier, im externen Sinn und Verstehen der Schrift, ja gerade hier - denken wir an die Abendmahlsworte als Ursprung lutherischer Hermeneutik -, ein zutiefst geistliches Problem, indem eben gerade hier das Leibliche geistig (nicht geistlich!) gedeutet wird, das Äußerliche verinnerlicht, ob unter philosophischen oder psychologischen Vorzeichen. Gerade eine Exegese, die sich der, historisch betrachtet, genauen Analyse des Textes ergibt, die aber dann in einem zweiten Schritt erst zu einer Aussage finden will, ist letztlich „pneumatisch-spirituell“ zu nennen.¹⁶¹

In Erwartung niederschmetternder Kritik an meinen Ausführungen - denn hier prallen die Gegensätze naturgemäß aufeinander -, wiederhole ich explizit, was implizit im Ganzen schon vertreten wurde:

1. Wir *haben* eine lutherische Hermeneutik und brauchen keine neue Hermeneutik, erst recht keine „Debatte“ oder „Krise“, oder auch nur ein „Problem“. Solche Vorstellungen erliegen selbst aus dogmatischer Sicht einem Zeitaxiom, das eben diese hermeneutische „Frage“ zum Inhalt hat, aber nichts mit theologischen Beweggründen zu tun hat.

2. Es sollte deutlich werden, daß der sogn. historisch-kritische „Methodenverbund“, der sehr wohl nicht nur als Methodik, sondern gerade in seinen Voraussetzungen den neuzeitlichen hermeneutischen Ideen folgt, von eben diesen befreit werden muß. Dabei wird vor allem deutlich, wie viel umfassender lutherische Hermeneutik den Vorgang des Verstehens sieht und das, was an der historisch-kritischen Methodik erscheint, nur einen Teilaspekt des Verstehens betrifft.

3. Damit hängt die Loslösung des Verstehens der Hl. Schrift von der Praxis des Glaubens zusammen, vom Gottesdienst, der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde, auch von der Seelsorge. Eingedenk der Tatsache, welche verherenden Früchte neuere hermeneutische Ansätze hier zeitigen, fehlt solcher Bezug in neueren Entwürfen völlig. Sie sind nicht für die Gemeinde, sondern für den „modernen Menschen“ gemacht, verstehen sich also letztlich „apologetisch“, nur nicht „dogmatisch“ oder „ekkesiologisch“. Die „hermeneutische Frage“ sollte sich nicht mehr stellen, da sie so viele schon nutzlos beschäftigt hat, wie man das biblische Zeugnis in der Mitte oder insgesamt dem „neuzeitlichen Menschen“ verständlich mache. Sie ignoriert sowohl die

161 Gerhard *Gloege*, *Mythologie und Luthertum*, Berlin 1953, 148, macht genau darauf aufmerksam, daß zwar Bultmann den jeweiligen Sinn des Textes im „Buchstaben“ zu finden meint, von dem aber der Geist zu lösen sei (trotz seiner Buchstäblichkeit), während Luther Buchstabe und Geist als unlösliche Einheit betrachtete, und zwar auf Grund der Buchstäblichkeit des Textsinnes. Bultmanns - und nicht nur seine Hermeneutik - ist „spirituale Methodik“, indem er das „eigentlich Gemeinte“ aus dem Text herauszuheben versucht.

Klarheit der Schrift als auch die Wirksamkeit des Hl. Geistes durch sie hindurch.

4. Schließlich möchte ich zumindest andeuten, daß wir mit den neueren hermeneutischen Entwürfen (die so neu in der Substanz nicht sind, sondern nur Varianten alter ketzerischer Ansätze), den Verlust in Kauf nehmen, die Schrift mit der ganzen, rechten Christenheit in Geschichte und Gegenwart zu verstehen und zu interpretieren, wohl wissend, daß es immer wieder auch konfessionell in der kirchlichen Hermeneutik Vereinseitigungen und natürlich auch Fehldeutungen gegeben hat. Aber sie ließen sich als solche erkennen und vor allem widerlegen und zwar *durch* die hl. Schrift. Dieser gesamt-kirchliche Horizont stand zwar immer in größter Spannung, etwa zwischen den Lutheranern und dem Tridentinum, war aber trotzdem gemeinsame Basis, auf der gestritten werden konnte. *Eine Hermeneutik, die sich nur noch darum dreht, was der „moderne Mensch“ versteht, kann nicht mehr auf einer Schriftgrundlage streiten, nur noch gegen die, die im alten Dogmatismus verhangen geblieben sind.* Sind diese ausgestorben, muß auch die neuere Hermeneutik insgesamt sterben. Denn sie hat niemanden mehr, gegen den sie antreten könnte. Für wen die neueren Hermeneutiker streiten, ist irrelevant. Denn entweder bestätigen sie damit nur das „Verstehen“ dieser Leute oder sie „verstehen“ es nicht, ihnen das Geheimnis der Offenbarung zu verkünden.

5. Ein „Hermeneutikpapier“ der SELK müßte folgende Themen abdecken, die in diesem Aufsatz im Grunde nacheinander behandelt worden sind: Biblische Hermeneutik, theologische Hermeneutik, assertorische Hermeneutik, instrumentale Hermeneutik. Ein Teil der Arbeit wurde schon geleistet. Aber weder kann dieser Teil befriedigen, noch genügt er zum Ganzen. Man wird sich vor allem nicht davor drücken können, die Methodenschritte, die in den exegetischen Lehrbüchern als „wissenschaftlich“ vertreten werden, einer wirklich kritischen Analyse zu unterziehen.