

Armin Wenz:

Die Wahrheitsfrage im Spannungsfeld von Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik*

„Nach Luther ist die Heilige Schrift als solche vollkommen gewiß, klar und verständlich.“¹ So schreibt der kürzlich verstorbene Berliner Systematiker Johannes Wirsching in einem Aufsatz über die ökumenische Bedeutung von Luthers Schriftprinzip. In einer gerade erschienenen Habilitationsarbeit von Jörg Lauster unter dem Titel „Prinzip und Methode“ heißt es dagegen: „Die Zweiflung der Klarheit der Schrift und die Transformation der Rede von der Selbstausslegungsfähigkeit der Bibel sind die Geburtshelfer der Schleiermacherschen Hermeneutik.“² Mit diesen beiden Zitaten ist sowohl historisch als auch der Sache nach das Spannungsfeld abgesteckt zwischen Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik. Historisch gesehen gelten Luther und Schleiermacher als die Väter des modernen Protestantismus. Luther gilt als derjenige, der das Schriftprinzip in die Theologie eingeführt hat; Schleiermacher wiederum gilt als derjenige, der bahnbrechend für die neuere Hermeneutik gewirkt hat.

Vorsichtig sprechen wir zunächst vom *Spannungsfeld* zwischen Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik. Daß ein solches existiert, kann als weit hin konsensfähig gelten. Auseinander gehen die Meinungen darüber, wie Schriftautorität und Hermeneutik, Luther und Schleiermacher sich in der Sache zueinander verhalten. Neben einer eher seltenen radikalen Verwerfung des Schriftprinzips dominiert in der neueren deutschen evangelischen Theologie die Anschauung, es handele sich bei der neuzeitlichen Hermeneutik um eine sachnotwendige und zeitgemäße Transformation des protestantischen Schriftprinzips. Im Rahmen eines bestimmten Geschichtsbildes ist diese Anschauung durchaus konsequent, zumal immer wieder der Anspruch erhoben wird, die moderne Hermeneutik habe nach dem verhängnisvollen Sündenfall der orthodoxen Verbalinspirationslehre³ zum unreformatatorischen Anliegen zurückgefunden.

* Vortrag anlässlich der Tagung der Nordeuropäischen Luther-Akademie am 19.8.2005 in Dänemark.

1 Wirsching, Sola, 37. Vgl. ebd., 37-39: „In der Klarheit der Heiligen Schrift sieht Luther den Grundwall jeder christlichen Lehre, den theologischen Grundsatz, durch den alle anderen theologischen Sätze bewiesen werden sollen. Dieses ‚Schriftprinzip‘ besagt, daß die Schrift, ein klares geistliches Licht, die verschiedenen Gesinnungsarten überprüfen kann und darum alleine entscheidet, wer recht hat. Die entgegengesetzte These von der Dunkelheit der Schrift, vertreten durch Erasmus, die Schwärmer und die Päpstlichen, hält Luther für eine Lüge und für lästerlich“.

2 Lauster, Prinzip, 62.

3 „Es besteht im Protestantismus zwischen allen Lagern seit wenigstens einem Jahrhundert einmütige Übereinstimmung, daß der Übergang vom reformatorischen Schriftprinzip zur altprotestantischen Lehre von der Verbalinspiration einem innerprotestantischen Betriebsunfall gleichzusetzen ist“ (Lauster, 18).

den bzw. die in der Reformationszeit noch nicht vollkommen erkannten Implikationen des Schriftprinzips erst zur Vollendung gebracht⁴. In diesem Zusammenhang gilt dann bereits die Frage, ob denn nicht zwischen Luthers Behauptung der Schriftklarheit und ihrer neuzeitlichen Problematisierung ein Gegensatz bestehe, als ein Symptom für ein gefährliches und ungeschichtliches Wahrheitsverständnis⁵. Das heißt aber: Schon bei der Bewertung des Verhältnisses von Schriftautorität und Hermeneutik prallen unterschiedliche Wahrheitsverständnisse aufeinander. Ist es tatsächlich möglich, in Schleiermachers Bezweifelung der Schriftklarheit eine Transformation von Luthers Behauptung der Schriftklarheit zu sehen? Oder muß man nicht zu dem Schluß kommen: Entweder irrt Luther in diesem Punkt – oder aber Schleiermacher! Ist der Wahrheitssuche gedient, wenn Übereinstimmungen zwischen Luthers Schriftprinzip und dem der neuzeitlichen Hermeneutik behauptet werden – und seien es über Transformationen vermittelte –, die in Wirklichkeit gar nicht bestehen?

Die eingangs zitierten Aussagen über Luther und Schleiermacher begründen jedenfalls einen hinreichenden Anfangsverdacht, daß womöglich unter Wahrheit hier und dort nicht dasselbe verstanden wird, wenn die Schriftklarheit einmal vorausgesetzt und ein andermal bezweifelt wird. Wir wollen darum zunächst nach den *Konturen des Wahrheitsbegriffs* der neuzeitlichen Hermeneutik fragen (1.). Bezugspunkte sind dabei die Untersuchung der hermeneutischen Positionen einiger wichtiger deutschsprachiger Dogmatiker aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wie ich sie in meiner Dissertation vorgelegt habe⁶, und das bereits erwähnte Buch von Jörg Lauster (2004). Als Exeget mit dem betonten Anspruch, lutherische Theologie zu treiben, hat Volker Stolle in seinem Werk „Luther und Paulus“ aus dem Jahre 2002 über seine hermeneutischen Grundsätze Rechenschaft gegeben. Gerade das Nebeneinander dieser fast zeitgleich erschienenen und für die heutige deutsche Dogmatik und Exegese repräsentativen Arbeiten zeigt, daß zwischen Dogmatik und Exegese weithin Konsens über die Hermeneutik herrscht. In Übereinstimmung und im Widerspruch zu solchen Positionen wird freilich auch erkennbar, daß sich die Auseinandersetzung um die Hermeneutik und um die Wahrheitsfrage nicht zwischen den theologischen Disziplinen, sondern jeweils in ihnen vollzieht. Das wird bestätigt, wenn wir im zweiten Schritt solche Stimmen zu Wort kommen lassen, die das hermeneutische Paradigma der Neuzeit einer kritischen Prüfung unterziehen (2.). Schließlich sollen die Konturen des Wahrheitsbegriffs des lutherischen Schriftprinzips in Aufnahme der Anfragen durch die moderne Kritik nachgezeichnet werden (3.)

4 Vgl. Wenz, Wort Gottes, 128-133.

5 Vgl. dazu die Rezensionen meines Buches „Das Wort Gottes – Gericht und Rettung“ durch Volker Stolle in LuThK 20, 1996, 146f und Günther Gaßmann in ThLZ 122, 1997, 607-609.

6 Vgl. zu diesem Abschnitt (1.) meine Untersuchung über „Die Autorität der Schrift in der zeitgenössischen systematischen Theologie“ in: Wenz, Wort Gottes, 125-204. Teile der Zusammenfassung (ebd., 199-204) nehme ich von dort herüber.

1. Die Konturen des Wahrheitsbegriffs der neuzeitlichen Hermeneutik

Durchaus in Analogie zu den klassischen Eigenschaften (*affectiones*) der Heiligen Schrift läßt sich eine vierfache Umformung des Wahrheitsbegriffs in der neuzeitlichen Hermeneutik nachzeichnen. Durch die *Historisierung* des Wahrheitsbegriffs wird die *sufficientia scripturae* berührt; die *Subjektivierung* der Wahrheit betrifft die Frage nach der *auctoritas scripturae*. Die *claritas scripturae* wiederum wird abgelöst durch eine *Aktualisierung* des Wahrheitsbegriffs, die *efficacia scripturae* schließlich durch dessen *Plausibilisierung*. Wir bezeichnen diese Transformation des Wahrheitsbegriffs und Schriftprinzips im folgenden als das „hermeneutische Paradigma“.

1.1. Die Historisierung des Wahrheitsbegriffs

Lauster schreibt in seinem Buch programmatisch: „Seiner Genese nach ist das protestantische Schriftprinzip eine kontroverstheologische Festlegung in der Frage nach den maßgeblichen Autoritäten des christlichen Glaubens. Gemeinhin stehen sich hier die Begriffe Schrift und Tradition gegenüber. Es zählt zu den bahnbrechenden Einsichten der historischen Kritik, daß diese schroffe Entgegensetzung historisch gesehen sinnlos ist. Die Schrift geht selbst aus einem langen Überlieferungsprozeß hervor, während umgekehrt die Tradition der Kirche sich aus den biblischen Schriften heraus entwickelt. Aufgrund des historischen Abstandes gibt es kein unmittelbares Verhältnis zu den Texten, das nicht im weitesten Sinne durch Traditionen vermittelt wäre, die selbst wiederum zur Wirkungsgeschichte der Schrift gehören.“⁷ Das ist hinsichtlich der Frage nach der Wahrheitserkenntnis nichts anderes als die Aufhebung des *solā scriptura*. Das Prinzip des Kanonischen wird zwar aufrechterhalten, aber zugleich in zweierlei Hinsicht entgrenzt. Zum einen ist bei der Wahrheitssuche hinter die Texte der Bibel zurückzufragen, sind diese doch Resultate eines komplizierten geschichtlichen Prozesses, in dem sie lediglich eine Momentaufnahme darstellen. Zum andern kann und darf man die maßstäbliche Wirksamkeit des Geistes nicht auf die Schrift eingrenzen, hat diese doch eine ebenso komplexe Wirkungsgeschichte hervorgebracht. Folgerichtig formuliert Lauster das Schriftprinzip um und schreibt: „Das Schriftprinzip ist in diesem Sinne nur in dem Geist zu haben, der in der christlichen Überlieferungs- und Kulturgeschichte fortwirkt, und nicht allein im Buchstaben der Bibel.“⁸ Die Wahrheit bzw. der Sinn der Texte ist somit nicht etwas Vorgegebenes, an den Buchstaben der Schrift Gebundenes, sondern erschließt und entfaltet sich in Gestalt eines freien geschichtlichen Prozesses.

7 Lauster, 5. Vgl. Stolle, Luther, 478, Anm. 180: „Eine grundlegende Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, wie sie die Reformation proklamiert hat, ist mithin nicht durchführbar. Die Schrift selbst ist Tradition und ist unabhängig von Tradition nicht zugänglich“.

8 Lauster, 460.

1.2. Die Subjektivierung des Wahrheitsbegriffs

Auf die Affinität zwischen diesem traditionsgeschichtlichen Ansatz der historisch-kritischen Hermeneutik und dem römischen Traditionsprinzip wird immer wieder zustimmend oder ablehnend⁹ hingewiesen. Daß der Weg des Protestantismus vorerst dennoch nicht nach Rom geführt hat, hängt mit der Subjektivierung des Wahrheitsbegriffs zusammen. Bahnbrechend für diese Entwicklung war wiederum Schleiermacher. „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keine bedarf und wohl selbst eine machen könnte.“ So heißt es in seinen frühen „Reden über die Religion“¹⁰. In seiner Glaubenslehre entfaltet er dann seine Sicht auf die „Schrift als erfahrungsproduktive Ausdrucksgestalt des christlichen Glaubens“¹¹. Die Schrift begründet, normiert und wirkt nicht den Glauben, sondern sie stellt lediglich dem christlichen Selbstbewußtsein Ausdrucksformen bereit, um sich darstellen zu können¹². Diese sind wiederum durch die Anwendung historischer Methodik auf den Erfahrungsgrund in der Person Jesu zu befragen, der das fromme Selbstbewußtsein konstituiert. Lauster schreibt dazu: „Zum einen wächst damit dem auslegenden Subjekt die entscheidende Funktion zu, den Sinn der Texte zu erschließen. Zum anderen stellt sie (= die Kunstlehre Schleiermachers; A.W.) die theologische Legitimation der ... historischen Kritik dar, die ein wesentlicher Bestandteil seiner Hermeneutik ist.“¹³

Ferdinand Christian Baur vollendet diesen Weg der Subjektivierung, indem er auch explizit das Autonomieprinzip des menschlichen Bewußtseins das externe Schriftprinzip ablösen läßt. Grundlegend dafür ist die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form der Schrift. Abzuweisen ist demnach ein „Buchstabenglauben“, „der sich allein auf die Kontingenz historischer Faktizität zu stützen sucht und darum ängstlich alles fernhalten muß, was zur Kritik dieses fragwürdigen Glaubensgrundes führen könnte“¹⁴. Freilich wehrt Baur sich dagegen, damit die reformatorischen Grundlagen verlassen zu haben. Vielmehr sieht er in der „Ablehnung der Kritik“ einen mit dem „Geist des Protestantismus“ unvereinbaren „bloßen Autoritätsglauben“¹⁵.

Das reformatorische Schriftprinzip ist mithin „der historisch notwendige, aber eben auch historisch auf die Abwehr des katholischen Autoritätsmodells

9 Vgl. Lauster, 5; 363-400; Wirsching, Was ist, 54-58.

10 Lauster, 49.

11 Lauster, 52.

12 Vgl. Lauster, 56-61.

13 Lauster, 63. Vgl. ebd., 64: „Im Grunde ist damit das Problem des Kerygma-Begriffs bewußtseinstheologisch antizipiert“.

14 Lauster, 116.

15 Lauster, 118. Vgl. ebd.: „Das führt zu einem ‚neue(n) Papstthum, aufgerichtet mitten in der evangelischen Kirche‘ ... als dessen logische Konsequenz die ganz und gar unprotestantische ‚Geistestyrannie‘ ... zu verstehen ist, mit der gegen die Vertreter der historischen Kritik vorgegangen wird“.

begrenzte Ausdruck des protestantischen Freiheitsgedankens. Das *sola scriptura* ist folglich nicht selbst das oder ein Prinzip des Protestantismus, sondern der Funktion der Kritik untergeordnet, die ihrerseits die Freiheit und Autonomie des religiösen Bewußtseins zu wahren hat.¹⁶

Damit aber stehen sich nicht mehr wie in der Reformationszeit Schrift und Tradition kritisch einander gegenüber. Vielmehr sind beide dem mit der Neuzeit kompatiblen Autonomieprinzip zu unterwerfen. „Auf der Suche nach der maßgeblichen Erkenntnisquelle des Glaubens lautet die Alternative nicht Schrift oder Tradition. Beides sind äußere Autoritäten, die durch das die Reformation hervorbringende protestantische Prinzip der ‚Autonomie des Selbstbewußtseyns‘ überwunden werden.“¹⁷ Lauster, der immer wieder betont, hinter diese Einsichten Baur könne man auch heute nicht zurück, überträgt folgerichtig diese Transformation des Schriftprinzips ins Autonomieprinzip auf die Frage der Schriftauslegung, wenn er schreibt: „Die Selbstausslegung der Bibel ... vollzieht sich nicht gegen, sondern durch die Auslegungsvollzüge des menschlichen Bewußtseins.“¹⁹

1.3. Die Aktualisierung des Wahrheitsbegriffs

Eine Untersuchung heutiger deutschsprachiger Dogmatiken ergibt, daß die Errungenschaften Schleiermachers, Baur und anderer weithin als nicht hintergebar angesehen werden. Historisch-kritische Dekonstruktion und die Rekonstruktion eines sachgemäßen Selbstverständnisses des Auslegers gehen auch hier in der Schrifthermeneutik Hand in Hand. Wahrheit wird nicht im Schriftbuchstaben vorgefunden, sondern sie ereignet sich im Prozeß der Form und Sache voneinander scheidenden Auslegung. So besteht die Geltung der Schrift wie bei Schleiermacher darin, daß sie ein Reservoir sprachlicher Deutungsmuster religiöser Erfahrungen bietet, die auf gegenwärtige Erfahrungen appliziert werden können.

Im Hintergrund steht dabei ein signifikationshermeneutisches Sprachverständnis. Die Texte der Heiligen Schrift sind demnach bloße Zeichen, Hinweise, Analogien oder Antizipationen des eigentlichen, hinter ihnen liegenden, unverfügbaren Gotteswortes. Grundlegend für eine hermeneutisch verantwort-

16 Lauster, 119.

17 Lauster, 120, mit der Fortsetzung ebd.: „Die Proklamation des reformatorischen Schriftprinzips ist daher ein ‚Act des Selbstbewußtseyns‘, der selbst wiederum ‚ein höheres Princip zu seiner Voraussetzung‘ hat“.

18 Lauster, 467, mit der Fortsetzung ebd.: „Die Bibel kann sui ipsius interpres niemals anders sein als in der Auslegungstätigkeit menschlicher Subjekte. Sie interpretiert sich durch die Interpretationen ihrer Interpreten und diese Interpretationen sind in der Neuzeit nicht anders plausibel zu leisten als in methodischer und damit intersubjektiv vermittelbarer Durchführung. Damit ist die historische Kritik selbst eine Äußerungsform der biblischen Selbstausslegung in der Epoche der Neuzeit.“

19 Vgl. Stolle, Luther, 479: „Das Evangelium verobjektiviert sich nicht im apostolischen Text, sondern nutzt diesen Text zum Weitersagen.“; sowie die Belege bei Wenz, Wort Gottes, 138-142; 201f.

bare Explikation der Sache ist daher die Unterscheidung von Wort Gottes und Heiliger Schrift, von Glaubensgrund und Glaubensgedanken oder Bewußtseinsbildungen. Der unverfügbare Grund nimmt den Theologen in die Pflicht; zugleich ist er aber immer nur in je zeitgemäßer, geschichtlich bedingter Gestalt zugänglich und aussagbar, so daß es keine Formulierung der Wahrheit von zeitloser Invarianz geben kann.²⁰ Ob eine je zeitgemäße Neuformulierung sich bewährt, entscheidet sich dann an ihrer gegenwärtigen Applizierbarkeit. Die Signifikationshermeneutik vollendet sich in der Applikationshermeneutik²¹. Johannes Wirsching kommentiert diesen Weg mit folgenden Worten: „Was die Auslegung sucht, ist dann nicht so sehr die Andersheit des Textes, das, was uns von ihm genommen oder gegeben werden könnte, sondern seine Ähnlichkeit mit den Fragen und Bedürfnissen des Verstehenden.“²²

Eine Variante und Zuspitzung dieses Ansatzes stellt das Rezeptionsästhetische Konzept der Intertextualität dar, wonach der Sinn eines Textes nicht mit diesem selbst zusammenfällt, sondern erst durch den Leser im Prozeß der Auslegung konstituiert wird. Die Relevanz eines Textes kommt darin zum Ausdruck, daß er zur aktuellen Konstruktion neuer Texte führt. „In den sich verändernden geschichtlichen Kontextualitäten erweisen die unterschiedlichen Gestaltungen dann jeweils die Relevanz des christlichen Glaubens. Auch die Mimesis der christlichen Verkündigung hat durchaus teil am semiotischen Prozeß immer neuer Bedeutungsfindung. Gottes Wirksamkeit in der Geschichte kann nur im Erinnern weitergesagt werden, und dies kann nur als ein produktiver Prozeß aktiven und aktualisierenden Gedenkens verstanden werden“, heißt es bei Stolle²³. Dabei gilt: Auf „Gottes umgreifendes und zugleich kontingentes Wort“ kann der Mensch „immer nur mit seinen eigenen prozessualen, geschichtlichen Erkenntnissen, Empfindungen und Entscheidungen antworten“²⁴. Schriftverstehen ist demnach grundsätzlich symbolisch und vielfältig, so daß die Renaissance des mehrfachen Schriftsinns als Selbstverständlichkeit erscheint. Auch dieser Ansatz kann als autoritätskritische Transformation der Selbstausslegung der Schrift interpretiert werden, wenn es etwa heißt: „Der biblische Text entwickelt – wie andere Texte auch – seine Wirkung nicht als Pro-

20 Vgl. Wenz, Wort Gottes, 294-300. Zu den Begriffen vgl. Bayer, Autorität, Ders., Leibliches Wort.

21 Wirsching, Was ist, 122.

22 Stolle, Luther, 478.

23 Stolle, Luther, 469.

24 Stolle, Luther, 19. „... der Text bleibt selbst auch fortwährenden Veränderungen unterworfen“ (ebd., 18). „Indem der Text ... in seine fortlaufende Geschichte eingebunden ist, bleibt er grundsätzlich unabgeschlossen. ... Im Kommunikationsprozeß zwischen ‚Urtext‘, Überlieferung und Leser ist dieser ‚Urtext‘ nicht nur eine Konstante, sondern zugleich auch eine Variable im Beziehungsgeflecht mit anderen Texten“ (ebd., 19). „Die bisherigen Text-Text-Beziehungen führen immer weiter zum Entstehen neuer Texte. Diese hinzukommenden Texte erweitern die Intertextualität über ihr bisheriges Stadium hinaus in der Offenheit und Nichtabschließbarkeit der Textgeschichte, d. h. des Kommunikationsprozesses zwischen den maßgeblichen Texten des biblischen Kanons und den wechselnden Leserschaften“ (ebd., 479).

dukt eines autonomen Autorenspekts, sondern indem er in Diskursen zur Sprache kommt und sich in Prozessen neuer Textkonstruktionen einmischen kann.²⁵

1.4. Die Plausibilisierung des Wahrheitsbegriffs

Wesentliche Voraussetzung des hermeneutischen Paradigmas ist der Grundsatz, daß die biblischen Texte und Formen keinen Wert an sich darstellen, sondern nur insofern mit ihnen heutige Wirklichkeit angesprochen werden kann. Heutige Konkretionen der zu vertretenden, unverfügbaren, hinter den Texten zu erschließenden Sache müssen dabei auf heute nicht mehr verständliche Formen des Bibeltextes verzichten oder diese neu interpretieren. Maßstab solcher Neuinterpretation ist dabei die Gegenwartsrelevanz. Bei Stolle heißt es: „Denn das Wort Gottes greift in der Weise der Anamnese in die gesellschaftliche Diskussion ein, indem es in den semiotischen Prozeß eintritt und keineswegs das Thetische absolut setzt. Es kann von da her gar nicht ein für alle Mal dogmatisch festgelegt und gesagt sein.“²⁶ Der Wahrheitsanspruch zielt auf Plausibilität und Evidenz, auf Einsichtigkeit und Nachvollziehbarkeit durch den modernen Menschen. Die Schrift wird funktionalisiert. Eine Auslegung darf nur dann als gelungen gelten, wenn sie Wirklichkeit erhellt, Veränderung ermöglicht, den Menschen zu sich selbst verhilft oder Lösungsmöglichkeiten menschlicher Probleme darbietet. Lauster schreibt: „Die Vermittlungskraft der biblischen Schriften besteht dann also darin, im Horizont der das Christentum prägenden Transzendenzerfahrungen originäre Symbolisierungen und Ausdrucksformen bereit zu stellen, die es späteren Generationen ermöglicht, diese Deutungen in ihre lebensweltlichen Erfahrungen zu übersetzen und damit religiöse Erfahrung aufzubauen. Das ist mehr als äußerliche Übernahme und Anerkennung von Fremderfahrung und insofern kein Akt der Heteronomie. Die Synthesis, in der die Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung zu je eigener und unvertretbarer lebensweltlicher Evidenz gelangt, vollzieht sich im Bewußtsein des Individuums.“²⁷

Als kritisches Korrektiv gegenüber subjektiven Einseitigkeiten gilt zum einen, daß auch hier die Wirkungsgeschichte der Texte – sei es in Gestalt ihrer Traditionsgeschichte oder aber des intertextuellen Geflechts, in dem sie selber stehen – zu berücksichtigen ist. Zum anderen hilft dem Ausleger der kritische Diskurs sowohl in diesem geschichtlichen als auch im gegenwärtigen Kontext. So erweist sich die Wahrheit einer Auslegung immer wieder auch darin, daß sie neuen Konsens ermöglicht. Der auf Konsens zielende Diskurs tritt an die Stelle eines „rigoristisch verstandenen sola scriptura“ oder eines unfehlbaren Lehramtes, wenn Lauster zur Frage nach Kriterien und Entscheidungsinstanzen schreibt: „Soll von einem Element aus der reichhaltigen Dynamik und den

25 Stolle, Luther, 478, Anm. 181.

26 Lauster, 451. Zur Plausibilität und Evidenz vgl. Stolle, Luther, passim.

27 Lauster, 460f.

wechselseitigen Verweisungszusammenhängen der christlichen Überlieferungsgeschichte ausgesagt werden, daß es als ein legitimer Ausdruck und eine angemessene Artikulationsform der ursprünglichen christlichen Transzendenz-erfahrung gelten kann, dann wird sich das nicht anders erweisen lassen als über den diskursiven Austausch von Argumenten. Dabei geht es darum, über die Kohärenz einer christlichen Ausdrucksform im Gefüge der christlichen Überlieferungsgeschichte zu einem Konsens zu gelangen oder eben nicht, und das verlangt wiederum nach einem Verfahren, das diesen diskursiven Standards Genüge leisten kann.²⁸ Es verwundert nicht, wenn unter diesen Voraussetzungen dann doch eine künftige römisch-protestantische Konvergenz für möglich gehalten wird, sofern die Einordnung der Schrift ins traditionsgeschichtliche oder intertextuelle Gesamtgefüge beachtet wird und das kirchliche Lehramt bereit ist, sich dem herrschaftsfreien Diskurs zu stellen²⁹.

Als plausibel erweist sich das hermeneutische Paradigma nicht nur dadurch, daß es die neuzeitkonforme Transformation des reformatorischen Schriftprinzips zu sein und künftige Konvergenz mit einem sich in die Wirkungsgeschichte einordnenden römischen Lehramt zu ermöglichen beansprucht. Damit wäre die Plausibilität ja gleichsam nur innergeschichtlich hergestellt. Transzendental verankert aber wird die Plausibilität dadurch, daß für das Gelingen der Verifikation der Wahrheit im Auslegungsprozeß ein komplementäres Zusammenwirken von Geist Gottes und Handeln der Menschen behauptet wird³⁰. Grundlage bzw. Verifikationsgrund dieser Komplementarität aber ist ein behauptetes, *in seiner Geschichtslosigkeit selten reflektiertes*, die Gottesoffenbarung integrierendes universales menschliches Gesamtbewußtsein in Gestalt der Sprachlichkeit, der Vernünftigkeit, der Intertextualität oder des

28 Vgl. dazu die Dokumentation „Verbindliches Zeugnis“ des Ökumenischen Arbeitskreises Evangelischer und Katholischer Theologen (Hg.: Pannenberg/Schneider); ferner die zustimmende Darstellung bei Lauster, 388-400 und die Kritik bei Wenz, *Doctrina*, 50-83.

29 Vgl. Wenz, *Wort Gottes*, 204; 296.

30 Vgl. dazu die wichtigen Überlegungen des Romanisten Gumbrecht (Diesseits, 80): „Wollte man den Konstruktivismus boshaft charakterisieren, würde man sagen, er sei eine abgewrackte Spielart der Ausgangsthese der Phänomenologie, der zufolge nur die Inhalte des menschlichen Bewußtseins ein Gegenstand der philosophischen Analyse sein können. Aus dieser Position ergibt sich die folgende notwendige Konsequenz: Was man als ‚Realität/Realitäten‘ identifiziert, kann dann nur als Projektion oder als ‚Konstruktion‘ unseres Bewußtseins behandelt werden. Dieses Postulat wird durch die heiklere Doppelthese ergänzt, erstens sei es möglich, an diesen Konstruktionen Merkmale eines allen Menschen gemeinsamen Bewußtseins (des ‚transzendentalen Subjekts‘) zu ermitteln, und zweitens könne man Spuren dieser gemeinsamen Merkmale in allen existierenden Gesellschaften (‚Lebenswelten‘) ausfindig machen. Von dieser Grundlage ausgehend, führt der Konstruktivismus letzten Endes zu der Schlußfolgerung, alle Realitäten, die uns und anderen Menschen gemeinsam sind, seien ‚soziale Konstruktionen‘. Heute hat sich der Konstruktivismus (...) in die banale Überzeugung verwandelt, der Mensch könne alles – vom ‚Geschlechtlichen‘ über die ‚Kultur‘ bis hin zur ‚Landschaft‘ – nach Belieben ohne weiteres ummodellieren, denn alles sei ‚doch bloß eine menschliche Konstruktion‘.“

Konstruktivismus³¹. Damit aber tritt endgültig in konsequenter Fortführung des Schleiermacherschen Ansatzes die *claritas interna* bzw. das *testimonium internum* oder der „inspirierte Leser“ mit seinen Konstruktionen an die Stelle der aufgehobenen *claritas externa* des inspirierten Schriftbuchstabens.

2. Die Kritik am hermeneutischen Paradigma

Bevor wir die Transformationen des Wahrheitsverständnisses durch die moderne Hermeneutik systematisch auf den Prüfstand stellen, sei ein kurzer Blick auf das Gebiet der Exegese erlaubt.

2.1. Selbstkritik der neutestamentlichen Exegese – Ein Beispiel

Im Jahr 2003 erschien in Deutschland eine Sammlung von Essays, in denen 36 Neutestamentler ihr Selbstverständnis als Bibelausleger darlegen³². Deutlich wird darin, daß die historisch-kritische Methode weiter dominiert, die Methodenvielfalt heute aber viel größer ist als weithin im 20. Jahrhundert. Auf breiter Ebene haben die Exegeten Methoden der Religionswissenschaft, der Semiotik, der Textlinguistik, der Kulturwissenschaften, des Strukturalismus, des Dekonstruktivismus und der Soziologie übernommen. Bei der Frage nach der Relevanz der eigenen Arbeit und damit ja auch des Neuen Testaments werden am häufigsten das Bemühen um gesellschaftliche Veränderung, die Sinnstiftung in der Pluralität der Lebenswelten und kulturelle Identifikationsangebote genannt.

Eine scharfe Kritik dieser von den meisten Exegeten geteilten Sicht stellen die Ausführungen von Martin Hengel in diesem Band dar. Hengel spricht schonungslos von der „Krise“ der neutestamentlichen Disziplin. Er schildert die derzeitige Situation folgendermaßen: „Um der Enge des Faches zu entrinnen, folgte man einer wachsenden Vielfalt von je und je wechselnden Methoden (oder gar ‚Moden‘), die sicher fast alle ... eine *particula veri* enthalten und die sich in den letzten hundert Jahren noch dazu immer mehr verfeinert haben“, so daß man über die Jahrzehnte hinweg von einem bunten „Florilegium von solchen ‚Paradigmenwechseln‘“ reden kann³³. Wichtig für die Hermeneutik ist vor allem, was Hengel gegen das allgegenwärtige Dogma von der grundsätzlich subjektabhängigen, pluralistischen Exegese meint: „Es gibt nur eine sachgemäße Exegese, nämlich diejenige, die dem Text (und seinen Kontexten) gerecht wird.“³⁴ So möchte Hengel statt von der historisch-kritischen Methode, die er als „ein apologetisches Relikt“ bezeichnet, auch lieber mit den Althistorikern von der „philologisch-historischen Methode“ reden³⁵. Insbesondere beklagt er

31 Becker, Neutestamentliche Wissenschaft.

32 Hengel, 20. Zur Entdeckung der Rhetorik (rhetorical criticism) schreibt Hengel (ebd., 21): „Man glaubte neu zu finden, was schon Melanchthon und seine Schüler kenntnisreicher und klarer erkannt hatten“.

33 Hengel, 21. Vgl. ebd., 22: „Wenn wir der Wahrheitsfrage ausweichen, sind wir keine christlichen Theologen mehr“.

34 Hengel, 23.

35 Hengel, 29.

eine fehlende Bescheidenheit, die darin zum Ausdruck kommt, daß das Eingeständnis des Nichtwissens durch Hypothesenberge und Parteilichkeit verdeckt wird. Insbesondere die gesamtbiblische Einheit ist nach Hengel viel stärker wahrzunehmen, ohne daß die innerbiblischen Unterschiede dabei eingeebnet werden dürfen. Auch darf sich die Theologie nicht auf ihre heutige „Kulturbedeutung“ reduzieren, sondern sie hat vielmehr die „Andersartigkeit“ der urchristlichen Verkündigung herauszuarbeiten und über ihre Anstoß erregende Identität nachzudenken ... Der oft recht intolerante ‚Pluralismus‘ der Spätantike hat mit unserer hedonistisch schillernden, jedoch äußerlich stets auf political correctness bedachten Gesellschaft vieles gemeinsam.“³⁶ Nur wenn in der neutestamentlichen Wissenschaft immer im Blick bleibt, daß es um das geht, was Gott in Christus zur Rettung der Welt getan hat, wird sie nach Hengel aus ihrer gegenwärtigen Krise herausfinden.

Hengels Ausführungen sind insofern aufschlußreich, als sie das Augenmerk auf die zentralen theologischen Fragen lenken. Problematisch ist nicht in erster Linie die Vielfalt der methodischen Zugänge, die oft nur das Wiederaufleben alter Ansätze unter neuen Namen darstellen. Die Frage ist, wozu die Methoden eingesetzt werden und an welcher Sache sie ihre eigene Begrenzung finden. Hengel deutet an, daß hier dem Textbestand nach der überkommene Kanon der Heiligen Schrift eine zentrale Rolle zu spielen hat; damit aber steht das Traditionsprinzip des hermeneutischen Paradigmas zur Debatte. Die Hinweise auf die fehlende Bescheidenheit der Ausleger, die Hypothesenberge und die Parteilichkeit problematisieren das Autonomieprinzip. Daß der neutestamentlichen Wissenschaft durch die Texte ein soteriologisches Vorverständnis gegeben ist, wenn es nach Hengel darum geht, was Gott in Christus zur Rettung der Welt getan hat, läßt danach fragen, wie sich die Dogmen des hermeneutischen Konstruktivismus eigentlich zur Heilsfrage verhalten. Hengels Hinweise auf die innertheologische Parteilichkeit und den intoleranten Pluralismus im Lebensweltbezug zwingt zur Nachfrage, wie es angesichts dieser Probleme um die Grundlagen und die Qualität der diskursiven Hermeneutik bestellt ist.

2.2. Die systematisch-theologische Kritik am hermeneutischen Paradigma

2.2.1. Der Kanon der Bibel als Kritik am Traditionsprinzip

Es ist das Verdienst von Johannes Wirsching³⁷, immer wieder mit Nachdruck hervorgehoben zu haben, daß das nachaufklärerische Monopol eines historisch-zirkulären Kanonsverständnisses schon aus historischen Gründen der Korrektur bedarf. Wirsching weist dafür auf eine gleich dreifache Durchbrechung des historischen Zirkels in der frühen Christenheit hin. Die aufklärungstheologische und römisch-katholische These, die Schrift sei Produkt und Werk der Kirche, ist demnach schon deshalb falsch, weil sich die frühe Christenheit mit der Übernahme der vorgegebenen Schrift Israels „nicht einfach einem hi-

36 Auch in diesem Teil nehme ich Abschnitte aus meiner Dissertation Wenz, Wort Gottes, 207-289 herüber.

37 Vgl. dazu auch Wenz, Weg.

storischen Zirkel ausgeliefert“ hat, sondern „das Christuszeugnis des Alten Testaments“ hat geben lassen³⁸. Der Rezeption des Alten Testaments folgt schließlich der Doppelschritt von trinitarisch-christologischer Dogmenbildung und Herausbildung des neutestamentlichen und damit gesamtbiblischen Kanons. Mit dem Bekenntnis zur Gottessohnschaft des Menschen Jesus Christus verzichtet die Kirche darauf, die Wahrheit in ihre eigene Verfügungsgewalt zu nehmen, indem sie sich der Herrschaft der Person Christi unterwirft. Mit der Dogmatisierung des Heiligen Geistes wiederum stellt sie gleichsam „den noetischen Zugang“ zum Bekenntnis ihres Glaubens an diesen in Christus offenbaren dreieinigen Gott sicher³⁹. Verbürgt aber wird die bleibende Unverfügbarkeit sowohl der Wahrheit der Person Christi selbst als auch des Zugangs zu dieser Wahrheit im Heiligen Geist durch die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften. Denn mit der „Ratifizierung eines Bibelkanons“ bestimmt die Kirche die „Entzogenheit Jesu Christi zugleich als seine Schriftbeschlossenheit“⁴⁰ und bindet sich die Kirche an den Geist, von dem es im Nicaenum heißt: „Qui locutus est per prophetas“⁴¹. „In der Kanonisierung der biblischen Schriften unterscheidet die Ekklesia den Gemeindegeist vom Heiligen Geist, ihr Werk von Jesu Christi Werk, ihren sterblichen Leib von dem in ihr wachsenden Auferstehungsleib.“⁴² So gesehen bedeutet die Kanonisierung im Sinne einer Bindung des christologischen Dogmas an die ‚narrative‘ ‚Sprachlichkeit des Bibelkanons‘ gerade nicht das Eingehen der Alten Kirche auf die Verstehensbedingungen der eigenen Zeit und Umwelt, sondern „eine ‚Enthellenisierung‘ der griechisch-philosophischen Gedankenmöglichkeiten bis auf den Grund“⁴³. Wird auf solche Weise die Entstehung des biblischen Kanons „auch und vor allem als bewußte dogmatische Entscheidung“⁴⁴ mit der Alten Kirche vollzogen, so ergibt sich eine bedeutende Verschiebung der Perspektive. Das Interesse verlagert sich weg von der – freilich auch dogmatisch bedingten – Orientierung an der Frage nach der historisch-zufälligen Entstehungsgeschichte des Kanons in Gestalt eines menschlich-kirchlichen Produktes⁴⁵. Was „religionsgeschichtlich gesehen“ die Kanonisierung eines Stückes der „kirchlichen Tradition“ bedeutet, ist damit in Wirklichkeit – und das heißt theologisch gesehen – die „Selbstaufhebung“ der Tradition⁴⁶, insofern der biblische Kanon nicht mehr als histo-

38 *Wirsching*, Kirche, 87.

39 *Wirsching*, Kirche, 84.

40 *Wirsching*, Kirche, 90. Vgl. *Bayer*, Autorität, 124: „Die Geschichte des auferweckten Gekreuzigten bleibt in diesen Texten verbindlich verfaßt und läßt sich, ein für allemal gesehen, nicht fortschreiben – es sei denn, sie werde ihres eschatologischen Charakters beraubt.“

41 *Sasse*, *Sacra Scriptura*, 226.

42 *Wirsching*, Kirche, 102.

43 *Wirsching*, Kirche 91.

44 *Wirsching*, Kirche 73; *Ders.*, *Sola*, 45.

45 Vgl. *Wirsching*, Kirche, 73f.; *Ders.*, *Sola*, 45.

46 *Wirsching*, Kirche, 92.

risch abständiges und bedingtes Wort der Kirche, sondern als die Zeit und Raum umgreifende „Herrschaft Jesu Christi“⁴⁷ selbst begriffen wird: „Die Kirche, die die Homousie des Sohnes bekennt, hebt mit der Kanonisierung der biblischen Bücher den Traditionscharakter eben dieser Bücher auf. An der Bruchstelle aber blickt uns das Antlitz Jesu Christi an.“⁴⁸

Es kann daher gleichsam **kein anachronistisches Zurück** mehr in das vor-kanonische Zeitalter geben, wo erkannt ist, daß es sich beim Rezeptionsprozeß der kanonischen Schriften letztlich um deren Selbstdurchsetzung gegenüber anderen Schriften und Traditionen handelt, die Kirche sich zum Kanon also nicht als Schöpferin, sondern als Beschenkte und Empfangende verhält.

Eine „Gleichzeitigkeit mit dem Evangelium ohne die Gestalt der Schrift“⁴⁹ oder an dieser vorbei ist schlechterdings nicht mehr möglich. In seiner „schriftlichen Gestalt reicht das apostolische Christuszeugnis unmittelbar in jede Gegenwart der Kirche hinein“⁵⁰; die „Schrift steht ... gleichzeitig der Kirche aller Zeiten gegenüber“⁵¹ und bindet „die Arbeit der Kirche an das entscheidende Grundproblem, was denn eigentlich von Christus zu halten sei“⁵². Der „dogmatische Sinn der Kanonbildung“ ist somit nichts anderes, als daß durch die biblischen Schriften Menschen und „Kirchen“ aller Zeiten coram Christo gestellt werden⁵³, ihnen die apostolische Botschaft von Christi Auferstehung in heilsamer Authentizität gegenwärtig begegnet.

2.2.2. Die christologische Kompetenz des Kanons als Kritik des Autonomieprinzips

Implikation der Selbstaufhebung der Tradition im Kanon ist ein unumkehrbarer „Richtungssinn zwischen Wort Gottes und Kirche“⁵⁴, ein Gefälle, welches identisch ist mit der schriftbeschlossenen, kanonischen Herrschaft Jesu über die Kirche. Das genuin Apostolische des Wortes besteht also gerade nicht in der Selbstausslieferung der Christusbotschaft an die Deutungsaktivität dieser Welt, sondern in der Stellvertretung Christi im Gegenüber zur Kirche, zur Welt und zur Geschichte. „Die Texte wachen sorgsamer über die Bedeutung Jesu und hüten seine Zukunft treuer, als es der eifrigste Gläubige vermöchte.“⁵⁵

Voraussetzung aber für das Zustandekommen des Neuen Testaments und damit des gesamtbiblischen Kanons in seiner theologischen Einheit ist die in

47 Wirsching, Kirche, 86.

48 Wirsching, Kirche, 92.

49 Wirsching, Was ist, 114.

50 Brunner, Pro Ecclesia I, 18.

51 Slenczka, Schrift, 42. Vgl. Wirsching, Sola, 40: „Als Wort von Christus aber bedürfen die Texte keiner ihnen aufhelfenden Stütze; sie betreffen jede mögliche Gegenwart, denn sie liegen vor aller Welt offen da ...“.

52 Wirsching, Was ist, 16.

53 Wirsching, Kirche, 103.

54 Wirsching, Was ist, 75; vgl. Wenz, Wort Gottes, 220f.

55 Wirsching, Was ist, 219.

diesen Schriften bezeugte Auferstehung Jesu Christi. Gründet die Autorität der Schrift einerseits in seiner eigenen Auslegung und Erfüllung des Alten Testaments, andererseits in der Berufung der Apostel durch den Auferstandenen, so bezeichnet die Schriftautorität inhaltlich nichts anderes als die Herrschaft des lebendigen Christus, von dem die Schriften zeugen, durch eben diese Zeugnisse. Die Mitte der Schrift „ist also im rechten Verständnis des Wortes Gottes weder Begriff, noch Idee, sondern die Person des lebendigen Herrn, der zur Rechten Gottes sitzt und dessen Wiederkunft wir erwarten“⁵⁶. „Wenn Jesus nicht von den Toten auferstanden ist und zur Rechten des Vaters sitzt, ist die Bibel nur ein Dokument vorderasiatischer und hellenistischer Religionsgeschichte.“⁵⁷ Die Frage der Schriftautorität ist somit in zentraler Hinsicht ein christologisches Problem, insofern es um das Festhalten an der neutestamentlich bezeugten Identität des irdischen und des erhöhten und wirksam gegenwärtigen Jesus geht. Wird aber die Schriftwahrheit wie im hermeneutischen Paradigma von der Schrift selber „abgekoppelt und im Konsens ihrer Auslegung beglaubigt“, so hört sie auf, „Zeugnis Jesu Christi zu sein. Sie ist, um mit Martin Luther zu sprechen, das offene Grab Jesu Christi, in dem weiter nichts liegt“⁵⁸. Die schriftbeschlossene Herrschaft des Auferstandenen wird dann notwendigerweise abgelöst durch die „Monarchie der Subjektivität“⁵⁹ des Auslegers. Die Verifikation der Wahrheit im Lebensweltbezug tritt an die Stelle der innerbiblischen Selbstausslegung der Schrift als Christuszeugnis im Gegen- und Miteinander von Altem und Neuem Testament. Wird dagegen der Kanon als Herrschaft des auferstandenen Christus und damit als Autorität des dreieinigen Gottes ernst genommen, so vollzieht sich die Verifikation der Wahrheit im Mit- und Zueinander von Verheißung und Erfüllung einerseits und von gegenwärtiger Verkündigung des Christusereignisses und dem Ausblick auf die eschatologische Vollendung andererseits.

2.2.3. Die pneumatologische Performanz des Kanons als Kritik des hermeneutischen Konstruktivismus

Die Ausblendung des Kanons als Christusherrschaft und des eschatologischen Horizonts der Heiligen Schrift zeitigt weitere folgenschwere Transformationen des Schriftprinzips. Das ist zum einen die Selbstüberschätzung des Auslegers, des homo hermeneuticus, die wiederum mit der Ausblendung der Sündenwirklichkeit zusammenhängt. Das ist zum anderen die Unterschätzung bzw. Negierung der pneumatologischen Performanz des Wortes, wie wir das oben besonders drastisch bei Schleiermacher beobachten konnten. Wirsching schreibt treffend: „Vor der andrängenden Botschaft der biblischen Texte weicht der Mensch wie selbstverständlich auf sein Verstehen, seine Gegenwart, auf seine religiösen oder quasireligiösen Sinnerwartungen aus – Luther urteilte: auf

56 Slenczka, Entscheidung, 47.

57 Brunner, Pro Ecclesia I, 40.

58 Wirsching, Sola, 64f.

59 Bayer, Autorität, 13.

seinen ‚Dünkel‘ – und versucht sich selber zu behaupten, indem er sich gleichsam zum Neuschöpfer und Neusetzer des äußeren Buchstabens transzendentalisiert.⁶⁰ Das menschliche Bewußtsein in seinem geschichtlichen Wandel wird so zur theologischen ‚Konstante‘⁶¹. Der Text kommt dabei „als Objektivierung eines unmittelbaren Existentialverhältnisses“ zu stehen, „das freilich zum Ausdruck drängt“ und im „Rückgang hinter den Text auf eine ihm zugrundeliegende Erfahrung“ ermittelt und „als eigene Existenzmöglichkeit“ ergriffen und verifiziert wird⁶².

Ausgeblendet wird dabei, daß man so die Schrift menschlich-geschichtlichen, damit aber ambivalenten Größen aussetzt, die im Gegenüber zur Schrift eben nicht kritikfähig, sondern vielmehr umgekehrt der Kritik und Auslegung durch die Schrift bedürftig sind. Eine solche Vorgehensweise muß sich gegen die Schrift selbst wenden. Die geschichtliche Vernunftautorität beerbt die Schriftautorität als „Gesetzgeber und Richter“⁶³ und wirkt zugleich bibelkritisch, insofern die Erfahrbarkeit der kritischen Vollmacht der Schrift von der sich „alles Andere, Fremde, mir Entgegen- und Gegenüberstehende“ assimilierenden⁶⁴ „Deutungsaktivität neuzeitlicher Subjektivität erdrückt wird“⁶⁵. Folge ist, „daß allein, was aufgrund heutiger Konvention Geltung hat“, über die ‚Gegenwartsrelevanz‘ biblischer Texte entscheiden“ soll⁶⁶.

Dem gegenüber ist zum einen festzuhalten, daß die biblischen Texte nach ihrem eigenen Selbstverständnis keine Bewußtseinsbildungen darstellen, sondern das Reden und Handeln des dreieinigen Gottes selbst in der Geschichte beinhalten. Unmittelbar damit verbunden ist zum andern die pneumatische Performanz der Schrift, die darin besteht, daß diese Worte der Heiligen Schrift als gegenwärtiges Handeln Gottes wirken, was sie sagen. Der Selbsttätigkeit des Auslegers in Gestalt von „Anamnese und Konstruktion“⁶⁷ steht daher die Selbstzueignung des Wortes entgegen, die auch für die Schriftauslegung konstitutiv ist. „Präsenzmarken“⁶⁸ solcher Schriftauslegung aber sind das Großmachen der Sünde des Auslegers und die Entmythologisierung der geschichtlichen Vernunft⁶⁹. Nicht die Kategorien des Verstehens oder der Konstruktion sind grundlegend für den Umgang mit der Heiligen Schrift, sondern die Kate-

60 *Wirsching*, Was ist, 155.

61 *Slenczka*, Entscheidung, 105.

62 *Bayer*, Autorität, 14.

63 Vgl. *Bayer*, Autorität, 44f; 70f.

64 *Bayer*, Autorität, 14.

65 *Bayer*, Autorität 78; vgl. *Slenczka*, Entscheidung, 149: „Die Willkür und der Zwang der Subjektivität verdrängen dann die Freiheit des Evangeliums“.

66 *Schwarzwäller*, Torheit, 104.

67 *Bayer*, Autorität, 74-76; vgl. *Wirsching*, Was ist, 121.

68 Vgl. *Wirsching*, Was ist, 214f.

69 Vgl. *Bayer*, Autorität, 5; 67-71.

gorie der Gabe⁷⁰. Oswald Bayer weist immer wieder auf den soteriologisch bedeutsamen Zusammenhang zwischen der Selbstausslegung der Schrift und der Selbstzueignung Christi im Herrenmahl hin⁷¹ und kann sogar das Herrenmahl als „*Inbegriff*“ der Auslegung bezeichnen⁷². „Verifikationsgrund der Theologie ist damit nicht die menschliche Erfahrung – auch nicht in ihrer individuell christlichen oder ekklesialen Ausprägung –, sondern das diese Erfahrung wirkende Wort“⁷³.

2.2.4. *Die Kritik der diskursiven Hermeneutik: Theologie als Konfliktwissenschaft*

Geht es im Schriftverstehen um die Überwindung des gegen Gott rebellierenden Menschen⁷⁴ durch Gottes sakramental wirksames Wort in Gesetz und Evangelium, so ist dieses Geschehen auch bei der Beurteilung der durch die Schrift gewirkten Diskurse ihrer Ausleger zu bedenken. Die im herrschaftsfrei gedachten Diskurs zu erringende Wahrheit erfährt im Rahmen des hermeneutischen Paradigmas ihre Plausibilisierung in der Ermöglichung eines Konsenses der Schriftausleger. Nicht beachtet wird dabei, daß sich Schriftauslegung auch und vor allem im Konflikt der Interpretationen⁷⁵ abspielt. Dieser Konflikt ist nicht etwa zu überwinden, sondern auszuhalten, weil er nach Form und Inhalt die Schrift nachbildet, ja, das innerbiblische Streitgespräch um die Wahrheit fortsetzt⁷⁶. Johannes Wirsching hat darauf hingewiesen, daß die durch das hermeneutische Paradigma geprägten herrschenden Ökumenetheorien von einem universal identifizierbaren menschlichen Gesamtbewußtsein ausgehen⁷⁷, in dem es nur Abstufungen vorhandener Wahrheit geben kann, „aber keine objektivierbare Scheidung von Wahrheit und Unwahrheit.“ Ausgeblendet wird dabei, daß „die christliche Wahrheit eine Wahrheit im Entweder-Oder, eine eschatologische Wahrheit“ ist, „durch die über Leben und Tod entschieden wird“⁷⁸. Ob also ein Diskurs zu einem Konsens führt, reicht daher für die Verifikation von Wahrheit schon deshalb nicht aus, weil die Wahrheit eine „gemeinschafterschließende“ und eine „gemeinschaftsverweigernde“ Dimension hat⁷⁹. Daher gilt nach Wirsching: „Die Wahrheit des Evangeliums ist durch ihren Sachan-

70 Vgl. Schwarzwäller, Torheit, 163; Bayer, Leibliches Wort, 333.

71 Vgl. Bayer, Autorität, 53f.

72 Bayer, Leibliches Wort, 305.

73 Wenz, Wort Gottes, 268.

74 Vgl. Wirsching, Wahrheit, 131: Das Wort vom Kreuz „ist nicht dem konsentierenden, sondern dem rebellierenden Menschen gesagt. Es rechtfertigt den Sünder, nicht den Einverständigen“.

75 Bayer, Autorität, 11-18; passim.

76 Vgl. programmatisch Wirsching, Was ist, passim.

77 Vgl. dazu auch Bayer, Autorität, 46f: „Der Gedanke einer universalen Kommunikationsgemeinschaft beerbt die christliche Ekklesiologie“.

78 Wirsching, Wahrheit, 127.

79 Wirsching, Wahrheit, 127.

spruch wahr, nicht erst durch die Art, wie sich dieser im Konsens einer Humangesellschaft oder der universalen familia Dei niederschlägt. Philosophisch gesprochen besitzt die christliche Verkündigung den Status einer gegenstandsbezogenen Korrespondenzwahrheit und bleibt von einer rein trägerschaftsbezogenen Konsensuswahrheit unterschieden.⁸⁰ Ist aber der Sachbezug konstitutiv für einen wahren Konsens, ist mithin die Wahrheit des schriftgebundenen Evangeliums eine „Auseinandersetzungswahrheit“, eine „Widerstands- und darin eine Zumutungswahrheit“⁸¹, so gehört zugleich „das Verneinenkönnen“ „zu den Konstitutionsbedingungen von Wahrheit“: „Dabei ist diese im Wahrheitsakt vollzogene Unterscheidung von wahr und falsch nicht nur vorübergehend wahr ..., sondern sie bleibt wahr als der festzuhaltende Maßstab für Wahres gegen Falsches schlechthin. Insofern gibt es ein objektives ‚Stehen‘ in der Wahrheit über ihren Momentcharakter hinaus.“⁸²

Theologie als Schriftauslegung ist somit eine sachgebundene Konfliktwissenschaft⁸³, die von einer spezifischen Zuordnung zwischen der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung lebt. „Bei einer wahrhaft schriftgemäßen Auslegung ist es im Grunde niemals der Text, der in Frage gestellt oder verändert wird, sondern die eigene Gegenwart, indem sie sich mit einemmal am geschichtlichen Orte des Textes wiederfindet und dort auf ihren Richter stößt.“⁸⁴ Bayer bringt dazu ein überaus treffendes Zitat Martin Luthers: „Beachte, daß die Kraft der Schrift die ist: sie wird nicht in den gewandelt, der sie studiert, sondern sie verwandelt den, der sie liebt, in sich und ihre Kräfte hinein.“⁸⁵

3. Das Wahrheitsverständnis des reformatorischen Schriftprinzips in heutiger Verantwortung

Auch im Paradigma des reformatorischen Schriftprinzips gibt es einige Grunddaten, „hinter die wir nicht zurückkönnen“, die daher in einer schriftgemäßen Hermeneutik unbedingt zu beachten sind. Ist die Autorität der Heiligen Schrift die Autorität des dreieinigen Gottes, der durch sie spricht und wirkt, so ist die Schrifthermeneutik zum einen als kanonische, zum andern als sakramentale Hermeneutik zu entfalten. Aufgabe der Theologie als Schriftauslegung ist es mithin, wie Oswald Bayer es formuliert, die in der Autorität des dreieini-

80 Wirsching, Wahrheit, 128f.

81 Wirsching, Wahrheit, 131f.

82 Wirsching, Wahrheit, 130.

83 Wenz, Wort Gottes, 270-283; Bayer, Autorität, 17: Theologie „ist konstitutiv Konflikt- und Kontroverswissenschaft. Darin wiederholt sich nur der Charakter der biblischen Texte, vor denen sie sich bildet. Sie sind in sich selber Verarbeitung von Konflikten“.

84 Wirsching, Was ist, 177. Vgl. Nygren, Sinn, 373: „Wer aber eine Botschaft auszurichten hat, hat sie nicht zu transformieren, so daß etwas anderes daraus wird. Der Inhalt der Botschaft ist von dem bestimmt, der sie aussendet. Der Vermittler der Botschaft (der Deuter) hat sie nicht nach seiner eigenen Auffassung oder der des Empfängers zu ändern“.

85 Bayer, Autorität, 53.

gen Gottes begründete christologische Kompetenz und pneumatologische Performanz des Wortes nachzuzeichnen⁸⁶. Die christologische Kompetenz markiert zugleich die primär soteriologische Aussageabsicht der Heiligen Schrift. Die pneumatologische Performanz wiederum erinnert daran, daß Christus als der Auferstandene durch das ihn verkündigende Schriftwort den Leser und Hörer auslegt, indem er ihn durch das Gesetz tötet und durch das Evangelium lebendig macht. Glaube und Kirche sind mithin Geschöpfe Christi durch das schriftbeschlossene Wort und nicht menschliche Bewußtseinsbildungen.

Der Leser, Hörer und Empfänger des Wortes ist es, der durch das Wort verifiziert und in seiner Existenz vor Gott ebenso konstituiert wird wie die an die Schrift gebundene Kommunikationsgemeinschaft der Kirche. Reinhard Slenczka hat darauf hingewiesen, daß die „verificatio“ im reformatorischen Kontext ihren Ort in der Rechtfertigung hat⁸⁷. In der Tat fallen die Rechtfertigung des Sünders durch Gesetz und Evangelium und die Selbstausslegung der Heiligen Schriften durch den Geist Christi in eins, ist die Autorität der Schrift identisch mit der „Autorität des rechtfertigenden Gottes“⁸⁸. Die hermeneutische Frage ist mithin eine Frage mit christologisch-soteriologischen und pneumatologisch-ekkesiologischen Implikationen.

Gerade die Rede von der Selbstausslegung der Heiligen Schriften zieht freilich bis heute immer wieder den Verdacht auf sich, das so vertretene Schriftprinzip impliziere eine Verfügbarkeit des göttlichen Heilshandelns durch den Menschen, eine dem subjektiven Empfinden und der Freiheit unzumutbare Abhängigkeit von Autorität, eine lebens- und erfahrungsfeindliche Engführung im Heilsverständnis und eine Kommunikationsverweigerung, die letztlich darauf aus ist, die eigene Position zu verabsolutieren und sich der Rechenschaftsfähigkeit zu entziehen⁸⁹. In innerkirchlichen Diskussionen begegnet man ähnlichen Vorwürfen in vulgarisierter Form, wenn Theologen, die noch von Wahrheit und Irrtum reden, vorgeworfen wird, dies sei eine illegitime „binäre“ oder „digitale“ Denkweise.

86 Vgl. Bayer, *Autorität*, 145; ders., *Leibliches Wort*, 308.

87 Vgl. Slenczka, *Gotteserkenntnis*, 141; vgl. den wichtigen Hinweis ebd. 143, A. 17: „Wenn heute in der Theologie vielfach das Wort ‚verifizieren‘ im Sinne eines kritischen Rationalismus als Bewährung durch Erfahrung verstanden wird, muß man sich daran erinnern, daß ‚verificare‘ von Luther gleichbedeutend mit ‚iustificare‘ für den Vollzug der Rechtfertigung verwendet wird. So wird Gott ‚verifiziert‘, indem ich ihm recht gebe und mich als Sünder bekenne, der zu Recht die Strafe verdient hat“.

88 Bayer, *Autorität*, 51.

89 Vgl. dazu Volker Stollens Rezension meiner Dissertation, der dort den „unausweichlichen“ Verdacht äußert, „daß das nachdrückliche Reklamieren der Alleinwirksamkeit Gottes, der nicht nur in der Schrift allein das Sagen hat, sondern auch allein das rechte Hören der Schrift ermöglicht, am Ende nur dazu dient, sich in seinem eigenen (menschlichen) Verstehen der Schrift unangreifbar zu machen, indem man es ändern gegenüber nicht kritisch rechenschaftsfähig macht, sondern es unter Berufung auf Gottes Autorität im Horizont seines letzten Gerichts jeder Nachfrage entzieht“ (LuThK 20, 1996, 147).

Dem kann freilich getrost entgegengehalten werden, daß es gerade die dem hermeneutischen Paradigma zugrundeliegende Zweiteilung der Phänomene in „Geistiges“ und „Materielles“ ist, die eine „ganz elementare binäre Logik“⁹⁰ offenbart. Auf die Schrift übertragen heißt das: Erst wo die unlösliche Einheit und Zusammengehörigkeit von Kanon und Sakrament, Buchstabe und Geist, christologischer Kompetenz und pneumatologischer Performanz aufgehoben wird, kommt es zu einem Schwarz-weiß-Denken in Gestalt der binären Alternative von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, Magie und Aktualismus, objektivem Offenbarungspositivismus und subjektiver Aneignung, totem Text und lebendigem Geist⁹¹. So „befreit“ man sich letztlich von der Wirklichkeit, wie sie von Gott her durch sein Wort definitiv und heilschaffend erschlossen ist. Denn erst wo man die Schrift nicht mehr als das Organ der endzeitlichen Herrschaft und Wirksamkeit des auferstandenen Christus versteht, kommt es zur Scheinalternative von Autonomie und Heteronomie. Diese Scheinalternative liegt auch zugrunde, wenn man im reformatorischen Schriftprinzip nichts als eine hermeneutische Gegenthese zum römischen Lehramt sehen kann. Damit läßt man sich letztlich auf den römisch-katholischen Denkweg ein, wonach Autorität und Dogma⁹² in erster Linie auf gehorsame Zustimmung im menschlichen Bewußtsein abzielen⁹³, um dann nachträglich das Bewußtsein von dieser Normierung zu „befreien“. Damit aber wird die Effektivität der Schrift gerade ausgeblendet, die auf den rettenden Glauben zielt, den sie selber schafft und inhaltlich prägt⁹⁴.

Was nun wiederum den Vorwurf des Dogmatismus betrifft, so hat Reinhard Slenczka im Anschluß an wissenschaftstheoretische Erwägungen Pascals auf folgendes hingewiesen: „Dogmatik ist im herkömmlichen Verständnis immer ein Verfahren mit Vernunftschlüssen; das Historische aber betrifft die Bindung an Vorgegebenes, das erzählt und überliefert wird. In diesem Sinne wäre die Theologie in der Bindung an die Schrift in der Tat als eine historische Wissenschaft aufzufassen, während unabhängig davon alle Erfahrungswissenschaften unter der Bestimmung des menschlichen Bewußtseins der Dogmatik zuzuord-

90 Gumbrecht, *Diesseits*, 42.

91 Vgl. Wenz, *Wort Gottes*, 240.

92 Vgl. zum römischen Dogmenverständnis die wichtigen Ausführungen bei *Beyschlag*, *Grundriß I*, 17-25.

93 Vgl. dazu die Kritik von Michael Roth in seiner Rezension von Lausters Buch „Prinzip und Methode“ in: *ThLZ* 130, 2005, 428: „Nun ist aber doch zu bedenken, daß die Neuformulierung des Schriftprinzips nicht bloß durch die historische Kritik herausgefordert wurde, sondern durch die viel grundsätzlichere Frage, ob es überhaupt angemessen sei, daß im Protestantismus an Stelle der Autorität des kirchlichen Lehramtes die Autorität der Schrift steht, der es prinzipiell und methodisch Rechnung zu tragen gilt“.

94 Vgl. Wenz, *Wort Gottes*, 199: „Das reformatorische Schriftprinzip wird nicht in seiner gewißmachenden und grundlegenden Funktion gewürdigt, sondern als hermeneutische Gegenthese zum römisch-katholischen Traditionsprinzip ... angesehen“.

nen wären.⁴⁹⁵ So kann man ja auch einmal überlegen, ob nicht der bewußtseinstheologische Anspruch, selber Wahrheit zu setzen oder relevantere Texte als die Texte der Schrift konstruieren zu können, seinerseits eine dogmatistische Usurpation darstellt. Durch die maßlose Kritik an Aussagen der Reformation und der lutherischen Orthodoxie wiederum, die keineswegs erst die detaillierte Verbalinspirationslehre, sondern bereits Luthers Anschauung von der Schriftklarheit und Selbstausslegung der Schriften betreffen, weicht man der Wahrnehmung historischer Kontinuitäten aus. Denn eine unbefangene Zurechnung der Konflikte Luthers mit Erasmus⁹⁶ und mit den Schwärmern oder der orthodoxen Lutheraner mit der Hermeneutik Rahtmanns und anderer zeigt, daß die Berufung vieler protestantischer Hermeneuten auf das reformatorische Erbe nur durch das Streben nach einer historischen Plausibilisierung verständlich ist. In der Sache aber stehen sich im Spannungsfeld von Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik nicht zwei Entwicklungsstadien einander gegenüber, sondern zwei Alternativen, die sich durch die Zeiten hindurch in unterschiedlichen Variationen durchhalten. Denn im Grunde handelt es sich beim hermeneutischen Paradigma um ein machtvolles Wiederaufleben des Spiritualismus, gegen den sich nicht nur die Orthodoxen, sondern schon Luther mit aller Macht zur Wehr setzte, u.a. weil er erkannt hatte, daß solcher Spiritualismus immer mit einem Synergismus in der Heilsfrage einhergeht⁹⁷. Würde man in der Beurteilung insbesondere der Orthodoxie nicht nur Stereotypen wiederholen, sondern wirklich an den Quellen arbeiten, so würde das auch nicht fortwährend übersehen werden⁹⁸.

Auch was das Kriterium wissenschaftlicher Anschlußfähigkeit betrifft, kann man fragen, ob es nicht die Vertreter des hermeneutischen Paradigmas sind, die eine binäre Logik verwenden. Volker Jung hat in einer Untersuchung

95 *Slenczka*, Entscheidung, 90. Eine theologische Ethik wiederum, die diese Sachverhalte ernst nimmt, ist daher „Wächterin nicht über irgendeine ‚Konformität‘ mit ‚evangelischen Normen‘ – eine Anschauung, die mit dem Antinomismus der Vorstellung, das Vorfindliche sei schon als solches gerechtfertigt, sehr wohl verträglich ist –, sondern über das evangelische πλήρωμα von Handlungen, über ihre geistgewirkte Realitätshaltigkeit im Unterschied zu allen Instanzen der Absenz und Geistes-Leere, die als solche unmittelbar gerichtete sind“ (Hoffmann, METALLAGH, 181f).

96 Nach *Wirsching* hat Luther seine Auffassung von der Schriftklarheit in „De servo arbitrio“ „entfaltet, und es besteht kein Grund, die dort vorgetragenen Einsichten als überspitzte Kampflehre oder bloß zeitgebunden abzuwerten“ (Sola, 37).

97 Vgl. *Wenz*, Justification.

98 Vgl. neben dem kurzen Hinweis bei *Wirsching*, Was ist, 126 insbesondere die Arbeiten von Bengt *Hägglund* und Volker *Jung*, Das Ganze, 94-100 mit dem Fazit (100): „Halverscheid urteilt richtig, wenn er Rahtmann als ‚Vorposten einer neuen Zeit‘ einschätzt und dessen Denken in den Zusammenhang ‚der erwachenden neuzeitlichen Subjektivität‘ stellt. Gegenüber Rahtmann wurde von den lutherischen Theologen festgehalten – und das ist nun für die Hermeneutik von außerordentlicher Relevanz –, daß es ausschließlich die Schrift selbst ist, die Erkenntnis wirkt und so ‚Subjekt‘ der Auslegung ist. Schriftauslegung darf deshalb niemals Verfügung über den Text sein, der Ausleger hat vielmehr die Schrift über sich verfügen und an sich wirken zu lassen“.

der Hermeneutik Abraham Calovs herausgearbeitet, daß dessen Auseinandersetzung mit Rathmann nicht nur unaufgebbare rechtfertigungstheologische Aspekte hat, sondern auch hermeneutische, insofern er eine „erkenntnistheoretische Position“ abwehrt, „die Erkenntnis im Grunde nur aktiv denken kann“⁹⁹. Edmund Schlink und Oswald Bayer wiederum haben im Anschluß an Hamann darauf aufmerksam gemacht, daß entgegen der weithin als normativ geltenden Einordnung der Schrifthermeneutik in die allgemeine Hermeneutik auch der Versuch unternommen werden kann, von dem aus der Schrift geschöpften performativen Sprachverständnis her Schlußfolgerungen auch für den allgemeinen Umgang mit Literatur zu ziehen¹⁰⁰.

In diesem Zusammenhang sei abschließend auf das Buch von Hans Ulrich Gumbrecht mit dem Titel: „Diesseits der Hermeneutik“ hingewiesen. Der Romanist Gumbrecht führt darin im intensiven Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie eine „Kritik des geisteswissenschaftlichen Universalitätsanspruchs der Hermeneutik“ durch¹⁰¹. Gumbrecht ist es, der darauf hinweist, daß der Dominanz des hermeneutischen Paradigmas eine „binäre Logik“ in Form der Zweiteilung der Phänomene in „Geistiges“ und „Materielles“ zugrundeliegt. Die Loslösung des Geistigen vom Materiellen hat ihm zufolge dazu geführt, daß in der neuzeitlichen Hermeneutik alles Interesse dem Paradigma des „Ausdrucks“ und der „Interpretation“ gilt. Gumbrecht fordert nun, diese Einseitigkeit zu beenden und durch die Wiedergewinnung des Paradigmas der „Präsenz“ zu ergänzen. Als Beispiel für den verhängnisvollen Paradigmenwechsel von der Präsenz hin zur deutenden Interpretation nennt Gumbrecht den Wandel im Abendmahlsverständnis zwischen Mittelalter und dem durch Calvin geprägten Protestantismus¹⁰².

Nach Gumbrecht ist es an der Zeit, „dem Zeitalter des Zeichens ein Ende zu setzen“; das heißt nicht, „daß wir Sinn, Bezeichnung und Interpretation preisgäben“, wohl aber, „daß man zusätzlich zum Interpretieren noch etwas anderes tut“, nämlich Begriffe entwickelt, die uns die Möglichkeit geben, „zur Welt in ein Verhältnis zu treten, das komplexer ist als die Interpretation allein, komplexer als die bloße weltbezogene Sinnzuschreibung“. Damit muß man sich freilich gegen Tabus richten, „die von der Inthronisierung der Interpretation als des alleinigen Kernverfahrens der Geisteswissenschaften herrühren.“ Die „Dominanz der Hermeneutik seit dem frühen zwanzigsten Jahrhundert“ läßt dies „auf den ersten Blick buchstäblich unmöglich“ erscheinen¹⁰³. Nötig

99 Volker Jung, *Das Ganze*, 99.

100 Schlink, *Christus*, 71f; Bayer, *Autorität*, 25f; nach Hamann kommen die Methoden auf der Seite des dienenden Gesetzes zu stehen, die freilich die Freiheit der Texte, ihre eigene Wahrheit kundzutun, gerade nicht einschränken dürfen (ebd.). Vgl. dazu auch Wirsching, *Was ist*, 121f mit Anm. 209.

101 Gumbrecht, *Diesseits*, 35.

102 Vgl. Gumbrecht, *Diesseits*, 46f.

103 Gumbrecht, *Diesseits*, 71.

sind nach Gumbrecht Begriffe, „die von potentiellen theoretischen Gegnern polemisch als ‚substantialistisch‘ charakterisiert werden können, d.h. Begriffe wie der Substanzbegriff selbst, wie ‚Präsenz‘ und vielleicht sogar ‚Realität‘ und ‚Sein‘.“ Dies erfordert Mut, denn „wir alle wissen nur zu gut, daß die Geisteswissenschaften, auch wenn sie auf Autopilot geschaltet sind, alles vorbringen können, was nötig ist, um den Vorwurf des ‚Substantialismus‘ zu widerlegen.“¹⁰⁴ Gumbrecht möchte daher die „Substantialität des Seins gegen den Universalitätsanspruch der unendlichen Interpretation“ kehren.¹⁰⁵ Hilfreich ist nach Gumbrecht der aristotelische Zeichenbegriff, wonach „ein Zeichen eine Verknüpfung einer (Raum verlangenden) Substanz mit einer Form ist (die es der Substanz ermöglicht, wahrgenommen zu werden)“; hier fallen Geistiges und Materielles gerade nicht auseinander, so daß dieser „Zeichenbegriff keine Seite“ hat, die verschwinden wird, sobald der Sinn gegeben ist¹⁰⁶. Dies ist einer von vielen Aspekten, in denen sich die „Präsenzkultur“ von einer reinen „Sinnkultur“ unterscheidet¹⁰⁷.

Lohnenswert sind die Betrachtungen Gumbrechts für lutherische Theologen schon deshalb, weil er wiederholt das Abendmahl als Beispiel für die Unterscheidung von Präsenz- und Sinnparadigma heranzieht. So ergeben sich weitreichende Übereinstimmungen etwa mit den Ausführungen Oswald Bayers zu Luthers sakramentaler Hermeneutik, aber auch mit der Rezeption der aristotelischen Erkenntnistheorie in der lutherischen Orthodoxie. Nach Bayer ist bei Luther die Schrifthermeneutik von der Inkarnation und von der Realpräsenz Christi geprägt. Bayer ist es auch, der im Gefolge Hamanns auf die neuzeitkritische Relevanz einer solchen Hermeneutik immer wieder hinweist. Das betrifft insbesondere den der sakramentalen Präsenzhermeneutik entsprechenden erkenntnistheoretischen Grundsatz „Est, ergo cogito“. Dieser steht der neuzeitlichen, Descarteschen Erkenntnistheorie mit dem Grundsatz „Cogito, ergo sum“ diametral entgegen¹⁰⁸. Hägglund wiederum zeigt, wie die von Gumbrecht empfohlene aristotelische Erkenntnistheorie auch die Brücke von der Präsenzzur Sinndimension auf eine Weise schlägt, die dem biblischen Befund durchaus gerecht wird. Biblisch gesehen nämlich geht unser im sinnlichen Wort der Schrift raum-zeitlich verifizierbares Erkenntwerden durch den in diesem Wort

104 Gumbrecht, *Diesseits*, 72.

105 Gumbrecht, *Diesseits*, 75. Gumbrecht zitiert ebd., 76 den Philosophen Jean-Luc Nancy: „Es kommt der Moment, da man nichts mehr empfinden kann außer Zorn, einen gewaltigen Zorn über so viele Diskurse, so viele Texte, denen an nichts anderem liegt, als ein bißchen mehr Sinn zu schaffen und diffizile Leistungen der Sinnbestimmung nochmals zu erbringen oder zu vervollkommen“.

106 Gumbrecht, *Diesseits*, 102.

107 Vgl. Gumbrecht, *Diesseits*, 101: „In einer Präsenzkultur haben die Dinge der Welt nicht nur materielles Sein, sondern auch einen inhärenten Sinn (nicht bloß einen durch Interpretation vermittelten Sinn)“.

108 Vgl. Gumbrecht, *Diesseits*, 34; 50f; Bayer, *Autorität*, 85-89; Bayer, *Leibliches Wort*, 176-204.

realpräsenten und wirksamen Gott unserem Erkennen voraus¹⁰⁹, ja, setzt es dieses Erkennen überhaupt erst frei und schützt es vor den Irrwegen des menschlichen Bewußtseins.

Daß Gott sich an das geschichtlich-creatürliche Mittel der Heiligen Schrift bindet, versetzt den Menschen daher weder in die eigentümliche Spannung zwischen heteronomer Autoritätshörigkeit und autonomer Verfügungsgewalt bzw. die creatürlichen Mittel und Instanzen in die Dialektik von autoritärer Tyrannei und völliger Verfügbarkeit. Vielmehr ist durch die Exklusivität dieser Selbstbindung Gottes an den Kanon der Schriften und die heiligen Sakramente die Eindeutigkeit und Zuverlässigkeit des göttlichen Willens und die Gewißheit seines Heilshandelns so gegeben, daß dieses jedem Menschen in dieser Welt erfahrbar ist, insofern gehört, gesehen, geschmeckt und gefühlt werden kann, was Gott in Christus tut und will. Der Verfügbarkeit des Heils ist gerade dadurch gewehrt, daß Gott selbst es ist, der sich Mittel und Wege wählt und sich an diese bindet, der die Frage des ‚Woher‘ und ‚Wie‘ des Heils also gerade der Machbarkeit, der Verfügbarkeit und schöpferischen Phantasie des Menschen entzieht!¹¹⁰ Der Vorwurf der Traditions- oder Erfahrungsfeindlichkeit oder der Ausblendung traditionsgeschichtlicher und intertextueller Zusammenhänge braucht dabei nicht zu schrecken. Denn es ist die Schrift selber, die unablässig Erfahrungen stiftet, Traditionen begründet und bewahrt und auch zu immer neuen Textproduktionen führt und ermächtigt. Ihre Verifikation, ihren Wahrheitsanspruch aber gewinnen diese Erfahrungen, Traditionen und Texte nicht aus sich heraus, sondern allein aus der sie kritisch und schöpferisch wirkenden Schrift in ihrer christologischen Kompetenz und ihrer pneumatologischen Performanz.

Literaturliste (mit Ausnahme der zitierten Rezensionen)

- Bayer, Oswald: *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Tübingen 1991
 Bayer, Oswald: *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992
 Becker Eve-Marie (Hg.): *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie*, Tübingen und Basel 2003
 Beyschlag, Karlmann: *Grundriß der Dogmengeschichte. Band I: Gott und Welt*, Darmstadt, 2. Auflage 1988
 Brunner, Peter: *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. Band 1*, Fürth, 3. Auflage 1990
 Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, edition suhrkamp 2364, Frankfurt am Main 2004
 Hägglund, Bengt: *Chemnitz – Gerhard – Arndt – Rudbeckius. Aufsätze zum Studium der altlutherischen Theologie (Texte und Studien zum Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts. Band 1*, hg. von Johann Anselm Steiger), Waltrop 2003

¹⁰⁹ Vgl. Hägglund, 10: „Im Erkenntnisakt ist also das, was wir Objekt des Erkennens nennen, eigentlich das Subjekt ... Beim Erkennen sind wir also von dem zu Erkennenden abhängig.“; ferner Bayer, *Autorität*, 51; Slenczka, *Entscheidung*, 264.

¹¹⁰ Vgl. Wenz, *Wort Gottes*, 301.

- Hengel, Martin: Eine junge theologische Disziplin in der Krise, in: Becker Eve-Marie (Hg.): Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie, Tübingen und Basel 2003, S. 18-29
- Hoffmann, Thomas Sören: METALLAGH. Gleichgeschlechtliche Ersatzhandlungen und Eheimitate als theologisch-ethisches Sprach- und Sachproblem, in: KuD 41, 1995, S. 176-195
- Jung, Volker: Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov, Stuttgart 1999
- Lauster, Jörg: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HUTH 46), Tübingen 2004
- Nygren, Anders: Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie, Göttingen 1979
- Pannenberg, Wolfhart; Schneider, Theodor (Hg.): Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen 7), Göttingen 1992; Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen 9), Göttingen 1995; Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen 10), Göttingen 1998
- Sasse, Hermann: Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift (Hg.: Friedrich Wilhelm Hopf), Erlangen 1981
- Schlink, Edmund: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961
- Schwarzwaller, Klaus: Die Wissenschaft von der Torheit. Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft, Stuttgart/Berlin 1976
- Slenczka, Reinhard: Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung, in: Friedrich Mildenerberger, Joachim Track (Hg.): Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge, Wilfried Joest zum 65. Geburtstag, Göttingen 1979, S. 130-146
- Slenczka, Reinhard: Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen Kriterien Grenzen, Göttingen 1991
- Slenczka, Reinhard: Schrift – Tradition – Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch, in: Theodor Schober (Hg.): Grenzüberschreitende Diakonie. Paul Philippi zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1984, S. 40-52
- Stolle, Volker: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (ABG 10), Leipzig 2002
- Wenz, Armin: Das Wort Gottes Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche (FSÖTh 75), Göttingen 1996
- Wenz, Armin: Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie Band 37), Frankfurt am Main 2004
- Wenz, Armin: Justification and Holy Scripture – Sola fide et sola Scriptura, Logia. A Journal of Lutheran Theology XIV, Number 2, 2005, p. 5-16
- Wenz, Armin: Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie nach Johannes Wirsching, in: Lutherische Beiträge 9, 2004, S. 172-189.
- Wirsching, Johannes: Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie, Göttingen 1990
- Wirsching, Johannes: Sola Scriptura Martin Luthers Schriftprinzip in seiner ekklesiologisch-ökumenischen Bedeutung, in: Ders.: Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Band 3, Frankfurt am Main 1999, S. 30-67
- Wirsching, Johannes: Wahrheit und Gemeinschaft. Zur Frage der Häresie, in: Ders.: Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Band 1, Frankfurt am Main 1988, S. 107-136
- Wirsching, Johannes: Was ist schriftgemäß? Studien zur Theologie des äußeren Bibelwortes, Gütersloh 1971