

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 56 (2009)

Heft: 2

Artikel: Postmoderne Bibelinterpretation? : Interpretation der Bibel in der Postmoderne

Autor: Luz, Ulrich

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760784>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Postmoderne Bibelinterpretation?

Interpretation der Bibel in der Postmoderne¹

I. EINLEITUNG

„Unglücklicherweise ist ‚postmodern‘ heute ein Passepartoutbegriff, mit dem man fast alles machen kann“. So hat es Umberto Eco einmal bissig formuliert². Und ein anderer Analytiker, der englische Literaturwissenschaftler und Kulturtheoretiker Terry Eagleton, stellt fest, die Etikette „postmodern“ decke alles ab „from punk rock to the death of metanarratives“.³ Ich muss also definieren, was ich unter „postmodern“ verstehe, um nicht der Beliebtheit des „anything goes“ zu verfallen.

Den Begriff „postmodern“ gebrauche ich in zwei verschiedenen, allerdings verwandten Weisen:

Die erste ist die Weise, wie Jean François Lyotard in seinem frühen programmatischen Essay *La condition postmoderne*⁴ den Begriff gebraucht hat: Für ihn war „postmodern“ die Bezeichnung einer Epoche der europäischen Kulturgeschichte. Sie begann gegen das Ende der fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts, etwa gleichzeitig mit dem Ende des Wiederaufbaus Europas nach dem zweiten Weltkrieg.⁵ Die „Postmoderne“ ist charakterisiert durch das Ende der allgemein akzeptierten grossen, kollektive Entscheidungen legitimierenden „Meta-Erzählungen“, welche Europa bis dahin sukzessive oder manchmal auch gleichzeitig bestimmt hatten. Nach dem Zusammenbruch der christlichen „Meta-Erzählung“, die auf der Kirche und der Bibel basierte, waren es die „Meta-Erzählung“ der Aufklärung und des Marxismus, in denen es je auf ihre Weise um Emanzipation und Befreiung der Menschheit ging, dann die idealistische „Meta-Erzählung“ von der Selbstentfaltung des Geistes in der Geschichte und andere. Lyotard interpretierte deren Ende in einem positiven Sinn als Befreiung von der Herrschaft tendenziell totalitärer Ideologien. „Postmodern“

¹ Mit diesem Aufsatz, den ich am 23. April 2008 an der Universität Fribourg vorgetragen habe, möchte ich der katholisch-theologischen Fakultät Fribourg für die Verleihung des Dr. h.c. danken. In der Gemeinschaft des Lernens und Lehrens, des Diskutierens und Hörens und in der Gemeinschaft des Feierns in Fribourg habe ich ein Stück Einheit der Kirche erfahren dürfen.

² ECO, Umberto: *Postmodernismus, Ironie und Vergnügen*, in: WELSCH, Wolfgang (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Berlin: Akademie Verlag 1994, 75.

³ EAGLETON, Terry: *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwells 1996, 21.

⁴ LYOTARD, Jean F. : *La condition postmoderne*. Paris: Editions de Minuit, 1979.

⁵ Ebd. 11–17.

im Sinn des frühen Lyotard ist also eine Epochenbezeichnung der europäischen Kulturgeschichte. Sie ist die Bezeichnung einer „condition“, einer „Situation“. Die „postmoderne Situation“ ist gekennzeichnet durch Pluralismus, Diversität, Kollaps von allgemeinverbindlichen Paradigmen und Abwesenheit eines allgemeinverbindlichen Konsenses.⁶ In diesem Sinn, als Epochenbezeichnung, habe ich den Begriff im Untertitel meines Vortrags, „Interpretation der Bibel in der Postmoderne“, gebraucht.

Meine zweite Weise, den Begriff „postmodern“ zu brauchen, ist eine systematische. Ich folge hier der Definition, die Terry Eagleton in seinem Essay *After Theory* gibt:

„By ‚postmodern‘, I mean, roughly speaking, the contemporary movement of thought which rejects totalities, universal values, grand historical narratives, solid foundations to human existence and the possibility of objective knowledge. Postmodernism is sceptical of truth, unity and progress, opposes what it sees as elitism in culture, tends towards cultural relativism, and celebrates pluralism, discontinuity and heterogeneity“.⁷

In dieser Weise verstanden wurde der Begriff auch mit Bibelinterpretationen verbunden, vor allem in Nordamerika; und in dieser Weise verstehe ich ihn im Haupttitel meines Vortrages „Postmoderne Bibelinterpretation“ – allerdings mit einem Fragezeichen versehen. Nordamerikanische Bibelwissenschaft hat eine Neigung, trendig zu sein und neue Zugangsweisen zur Bibel mit programmatischen „labels“ zu verbinden. Seit den späten achtziger Jahren erschien eine Reihe von Büchern, welche „postmoderne“ Bibelinterpretationen propagierten.⁸ Es ist nicht leicht zu sagen, was sie darunter verstanden. Einige ihrer Vertreter propagierten radikale Leser-Theorien,⁹ andere von Jacques Derrida inspirierte Wege der Dekonstruktion,¹⁰ wieder andere post-koloniale Zugänge zur Bibel¹¹ und

⁶ In diesem Sinn spricht COLLINS, John J.: *The Bible after Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age*. Minneapolis: Eerdmans 2005, 131 von einer „postmodern situation“.

⁷ EAGLETON, Terry: *After Theory*. New York: Basic Books 2003, 13 note 1.

⁸ Z.B. ADAM, Andrew K.M.: *What is Postmodern Biblical Criticism?* (= Guides to Biblical Scholarship). Minneapolis: Fortress Press 1995; DERS. (Hg.): *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis: Chalice Press 2000; DERS. (Hg.): *Postmodern Interpretations of the Bible. A Reader*. St. Louis: Chalice Press 2001; AICHELE, George / CASTELLI, Elizabeth A. (Hgg.): *The Postmodern Bible*. New Haven: University Press 1995; MOORE, Stephen D.: *Poststructuralism and the New Testament*. Minneapolis: Fortress 1990; CAPUTO, John: *What would Jesus Deconstruct?* Grand Rapids: Baker 2007; vgl. auch LÄMMERMANN, Godwin u.a. (Hgg.): *Bibeldidaktik in der Postmoderne (Festschrift K. Wegenast)*. Stuttgart: Kohlhammer 1999.

⁹ MCKNIGHT, Edgar V.: *Post-modern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism*. Nashville: Abingdon Press 1988.

¹⁰ Z.B. KELLER, Catherine: *Eyeing the Apocalypse*, in: ADAM: *Reader*, 253–277. Mehr von Derrida inspirierte Bibelinterpretationen in: SHERWOOD, Yvonne / HART, Kevin (Hgg.): *Derrida and Religion. Other Testaments*, New York: Routledge 2005, 159–260.

¹¹ SUGIRTHARAJAH, R.S.: *Son(s) Behaving Badly. The Prodigal in Foreign Hands*. in: ADAM: *Reader*, 195–206 will „postcolonial interpretation“ nicht einfach unter „postmodernen“ Lesungen der Bibel subsumiert wissen. Nur ein politischer „postmodernism of re-

einige schlicht überraschende und unerwartete Verbindungen der biblischen Texte mit neuen Kontexten oder neuen Intertexten.¹² Im Ganzen ist es nicht Jean François Lyotard, sondern eher Jacques Derrida, der „postmoderne“ Bibelinterpreten inspiriert hat. Ihr Anliegen war weniger ihr Unglaube gegenüber den dominierenden, die europäische Gesellschaft legitimierenden grossen „Meta-Erzählungen“, sondern in einem viel engeren Sinn ihr Wunsch, herrschende Paradigmen der Bibelwissenschaft in Frage zu stellen, z.B. die historisch kritische Forschung.¹³ „Postmoderne“ Bibelinterpreten fordern die Vorherrschaft der etablierten westlichen Gelehrten in der Bibelwissenschaft heraus, und dies in einer lockeren, vielfältigen und manchmal spielerischen Weise, ohne selbst ein einheitliches und gemeinsames methodisches, hermeneutisches oder politisches Programm zu haben. Nach Andrew K.M. Adam ist „postmoderne Bibelkritik“ „antifoundational, antitotalizing, and demystifying“.¹⁴ Unter allen Umständen erlaubt und fordert solche Bibelkritik eine unbegrenzte Vielfalt von Bedeutungen eines Textes. Für mich bleibt sehr unklar, *was* solche postmoderne Bibelkritik eigentlich „entfundamentalisieren“, „enttotalisieren“ und „entmystifizieren“ möchte, und aus was für Gründen. Aber vielleicht bin ich immer noch „prä-postmodern“, wenn ich nach einem einheitlichen Denominator eines Begriffs frage.

In den folgenden Abschnitten meines Aufsatzes möchte ich vier „Entwicklungslinien“ skizzieren, welche zu dem führten, was ich heute als „postmoderne Bibelinterpretationen“ wahrnehme. Es sind dies:

1. die Auflösung¹⁵ des Autors,
2. die Auflösung des Lesers,
3. die Auflösung des Texts und
4. die Auflösung des letzten Referenten, Gott.

volt“, der sich gegen „classism, racism and sexism“ wende, ist für ihn akzeptabel, aber nicht andere Formen postmoderner Interpretation. Sie nennt er „postmodernism of complicity“ (195). Eine hermeneutisch interessante Begrenzung postmoderner Beliebigkeit durch normative Werte!

¹² Z.B. CROSSAN, John D.: *The Power of the Dog*. in: ADAM: *Reader*, 187–193; FOWL, S.: *Conceptions of Martyrdom in Philippians and Endo's Silence*, in: ADAM: *Reader*, 243–252

¹³ Im Buch von CASTELLI: *Postmodern Bible*, ist fast alles ausser historische Kritik „postmodern“, nämlich reader-response criticism, strukturalische und narratologische Analyse, poststructuralist criticism, rhetorical criticism, psychoanalytische Exegese, feministische und „womanistische“ Kritik, ideologische Kritik. COLLINS: *Bible after Babel* 53–130 schliesst in seine Analyse auch befreiungstheologische, postkoloniale und feministische Ansätze ein.

¹⁴ ADAM: *What is postmodern*, 5.

¹⁵ „Auflösung“ meint mehr als „Relativierung“ oder „Pluralisierung“ oder „Depotenzierung“ (in dem Sinn, dass der Autor, der Leser, der Text selbst, oder der Referent, aus seiner die Auslegung eines Textes beherrschenden Stellung entthront wird). Gegen all dies würde ich mich nicht wehren. Ich fürchte vielmehr, dass die vier skizzierten Entwicklungslinien in letzter Konsequenz gerade zur *Auflösung* von Autor, Leser, Text und Referent führen können, was jede Textlektüre m.E. sinnlos macht. Ich schreie „Halt“, um dies zu verhindern und eine produktive „Relativierung“ von Autor, Leser, Text und Referenten zu ermöglichen und damit auch eine „Pluralisierung“ der Lektüren, welche in einen Dialog führt.

Alle vier Entwicklungslinien werden sehr skizzenhaft sein. Alle vier haben zwei Punkte gemeinsam:

Erstens möchte ich zeigen, dass diese vier „Auflösungen“ eine sehr lange Vorgeschichte haben, nicht nur in der Zeit der aufgeklärten Moderne, sondern bereits in den vormodernen Zeiten der Herrschaft der christlichen „Meta-Erzählungen“. Meine These ist, dass Lektüre der Bibel gegenüber den grossen „Meta-Erzählungen“ immer schon dekonstruktiv und subversiv wirkte, sogar wenn die Bibel zu ihrer Legitimierung gebraucht wurde.

Zweitens haben alle meine vier „Auflösungen“ gemeinsam, dass ich an ihrem Ende schreien werde: „Halt! Aufhören! So kann es nicht weitergehen!“ Es gibt einen Punkt, wo die Auflösung für ihre Vertreter selbst destruktiv wird und wo sie Grundlagen zerstört, welche für das Leben unserer Gesellschaften wesentlich sind. Natürlich ist mir klar, dass meine Forderungen, aufzuhören, Bestandteile meiner eigenen „kleinen Meta-Erzählung“ sind, denn ohne „Meta-Erzählungen“ hätte ich keine andere Wahl als die des „anything goes“. Und dies wird mich zurückführen zu Jean François Lyotards Sicht des postmodernen Europa – dies im sechsten und letzten Abschnitt meines Aufsatzes.

Bevor ich mit meinen Überlegungen beginne, sind einige Zwischenbemerkungen fällig, mit denen ich mein Anliegen interpretieren möchte.

1. „Halt! Aufhören!“ klingt sehr apodiktisch. Ich bin kein Feind der Postmoderne, sondern betrachte sie als mindestens in Europa unausweichlichen Schritt in bzw. aus der Moderne. Zur Postmoderne gehört die Erkenntnis, dass jeder Versuch, sie zu bewerten, vom urteilenden Subjekt und seinen Erfahrungen mitgeprägt ist. Ein Mensch, welcher dem Herrschaftsbereich der marxistischen bzw. „real-sozialistischen“ Meta-Erzählung und der damit verbundenen gesetzlichen Moral entronnen ist und in einer westlichen Gesellschaft individuelle Freiheit entdeckte, wie der polnische Soziologe und Philosoph Zygmunt Bauman,¹⁶ denkt von seinem Erfahrungshintergrund her notwendigerweise anders über die Postmoderne als ein Mensch, der, wie ich, immer in Westeuropa gelebt hat und von der Erfahrung geprägt ist, wie mit der zunehmenden Auflösung und Utilitarisierung von ethischen und religiösen Werten im Namen der individuellen Freiheit auch diese individuelle Freiheit selbst zunehmend banal und bedeutungslos wurde. Darum möchte ich mein „Halt“ nicht als apodiktische Feststellung, sondern als dringende Bitte um einen Dialog verstanden wissen.

2. „Halt! Aufhören!“ klingt pathetisch. Ich kann mein Pathos nicht verleugnen, sondern nur seinen Grund offenlegen. Es ist die Grundfrage eines protestantischen Theologen, die mich umtreibt, nämlich die Frage: Ist heute, in einer Zeit fast grenzenloser Pluralität und in einer Gesellschaft, die

¹⁶ BAUMAN, Zygmunt: *Ansichten der Postmoderne*. Hamburg: Argument 1995, bes. 189–220.

fast grenzenlose individuelle Freiheit gewährt und postuliert, eine auf die Bibel gegründete Kirche überhaupt noch möglich? Oder kann die Kirche nichts mehr anderes sein als ein „Haus der Beliebigkeiten“? Aber dann hätte sie sich – in einer offenen Gesellschaft wie der unseren – gänzlich überflüssig gemacht. Was ist die *besondere* Verkündigung der Kirche in unserer postmodernen Gesellschaft? Das ist das Problem eines protestantischen Exegeten, der betroffen beobachtet, wie sehr gerade die Lektüre der Bibel die scheinbar eindeutige Grundlage, auf der seine Kirche ruhte, aufgelöst hat.¹⁷ Die römisch-katholische Kirche ist gegenüber der Postmoderne resistenter.¹⁸ Darüber zu urteilen, ob das gut für sie ist, ist nicht meine Sache.

3. Ich werde in diesem Aufsatz des öfteren von *meiner kleinen Meta-Erzählung* sprechen. Natürlich ist diese Formulierung paradox, mehr noch: ein Oxymoron, denn eine „Meta-Erzählung“ ist ja nie „klein“, sondern *per definitionem* gross. Eine „Meta-Erzählung“ ist auch nie eine persönliche Metaerzählung eines Einzelnen, sondern immer eine kollektive, welche eine Epoche oder eine Kultur bestimmt. Ich formuliere aber bewusst so, um auf mein Anliegen aufmerksam zu machen. Zu den „kleinen Meta-Erzählungen“, von denen ich sprechen werde, gehören die biblischen Erzählungen, Gebete und theologischen Versuche, von Gott zu reden. Zu ihnen gehören ebenso meine eigenen theologischen Versuche, oder diejenigen anderer TheologInnen. Sie sind „Meta“-Erzählungen, denn sie reden von Gott, dem Herrn und Schöpfer der Welt und seinem Anspruch. Aber sie sind „klein“, denn es sind menschliche „Erzählungen“ und Versuche, nicht dominant, nicht mit menschlichen Leitungs- oder Herrschaftsansprüchen verbunden, immer *neben* und nie *über* anderen „Erzählungen“ stehend, immer nur Fragmente und nie umfassende Systeme. „Erzählung“, dieser von Lyotard geborgte Begriff, steht immer in Spannung zu „Meta-“: Eine „Erzählung“ will und kann nie einzige, allein wahre oder abschliessende Erzählung sein.

II. DIE AUFLÖSUNG DES AUTORS

Für die altprotestantische Orthodoxie war Gott der letzte, eigentliche Autor der Schrift. Diese Position vertritt die erste protestantische Hermeneutik der Bibel von Matthias Flacius Illyricus (1567)¹⁹. Die menschlichen Au-

¹⁷ Vgl. LUZ, Ulrich: *Was heisst „Sola Scriptura“ heute?*, in: EvTh 57 (1997) 28–35.

¹⁸ Vgl. das Interview zu *Dominus Jesus* mit Joseph Kardinal RATZINGER: *Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 22. Sept. 2000, 51f.

¹⁹ MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS: *Clavis Scripturae Sacrae*. Basel: 1567; DERS.: *De ratione cognoscendi sacras litteras*. Deutsch lateinische Parallelausgabe, übersetzt u. eingel. u. mit Anm. versehen von Lutz GELDSETZER (= Instrumenta philosophica. Series hermeneutica 3). Düsseldorf: Stern 1968, dort z.B. 11, Nr. 47–51 ; ebd. 31 sagt Flacius: „Spiritus S(anctus) est auctor simul & explicator Scripturae“.

toren der Bibel galten nur als „Diener und Helfer“ (*administrati et amanuenses*) Gottes, der, wie Johannes Cocceius über die Propheten sagte, sie „führte und lenkte“, sodass sie, „nicht aus eigenem Willen, sondern getrieben vom Heiligen Geist, so wie sie gesprochen, auch geschrieben haben“²⁰. In dieser Weise war „jede Schrift von Gott inspiriert“ (2 Tim 3,16). Dergestalt „vereinheitlicht“ funktionierte die Bibel als ganze als Basis der orthodoxen protestantischen „Meta-Erzählung“ im Zeitalter der Orthodoxie. Die Leser hatten sich selbst der Autorität Gottes, des letzten Autors der Schrift, zu unterwerfen. – Allein im Gebälk dieses grossartig-geschlossenen Konzeptes sass von Anfang an der Wurm. Es gab nicht nur *eine* Meta-Erzählung, sondern mehrere, nämlich unterschiedliche konfessionelle, und es gab nicht nur *eine* Lesung der Bibel, sondern mehrere, welche auf die verschiedenen Meta-Erzählungen ausgerichtet waren. Der hermeneutische „Bürgerkrieg um den absoluten Text“, wie Odo Marquard ihn nannte,²¹ hatte bereits begonnen. Die Differenzen zwischen den verschiedenen konfessionellen „Meta-Erzählungen“ der Konfessionskirchen waren unüberwindbar. Die Auflösung des *einen*, absoluten, göttlichen Autors der Schrift durch ihre menschlichen Interpreten war im Gang.

In der Zeit der Aufklärung ersetzten die menschlichen Autoren der Bibel Gott als ihren letzten Autor. Aber der menschliche Autor blieb in der europäischen Hermeneutik eine Art letzte Autorität für die Interpretation jedes Textes – Schleiermachers Hermeneutik ist ein Beispiel dafür.²² Das Prinzip der Autorität des Autors als entscheidender Instanz für die Interpretation von Texten blieb bis ins 20. Jahrhundert wirksam – nicht nur für die Interpretation der Bibel, sondern für die europäische Literaturwissenschaft überhaupt. Michel Foucault sieht hier – ich denke mit Recht – ein theologisches Erbe, das die ganze europäische Literaturwissenschaft bestimmte.²³ Aber schon früh begann aufgeklärte historische Bibelwissenschaft dieses Grundprinzip zu unterminieren. Die kritische Bibelwissenschaft „dekonstruierte“ die „Meta-Erzählung“ vom Autor als Garant einer richtigen Interpretation eines Textes – und dies in verschiedener Weise.

Die Bibelwissenschaftler des 18. und 19. Jahrhunderts entdeckten beispielsweise, dass bei der Mehrzahl der biblischen Texte der Autor nicht einmal bekannt ist – sie sind anonym und wurden oft erst später einem Autor zugeschrieben, der zu ihrem *genre* passte. Die individuellen Autoren von

²⁰ JOHANNES Cocceius: *Summa Theologica ex Scripturis repetita*. Amsteldami: 1665, IV 39f., zitiert nach: HEPPE, Heinrich / BIZER, Ernst: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins 1935, 18.

²¹ MARQUARD, Odo: *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, in: DERS.: *Abschied vom Prinzipiellen*. Nachdruck. Stuttgart: Reclam 1995, 117–146, dort 127.

²² Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E.: *Hermeneutik*. Hg. von Heinz KIMMERLE. Heidelberg: C. Winter 1959, 88, These 19: Verstehen heisst, „dass man sich auf der objectiven und der subjectiven Seite dem Urheber gleichstellt“.

²³ FOUCAULT, Michel: *Was ist ein Autor?*, in: DERS.: *Schriften zur Literatur*. Frankfurt: Fischer 1988, 20; (frz. Original: *Qu'est-ce qu'un auteur?*, in: *Dits et Ecrits I*, 1954–1969, Paris: Gallimard 1994, 789–812, dort 801).

mindestens drei unserer vier kanonischen Evangelien sind offenbar so unwichtig, dass sie im Text gar nicht erwähnt werden müssen. Die einzige wichtige Ausnahme, wo der biblische Autor allenfalls zum Garanten des Sinns werden könnte, sind die authentischen Briefe des Apostels Paulus. Aber gerade sie wurden zum Ausgangspunkt eines Prozesses von pseudonymer Epistolographie und von Brief-Zuschreibungen. Die Bibelwissenschaft, die dies erkannte, hat durch ihre historischen Hypothesen wesentliches dazu beigetragen, die Frage nach dem Autor zu unterlaufen und zu dekonstruieren.

Dies geschah noch auf andere Weise: Die Quellenkritik kam auf und ersetzte in manchen Fällen den *einen* menschlichen Autor eines biblischen Textes durch *viele* menschliche Autoren – Autoren *vor* dem Autor, nämlich die Autoren der Traditionen und Quellen und Autoren *nach* dem Autor, nämlich die Kopisten der Texte, die in vielen Fällen Autoren neuer Versionen waren. Eine Theologiestudentin oder ein Theologiestudent, die diachrone Exegese ernst nehmen möchte, gerät so in Schwierigkeiten: Welcher Autor wird nun zur Basis für ihre Predigt: Jesus, seine mündlichen Tradenten, die Logienquelle Q, Markus, Matthäus oder gar Thomas? „Unsinn!“, werden einige sagen – das alles sind ja nur hypothetische Konstruktionen! Damit stehen wir aber nur vor einem neuen Problem: Man entdeckte, dass alle Autoren, die wir als Garanten für den Sinn unserer Texte suchten, in Wirklichkeit nur unsere hypothetischen Konstruktionen und Autorbilder sind. Vor allem die leserorientierte Exegese des 20. Jahrhunderts („reader-response“) hat uns gelehrt, Autoren als Autorbilder und durch die Texte gespiegelte „implizite Autoren“ zu verstehen.

Ein nächster Schritt in der Dekonstruktion der modernen europäischen Gestalt des Autors²⁴ geschah durch die Einführung der Intertextualität in die literaturwissenschaftliche Diskussion. Für Roland Barthes ist jeder Text ein offener Text, « un tissu des citations, issue de mille foyers de la culture ».²⁵ Sobald er aber mit einem Autor verbunden wird, wird er „geschlossen“, „erklärt“ und bekommt durch den Autor eine definitive Bedeutung. Dies ist für Barthes wie „Theologie“, während umgekehrt gilt: « En refusant d'assigner au texte [...] un sens ultime, libère une activité [...] contre-théologique ». Letztlich bedeutet die Verweigerung eines geschlossenen Sinnes « refuser Dieu et ses hypostases, la raison, la science, la loi ».²⁶

²⁴ Dass die Gestalt des Autors eine europäische, kulturgeschichtlich bedingte neuzeitliche Konstruktion ist, hat Roland BARTHES schlüssig formuliert: *La mort de l'auteur*, in: DERS.: *Essais critiques IV. Le bruissement de la langue*. Paris: du Seuil 1964, 61 : « L'auteur est un personnage moderne, produit [...] par notre société dans la mesure où, au sortir du Moyen Age, avec l'empirisme anglais, le rationalisme français, et la foi personnelle de la Réforme, elle a découvert le prestige de l'individu ».

²⁵ BARTHES : *La mort*, 65. Ähnlich sieht das Jacques Derrida in seiner Analyse der Heideggerschen Philosophie: « Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique ». (DERRIDA, Jacques : *De la grammatologie*. Paris: Editions de minuit 1967, 25).

²⁶ BARTHES : *La mort*, 66.

Lassen Sie mich schreien: „Halt!“ Ich schreie nicht einfach, weil ich Theologe bin und deshalb „vor-postmodern“ und altmodisch. Vor vierzig Jahren hat der Literaturwissenschaftler Eric D. Hirsch in seinem Buch *Validity in Interpretation* vorgeschlagen, zwischen „meaning“ und „significance“ eines Textes zu unterscheiden. „Meaning“ besteht in dem, „what the author meant by his use of a particular sign sequence“; „significance, on the other hand, names a relationship between that meaning and a person“, nämlich zwischen Text und Leser.²⁷ Wenn ich diese Unterscheidung von Eric Hirsch aufnehme, ist mein Hauptziel nicht die Herstellung einer „gültigen“ Interpretation – dieses Ziel ist wahrscheinlich illusionär. Mein Ziel ist viel bescheidener: Ich bin an der *Alterität* eines Textes interessiert.²⁸ Jede Interpretation eines Textes ist ein Dialog mit der Stimme eines anderen Menschen und mehr als ein Monolog.²⁹ Wenn wir uns nicht ernsthaft um die Alterität eines Textes bemühen, werden wir in ihm nur unsere eigene Stimme hören. Und wenn wir nicht so gut wie möglich versuchen, den historischen, sozialen und kulturellen Kontext eines Textes zu rekonstruieren, zu dem er ursprünglich gehörte, so wird er unkontrolliert in unseren eigenen Kontext hineinsprechen, und das bedeutet: verzerrt und verbogen. Um der Alterität eines Textes willen und um des Dialogs mit Stimmen willen, die von unserer eigenen Stimme verschieden sind, sollten wir so ernsthaft wie möglich nach dem „impliziten Autor“ fragen, weil der „implizite Autor“, d.h. die Summe aller auktorialen Lenkungsstrategien eines Textes, der „Schutzpatron aller gemässigten Auslegungen“ ist.³⁰ Wir haben einen solchen Schutzpatron nötig, wenn wir an einem Dialog nicht nur mit dem Text interessiert sind, sondern auch mit anderen Menschen, welche die gleichen Texte interpretieren. Das Prinzip des Dialogs ist ein Eckstein meiner eigenen „kleinen Meta-Erzählung“, und um dieses Prinzips willen rief ich „Halt!“ Dieser Eckstein ist nicht direkt ein theologischer Eckstein, aber er hat sehr viel mit Theologie zu tun.

III. DIE AUFLÖSUNG DES LESERS

Der ideale Leser der Reformatoren war ein gläubiger und gehorsamer Leser: Die LeserInnen der Bibel werden und sollen erkennen, dass die Bibel von Gott kommt. „Weil die Kraft des Geistes uns erleuchtet, nicht aber auf-

²⁷ HIRSCH, Eric D.: *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale U.P. 1967, 8.

²⁸ Mein Anliegen ist also ein ähnliches wie das, das von COLLINS: *Bible after Babel*, 152–158 im Anschluss an Emmanuel Lévinas formuliert: das Entdecken des „Gesichtes des Anderen“ im Vorgang des Lesens und Interpretierens.

²⁹ Hier bestehen nach COLLINS: *Bible after Babel*, 152, auch Berührungspunkte zu Jacques Derrida, dessen erste Regel „respect for the other, that is, for his right to difference, in his relation to others, but also in his relation to himself“ sei (*Like the Sound of the Sea*, zitiert nach COLLINS a.a.O., 154). Ich habe allerdings gewisse Mühe, diesen Respekt in seinen Dekonstruktionen zu finden.

³⁰ MAYORDOMO-MARÍN, Moisés: *Den Anfang hören* (= FRLANT 18). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 87.

grund des eigenen Urteils oder desjenigen anderer Leute“, kommen die Leser der Bibel nach Calvin zur Gewissheit, dass in der Bibel „die unbezweifelbare Gewalt göttlicher Majestät waltet und wirkt – und diese Kraft zieht und entzündet uns zum Gehorsam“. ³¹ Alle menschlichen Überlegungen, welche die Majestät, Wahrheit und Zuverlässigkeit der Bibel stützen, sind sekundär. Es liegt hier ein klares und in sich stimmiges Verständnis des Lesers vor. – Aber wiederum enthält es meines Erachtens den Keim zu seiner Auflösung in sich. Er liegt in der Tatsache, dass nach den Reformatoren die Bibel von *allen* gelesen werden kann und muss. Die sich selbst imponierende Kraft der Bibel mit ihrer Klarheit und Durchsichtigkeit wurde von verschiedenen Leserinnen und Lesern verschieden gelesen. Durch die Reformation entstand nicht *der* Leser, sondern es entstanden viele und verschiedene Leserinnen und Leser. ³²

Im 18. Jahrhundert wurde die Rolle des Lesers wichtiger. Ich wähle als Beispiel die Rolle des Lesers in pietistischer Hermeneutik. Der Pietismus legte Gewicht auf persönliche Frömmigkeit und auf die Befreiung von Laien von der alles kontrollierenden Herrschaft der Theologen. Er führte zu einer vertieften Reflexion der Rolle des Bibellesers bzw. der Bibelleserin. Nach August Hermann Francke ist das Lesen eines biblischen Textes ein Akt der persönlichen Frömmigkeit, der Demut und des Gebets. Er schreibt: „Du must dich vor Gott erniedrigen als ein Kind und alles dein Bibel-Lesen in demüthiger Erkenntniß deiner Untüchtigkeit mit ganz ernstlichen und inniglichen Gebeth und Seufftzen zu GOTT anfangen [...] Möchtest du so einfältig und niedrig werden und bleiben als ein kleines unmündiges Kindlein“ ³³. Eine eigenartige Ambivalenz steckt in diesem Wunsch! Der Leser muss ganz demütig sich hingeben an den Text – wie ein Kind –, und dennoch ist seine Bibellektüre ein bewusster und reflektierter Akt eines erwachsenen Lesers. Er verschwindet gleichsam völlig gegenüber dem Text, und dennoch tritt er gerade so dem Text als aktives lesendes Subjekt gegenüber. Lektüre der Bibel setzt Bekehrung voraus und ist selbst ein Akt fortdauernder Bekehrung. Konsequenterweise wird die praktische Applikation des Textes auf das eigene Leben ³⁴ ein wichtiger Teil der Lektüre. Aber wiederum zeigt sich dieselbe Ambivalenz: Gerade in der Applikation des Textes auf das eigene Leben gewinnt der Leser bzw. die Leserin einen offenen Raum dem Text gegenüber, den sie oder er durch sein eigenes Leben subjektiv ausfüllen kann. Durch den Pietismus entstand bzw. wuchs persönliches und individuelles Lesen der Bibel.

³¹ CALVIN, Johannes: *Institutio* I 7,5.

³² Es ist entlarvend, dass Calvin bereits im übernächsten Kapitel seiner *Institutio* (I 9) zu einer grossen Polemik gegen die „Enthusiasten“ ansetzt, welche nach seiner Meinung die Bibel im Namen des Geistes verwerfen. Aber was waren diese sog. Enthusiasten, wenn nicht gläubige Leser der Bibel?

³³ FRANCKE, August Hermann: *Christus der Kern Heiliger Schrift* (1702), in: PESCHKE, E. (Hg.): *August Hermann Francke. Werke in Auswahl*. Berlin: EVA 1969, 235.

³⁴ Vgl. RAMBACH, Johann Jacob: *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*. Jena: 1743.

Ich mache einen Sprung und komme zur *leserbezogenen Auslegung* des 20. Jahrhunderts. Durch den Akt des Lesens geschieht nicht nur eine Wiederbelebung oder eine „performance“ des Textes, sondern er wird nach gewissen Theorien sogar neu geschaffen. Der in ihnen vorausgesetzte Leser ist ein idealer Leser. Er muss z.B. „informiert“³⁵ oder „kompetent“³⁶ sein. Aber auch hier entsteht eine eigenartige Ambivalenz, welche die Theorie unterminiert: Sie entsteht dadurch, dass die wirklichen Leser eines Textes den von der Theorie postulierten idealen Lesern in der Regel wenig oder gar nicht entsprechen. Es ist erstaunlich, wie sehr der „reader-response-criticism“ auf die von den Texten vorgeformte *ideale* Leserrolle fixiert war und wie wenig er sich für die *wirklichen* Leser von Texten interessiert hat³⁷. Wer sind der wirkliche Leser oder die wirkliche Leserin? Zum Beispiel ein Produkt der jeweiligen Interpretationsgemeinschaften, denen sie angehören und deren Prämissen, Vorurteile und „Brillen“ sie in der Regel selbstverständlich übernehmen. Oder psychologisch ein Bündel von Wünschen, Sehnsüchten, Vorurteilen und Widersprüchen. Soziologisch das Produkt ihrer Familie, ihrer Kultur, ihrer Klasse, ihrer sozialen Situation. Sie sind also ein Hohlraum, welcher ihre Bildung, ihre Biographie und ihr kulturelles Wissen widerhallen lässt. Andrew K.M. Adam schreibt: „Paradoxically, we are not even identical to ourselves. Our supposed identities are a composite of countless different identities.“³⁸ Leser sind – nach Jacques Derrida – nicht ein logos-zentriertes stabiles Ego, sondern ein „Limited inc.“, das endlose fremde Phrasen und Fragmente wiederholt und erklingen lässt.³⁹ Kurz: eine empirische Untersuchung der Identität des wirklichen Lesers scheint die ideale Identität des vom reader-response postulierten Lesers zu dekonstruieren.

Einmal mehr möchte ich schreien: „Halt!“ Wenn es keine Identität eines Lesers gibt, gibt es auch keine Möglichkeit von Verantwortung. Wenn es keine Möglichkeit von Verantwortung gibt, gibt es auch keine Möglichkeit einer gerechten Gesellschaft. Wenn Lektüre von Texten nicht in irgendeiner Weise in den Dienst von so etwas wie einer gerechten Gesellschaft im wietesten Sinn des Wortes gestellt werden kann, ist sie nur lustfördernd oder langweilig. Nach den biblischen Texten, die wir lesen, *gibt* es aber eine Verantwortung, und zwar gegenüber Gott. Es *gibt* eine menschliche Identität, aber nicht eine logos-zentrierte Identität, sondern eine geschenkte Identität, wiederum durch Gott. Biblische Texte tragen also ihre eigenen Fragmente und Anregungen zum menschlichen Identitäts-Diskurs bei.

³⁵ FISH, Stanley: *Is There a Text in This Class?* Cambridge: Harvard University Press 1980, 48–50.

³⁶ CULLER, Jonathan: *Structuralist Poetics*. Ithaca: Cornell University Press 1975, 124–130.

³⁷ Dies ist eine wichtige Einsicht von ADAM: *Postmodern Biblical Criticism*, 18.

³⁸ ADAM: a.a.O., 30.

³⁹ Vgl. DERRIDA, Jacques: *Limited inc a b c ...*, in: DERS.: *Limited inc*. Paris: Editions Galilée 1990, bes. 63–76.

IV. DIE AUFLÖSUNG DES TEXTES

Im inspirierten Text der altprotestantischen Orthodoxie waren alle Buchstaben der Bibel, bis zum letzten Jota und Häkchen, heilig und unantastbar. Der heilige Text garantierte sowohl historische, als auch normative Wahrheit. Natürlich bedeutete dies eine Einladung an die Exegeten, jedes Jota und Häkchen sehr sorgfältig zu untersuchen – was konnten sie Besseres tun, wenn diese so wichtige Träger von Gottes ewiger Wahrheit waren? Es ist dieses Konzept des heiligen Textes, welches die Theologen zu ihrem genauen Studium führte, nicht in einem Geist der Kritik, sondern in einem Geist der Verehrung und des Respekts. Es war gerade die *Heiligkeit* des biblischen Textes, welche eine detaillierte Exegese erforderlich machte, welche letztlich zur Dekonstruktion seiner Heiligkeit und der durch ihn legitimierten christlichen „Meta-Erzählung“ führte.

Die Dekonstruktion des biblischen Textes in der Moderne geschah auf drei Ebenen. Die erste ist die *historische Textkritik* zeigte, dass der „Urtext“ für immer verschwunden ist. In der frühesten Periode der handschriftlichen Überlieferung, im zweiten Jahrhundert, sah kaum ein Abschreiber eine Notwendigkeit, den Text *genau* in seinem originalen Wortlaut zu bewahren – der Text war frei und Varianten gab es reichlich. Textkritik zeigte, dass jeder Text ein interpretierter Text ist – Abschreiber waren auch Interpreten, welche ihre Spuren im Text hinterliessen.

Die *historische Kritik* vermittelte uns Einsichten in den Produktionsprozess der Texte. Sowohl die Geschichte Israels als auch die Geschichte Jesu wurden immer wieder neu erzählt. Aus mündlich oder schriftlich überlieferten Geschichten entstanden neue mündliche oder schriftliche Geschichten. An die Stelle der historischen Wahrheit biblischer Erzählungen trat der Einblick in ihren Überlieferungsprozess. Im Falle der Frühgeschichte Israels ist es sozusagen unmöglich zu sagen, was am Anfang dieses Erzählprozesses stand – und sogar wenn wir es sagen könnten, wäre es bedeutungslos, denn die Bedeutung liegt jeweils in den Erzählungen selbst. Im Fall der Geschichte Jesu ist es nicht völlig unmöglich zu sagen, was am Anfang des Erzählprozesses geschehen war, aber auch hier liegt die Bedeutung in den Erzählungen. Alle diese Erzählungen sind nicht vereinheitlicht: Es ist vielmehr wichtig, dass sowohl im Fall der Geschichte Israels als auch im Fall der Geschichte Jesu nicht eine vereinheitlichte Erzählung, sondern unterschiedliche und differente Erzählungen kanonisiert wurden. „Wort Gottes“ waren während Jahrhunderten eine Vielfalt von unterschiedlichen menschlichen Erzählungen, welche zu neuen Erzählungen anregten, auch nach ihrer Kanonisierung⁴⁰.

Die *Rezeptionsgeschichte* ist die zweite Ebene der Auflösung des Textes in der Moderne. Rezeptionsgeschichte dokumentiert die durch den „reader

⁴⁰ COLLINS: *Bible after Babel*, 137, spricht pointiert von einem „shift from ‘history to story’“.

response“ ermöglichten und verständlich gemachten unterschiedlichen Lesungen biblischer Texte. Sie nimmt ernst, dass wir nicht einfach Erben der biblischen Texte sind, sondern Erben der biblischen Texte wie sie in unseren Kirchen rezipiert worden sind. Was wir heute Rezeptionsgeschichte nennen, war grundlegend für das katholische Verständnis der Tradition und für das östlich-orthodoxe Verständnis der Bibel als eines vor allem in der Liturgie der Kirche lebendigen Buches. Hans Georg Gadamer hat durch sein Konzept der Wirkungsgeschichte, verstanden als in der Gegenwart wirksame Geschichte⁴¹, zu verdeutlichen versucht, was „Aus-der-Vergangenheit-Leben“ heisst. Nun bedeutet allerdings das von Gadamer gemeinte wirkungsgeschichtlich reflektierte Leben-aus-der-Vergangenheit gerade nicht ein Auseinanderfallen des Textes in einen ursprünglichen Text einerseits und unterschiedliche Textrezeptionen andererseits. Zu einer Auflösung der Ganzheit des Textes kam es erst durch die historische Betrachtung in der Neuzeit, welche zwischen dem ursprünglichen Text und seinen verschiedenen Rezeptionen unterschied und heutige Bibelleserinnen vor die Qual der Wahl stellte. An die Stelle des biblischen Textes tritt dann z.B. der katholisch oder protestantisch ausgelegte Text, der Text wie Tertullian oder wie Maldonat ihn liest etc.

Die dritte Ebene der Auflösung des Textes ist schliesslich die *intertextuelle Ebene*. Ich kehre nochmals zu Roland Barthes zurück, den ich bereits früher zitierte. Für ihn gilt:

« Tout texte est un intertexte; autres textes sont présent en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante ; tout texte est un tissu nouveau de citations révolues [...] un champ général de formules anonymes, don't l'origine est rarement repérable, de citations inconscientes ou automatiques, données sans guillemets »⁴²

Der Leser eines Textes ist gleichsam die Resonanzkammer für fast das Ganze der menschlichen Kultur. Die meisten der in einem Leser resonierenden intertextuellen Assoziationen sind ihm selbst unbewusst. Insofern sagt jeder Text viel mehr als seinem Autor bewusst ist; er ist weniger einheitlich und widerspruchsvoller als der Autor es haben möchte und wirkt dementsprechend oft auf sehr unerwartete und gar nicht beabsichtigte Art

⁴¹ Der Ausdruck „Wirkungsgeschichte“ enthält beide Momente, nämlich das der „Geschichte der Wirkungen“ (englisch: *history of effects*) und dasjenige der „wirkungsvollen Geschichte“ (englisch: *effective history*). Dem Anliegen Gadamers, der Wirkungsgeschichte nie als „selbständige Hilfsdisziplin der Geisteswissenschaften“ verstanden wissen wollte – so wird Rezeptionsgeschichte weithin getrieben! – sondern viel mehr an der „wirkungsgeschichtlichen Verflechtung, in der das historische Bewusstsein [...] steht“, interessiert war (GADAMER, Hans Georg: *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1960, 284f.), entspricht eher das zweite.

⁴² BARTHES, Roland: art. *texte*, *Encyclopaedia Universalis*, Bd. 22. Paris: Encyclopaedia Universalis France 1990, 370–374, 372.

und Weise. Dies ist der Grund, warum viele Texte zu einer Dekonstruktion im Stile Derridas einladen.

Wiederum möchte ich schreien: „Halt!“ Auch wenn wir zugeben, dass unsere biblischen Texte allen Anstrengungen der Textkritiker zum Trotz keine Originale sind, und auch wenn wir zugeben, dass es keine Texte gibt welche nicht von verschiedensten Leserinnen oder kirchlichen Traditionen rezipiert wurden, auch wenn wir zugeben, dass die biblischen Texte keine isolierten Texte sind, sondern Echos vielfältigster Intertexte: Die christlichen Kirchen haben nun einmal entschieden dass *diese* besonderen biblischen Texte ihre primären Referenztexte und Dialogpartner sind, zu denen sie immer wieder zurückkehren wollen. Es sind *besondere* Dialogpartner, obwohl durch sie viele Intertexte klingen. Es sind *erkennbare* Texte, obwohl sie oft, wie z.B. die Psalmen bei der Psalmenrezitation in unseren Liturgien, ganz unerkennbar werden. Der Dialog mit *diesen* Texten ist eines der Kennzeichen einer ganz besonderen christlichen Identität. Wenn wir das Gegenüber *dieser* Texte auflösen, kann es leicht passieren, dass wir auch unsere besondere christliche Identität auflösen. Robert Morgan hat es drastisch formuliert: „A Bible that can mean anything means nothing“.⁴³ Eine solche Bibel kann keine Identität stiften.

V. DIE AUFLÖSUNG DES LETZTEN REFERENTEN, GOTTES

Im thomistischen Hauptstrom der mittelalterlichen Theologie war die Frage der Existenz Gottes nicht eine Frage des Glaubens, sondern eine Frage der Vernunft.⁴⁴ Unter den Gottesbeweisen des Thomas ist für mich in diesem Zusammenhang derjenige von der „ersten Ursache“ am wichtigsten, der vom Aristotelischen Konzept der Identität von „Sein“ und „Wahrheit“⁴⁵ ausgeht: *Ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia* („was im höchsten Grad wahr ist, ist auch im höchsten Grad seiend“). Aus den unterschiedlichen Graden von Wahrheit und Falschheit, die wir bei den seienden Dingen feststellen können, ist zu schliessen, dass es etwas gibt, „was direkt und im höchsten Grad wahr ist“ (*quod est simpliciter et maxime verum*). Das muss zugleich das im höchsten Grad Seiende sein (*maxime ens*), welches wir Gott nennen⁴⁶. Ich zitiere diesen Gottesbeweis, weil die realistische Position des Thomas sowohl in der Ontologie als auch in der Erkenntnistheorie das umgekehrte Extrem gegenüber der Negation jeder Möglichkeit eines letzten Seins und einer letzten Wahrheit in der Philosophie der Dekonstruktion zu sein scheint.

⁴³ MORGAN, Robert / BARTON, John: *Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press 1988, 13.

⁴⁴ THOMAS DE AQUINO: *Summa Contra Gentiles* I 12 § 72–80, Bd. 2. Taurini: Marietti 1961, 15f.

⁴⁵ ARISTOTELES: *Met* II 1f = 993a–994b.

⁴⁶ THOMAS DE AQUINO: a.a.O., I 13 § 114 (= 20).

Für die Reformatoren gründete die Gewissheit Gottes nicht mehr auf der Vernunft, sondern auf dem Wort der Bibel⁴⁷ und dem Glauben,⁴⁸ also nicht mehr auf Aristotelischer Philosophie⁴⁹, sondern auf der Erfahrung der göttlichen Gnade⁵⁰. Dies ging Hand in Hand mit einer gewissen Verschiebung vom Sein zur Existenz und von der Vernunft zum Glauben, welcher sich auf das Wort der Schrift gründete. Die bloße Existenz Gottes wurde zum abstrakten Theorem der philosophischen Spekulation.⁵¹ Das *Wesen* und das *Handeln* Gottes, und das heisst: allein seine Liebe, seine Heilstaten und seine Gnade zählten. Wir beobachteten also eine Verlagerung zu einem stärker subjekt-orientierten Verständnis Gottes und des menschlichen Lebens. Man kann die Neuzeit im Ganzen durch die zunehmende Distanz gegenüber dem Primat der Realität und der Ontologie und die zunehmende Hinwendung zum Primat des menschlichen Selbstbewusstseins und der Erkenntnistheorie charakterisieren. Die Reformation bedeutet auf diesem Weg in die Neuzeit einen ersten Schritt. Allerdings einen ganz eigenen, denn nach reformatorischem Verständnis ist das menschliche Subjekt in keiner Weise autonom, sondern eine Schöpfung von Gottes Gnade.⁵²

Es gibt aber meines Erachtens eine Entwicklungslinie, die von der reformatorischen Betonung von Glaube und Erfahrung zur Emanzipation des Subjekts in der Philosophie der Aufklärung führt. Allerdings ist in der Aufklärung das menschliche Subjekt nicht mehr die von Gott geschaffene und getragene *creatura verbi*, sondern die *res cogitans* im Gegenüber zur Aussenwelt, der *res extensa*. Für René Descartes in seinen *Meditationes de prima philosophia* basiert die Evidenz Gottes auf der Evidenz der Existenz des Subjektes. Das Subjekt denkt, und deshalb „ist“ es⁵³. Für Immanuel Kant, der die Descartsche Argumentation zurückweist, basiert die Gewissheit der Existenz Gottes ebenfalls im menschlichen Subjekt, genauer,

⁴⁷ Einer der charakteristischen Unterschiede in katholischen und protestantischen Systematisierungen der christlichen Lehre ist, dass in protestantischen Dogmatiken fast immer der Trinitäts- resp. Gotteslehre ein *locus* über die Heilige Schrift vorangeht.

⁴⁸ BEUTEL, Albrecht: *In dem Anfang war das Wort*. (= HUT 27). Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, bes. 87–93.

⁴⁹ EBELING, Gerhard: *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1964, 79–99.

⁵⁰ LUTHER, Martin: WATR I; 16, Nr. 46 (1531): „Sola [...] experientia facit theologum“.

⁵¹ Vgl. JÜNGEL, Eberhard: *Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluss an Luther interpretiert*, in: DERS.: *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. (= BEvTh 88). München: Christian Kaiser 1986, 202–251.

⁵² Vgl. LUTHER, Martin: *Disputatio de homine*, 32: „Paulus [...] breviter hominis definitionem colligit, dicens, hominem iustificari fide“ (WA 39 I [1926] 176). Luther stellt sich hier gegen die Aristotelische Definition des Menschen als ζεον λ#γον δξον.

⁵³ DESCARTES, Rene: *Meditationes de prima philosophia*, in: ADAM, C. / TANNERY, P. (Hgg.): *Oeuvres*, vol. VII. Paris: Vrin 1973, bes. 34f. Allerdings basiert bei Descartes die Wirklichkeit der Existenz des denkenden Subjekts auf der apriorischen Gewissheit, dass Gott ihn nicht täuscht; vgl. ebd. 36.

in der Notwendigkeit eines moralischen Lebens⁵⁴. In beiden Fällen wird der Mensch zur Instanz, welche über die Notwendigkeit Gottes entscheidet, unabhängig davon, ob diese Notwendigkeit auf der Ebene des theoretischen Erkennens oder des praktischen Handelns liegt. Gott wird zur *creatura hominis*.

In einer anderen Weise vollzog sich die Auflösung Gottes in der Aufklärung durch das Aufkommen des historischen Denkens. Durch die historische Kritik wurde die Bibel – für die Reformatoren die einzige Grundlage für die Möglichkeit, vom lebendigen Gott zu sprechen – zu einem unter vielen anderen menschlichen Büchern, die bezeugen, wie *Menschen* – in unterschiedlichen kulturellen, sozialen und historischen Situationen und als Reaktion auf unterschiedliche politische, existenzielle oder psychologische Nöte – von Gott sprachen. Für die historische Kritik ist „Gott“ nur als menschliches Wort zugänglich, als ein Wort menschlicher Selbstinterpretation oder Weltinterpretation, der Selbstlegitimation oder der Legitimation institutioneller oder theologischer Ansprüche. Das Wort „Gott“ wird zur menschlichen Interpretationskategorie. *Direkt* ist der mit diesem Wort bezeichnete Referent, Gott, für historisch-kritische Forschung nie zugänglich. Das bedeutete natürlich eine grundsätzliche De-Legitimation oder mindestens Veränderung des mit dem Wort „Gott“ verbundenen Anspruchs.⁵⁵ Historische Kritik unterminierte die Möglichkeit der Kirchen, *direkt* Anspruch auf letzte Wahrheit zu erheben. Jede allgemeine Wahrheit, jedes „allgemeine“ moralische Grundprinzip muss, so formulierte der Jurist Stanley Fish einmal bissig, eingetaucht werden in den Strom der Geschichte, aus dem es stammt, und dann erweist sich, dass keines jemals anders funktionierte, als ein Argument im Spiel von Machtinteressen bestimmter Interpretationsgemeinschaften.⁵⁶ Ich würde nicht so weit gehen wie Fish, aber auch ich stehe vor dem Problem, dass mit dem menschlich-sprachlich-kontextuellen Wort „Gott“ das durch es Denotierte, nämlich Gott, nicht adäquant bezeichnet werden kann, sofern er mehr ist als ein Gegenstand menschlicher Sehnsucht, eine religiöse Deutungskategorie oder eine Legitimation menschlicher Ansprüche.

⁵⁴ KANT, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: CASSIRER, Ernst u.a. (Hgg.): *Immanuel Kants Werke V*. Berlin: Bruno Cassirer 1922, 134–145.

⁵⁵ Sehr scharf formuliert FISH, Stanley E.: *The Trouble with Principle*. Cambridge: Harvard University Press 1999, 297, im Gespräch mit Richard Rorty: Wenn Rorty “wants to de-divinize philosophy, I say go to it [...] but when he wants to de-divinize theology, something doesn’t ring true because theology doesn’t seem to be the kind of thing you can de-divinize and still have anything left”.

⁵⁶ FISH: *The Trouble*, 7: “For the effort to succeed, the vocabulary (of ‘fairness’, ‘merit’, ‘neutrality’, ‘impartiality’ ‘mutual respect’, and so on) must be empty, have no traction or bite of its own and thus be an unoccupied vessel waiting to be filled by whoever gets to it first or with the most persuasive force”.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts standen sich zwei verschiedene Typen von Gottesvorstellungen gegenüber:⁵⁷ Der „philosophische Gott“, wie er durch die Vernunft postuliert und von der als „vernünftig“ und „moralisch“ verstandenen christlichen Religion intendiert wurde, und die „historischen“ Gottesbilder der klerikal dominierten christlichen Kirchen oder auch anderer Religionen. Die Repräsentanten beider Typen bekämpften sich heftig. Es war leicht, *alle* diese Gottesbilder als menschliche Konstruktionen, Postulate oder Kompensate zu entlarven – die Wege dazu waren von Philosophie *und* Theologie vorbereitet. Dies geschah denn auch in verschiedenen Formen, durch die idealistische oder marxistische Religionskritik, durch die Religionskritik der dialektischen Theologie, durch tiefenpsychologische oder entwicklungspsychologische Religionserklärung, durch religionssoziologische oder kulturwissenschaftliche Interpretationen von Religionen und schliesslich durch die Philosophien nach dem „linguistic turn“. Sie alle haben das Geschäft der „Auflösung Gottes“ gründlich besorgt. J.F. Lyotard brauchte im säkularen Frankreich gar nicht mehr über die christliche Meta-Erzählung zu sprechen, wenn er die postmoderne Situation als das Ende aller grossen Meta-Erzählungen verkündete. Die christliche Meta-Erzählung hatte sich im säkular gewordenen Frankreich längststens aufgelöst.

Ich sprach von den Philosophien nach dem „linguistic turn“. Für sie ist eine direkte Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat grundsätzlich nicht mehr möglich. Die Sprache erschliesst nur konstruierte „Textwelten“, verstanden als halbautonome strukturierte Systeme oder als Spiel von Signifikanten, aber sie öffnet kein Fenster zur Aussenwelt. „Reality is what we name our best interpretation“⁵⁸, sagte David Tracy. Nominalismus oder Konzeptualismus scheinen heute über jede Form eines ontologischen Realismus zu triumphieren. Die Suche nach universalen Wahrheiten ist scheinbar endgültig abgelöst durch den Wettstreit zwischen verschiedenen Konstruktionen der Realität, die mit unterschiedlicher rhetorischer Durchschlagskraft unter ihren menschlichen Kunden um Akzeptanz werben. Gott, den die Philosophien vor dem „linguistic turn“, die historische Kritik und die Humanwissenschaften als einzigen vom Podest der „Realität“ hinuntergestossen hatten, ist heute wieder in gute Gesellschaft geraten: Er ist zwar nur ein Sprachspiel in den Strassen und Gassen der endlosen und amorphen

⁵⁷ Ich folge hier Kants Unterscheidung zwischen reinem, natürlichen, philosophischen und moralischen Religionsglauben einerseits und dem „Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion“ bzw. dem „Religionswahn“ und „Pfaffentum“ andererseits (KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1794), in: DERS., *Schriften zur Religion*. Berlin: Union Verlag 1981, drittes und viertes Stück. Die Zitate stammen aus Abschnittsüberschriften zum vierten Stück.

⁵⁸ TRACY, David: *Plurality and Ambiguity*. San Francisco: Harper & Row 1987, 48. Tracy fährt fort: „Reality is neither out there nor in here. Reality is constituted by the interaction between a text, whether book or world, and a questioning interpreter“.

Stadt, mit welcher Ludwig Wittgenstein die Sprache vergleicht,⁵⁹ aber dasselbe gilt für die Sprachspiele all derer, die ihn in jahrhundertelangen Bemühungen entthront hatten, auch.

Zum letzten Mal möchte ich schreien: „Halt!“ Ich glaube nicht, dass wir auf das *Postulat* einer Beziehung unserer sprachlichen Konstruktionen zu so etwas wie einer Realität ausserhalb ihrer vollständig verzichten können. Von den Schwierigkeiten, auf diese Weise das Funktionieren des alltäglichen Lebens erklären zu können, will ich jetzt gar nicht sprechen. Ein grundsätzliches Problem entstünde so vor allem für die Sozialethik: Für jede sozialetische Entscheidung sind *gemeinsam* getragene Werturteile nötig. Auch wenn jeder Konsens nur fragmentarisch, zeitlich und lokal begrenzt und partiell ist – kein solcher Konsens ist möglich ohne Visionen über das, was ein universaler Konsens sein könnte,⁶⁰ und zwar über das, was gerecht und gut ist⁶¹. Jeder Konsens setzt die Möglichkeit einer *gemeinsamen* Interpretation von Texten und Daten voraus und die Fähigkeit, menschliche Wirklichkeitskonstruktionen zu transzendieren und zu hinterfragen.

Das Proprium christlicher Theologie ist es, über einen Gott zu sprechen, der Menschen und Welt transzendiert, bzw. in theologischen Kategorien: über einen Gott „extra nos“. Ich denke, dass ein christlicher Diskurs über die Identität des Menschen im Gegenüber zu Gott notwendigerweise dazu führt, mindestens ein platonisches Element in seinem Verständnis der Sprache zu postulieren. Dieses kann sehr indirekt sein, z.B. so, wie die Wirklichkeit Gottes in den Gleichnissen Jesu zur Sprache kommt. Ich weiss aber wohl, dass dies heute nicht mehr sein kann als ein Postulat, und das heisst: ein Sprachspiel eines Theologen, der innerhalb der Grenzen des Nominalismus bleiben muss, auch wenn er ein „realistisches“ Verständnis von Sprache postuliert. Dies ist der Grund warum dieses mein Postulat nicht Teil einer neuen, „grossen“ christlichen Meta-Erzählung werden kann, sondern nur Teil meiner eigenen „kleinen theologischen Meta-Erzählung“.

VI. EPILOG: MEINE „KLEINE“ META-ERZÄHLUNG

Zum Schluss möchte ich zu Lyotards Analyse der postmodernen Situation zurückkehren. Ich denke, es ist richtig, dass Europa heute mit dem Ende der grossen Meta-Erzählungen konfrontiert ist. Aber dennoch – meine *re-lecture* von Lyotards Essay nach fast dreissig Jahren bewirkte in mir nicht ein Gefühl der Befreiung, sondern liess mich eher mit einer eigentümlichen Mischung von Nostalgie, Trauer und Wut zurück. Lyotard's Essay war als

⁵⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp 1980, 23f.

⁶⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: WELSCH: *Wege*, 177–192.

⁶¹ Hier stimme ich überein mit LAMPE, Peter: *Die Wirklichkeit als Bild*. Neukirchen: Neukirchener Verlag 2007, 178f.

Exploration der Perspektiven der Bildung im frankophonen Kanada geschrieben – heute liest er sich eher wie eine weithin erfüllte Prophezeiung. Heute *haben* wir ein Bildungssystem, wo die Grundfrage nicht mehr lautet: « Est-ce vrai ? » sondern: « à quoi ça sert ? » oder sogar: « est-ce vendable ? »⁶² Heute *haben* wir Universitäten, in denen die Professoren teilweise durch Datenbanken und Maschinen ersetzt werden, und aus denen die Weisen weithin verschwunden sind. Sogar die Diskussionen über die grossen Meta-Erzählungen werden oft verbannt, denn für solche Dinge gibt es keine Zeit in unserem „effektiven“ Bildungssystem. Die *relecture* von Lyotards Essay hat mich depressiv gestimmt, weil die Grundfrage, *für was* denn eigentlich alle unsere Kenntnisse gebraucht werden sollten, nicht gestellt wird. Sogar die Frage nach der Gerechtigkeit kommt nur als marginale Glosse gegen Ende des Essays vor.⁶³ Mein Eindruck war, dass die frohe Botschaft vom Ende der grossen Meta-Erzählungen als eine Art neue grosse Meta-Erzählung zu funktionieren droht.⁶⁴

Ich denke, dass wir Meta-Erzählungen brauchen. Aber wir brauchen sie nicht in der Gestalt von beherrschenden und manchmal versklavenden Ideologien und Systemen. Vielmehr brauchen wir sie in der Gestalt von Visionen, von Geschichten, Träumen, Gebeten und Fragezeichen. Sie können nicht universale Gültigkeit beanspruchen, sondern sie sind zunächst individuell, darüber hinaus vielleicht regional⁶⁵, jedenfalls kontextuell und an einen bestimmten, ambivalenten und individuell gestaltbaren Lebensraum gebunden.⁶⁶ Wir haben solche „Meta-Erzählungen“ nötig für unsere Identitäts-Diskurse, die wir, wie der Hirnforscher und Philosoph Wolf Singer formulierte, in einer „Erste-Person-Perspektive“ führen müssen⁶⁷. Das Christentum – ich meine damit aber nicht die grossen Konfessionskirchen der Vergangenheit (und manchmal auch der Gegenwart!) mit ihren „grossen“ christlichen Meta-Erzählungen – bietet eine Menge von dem an, was ich „kleine Meta-Erzählungen“ nenne, die von einem Gott erzählen, der heute vielleicht die Gestalt eines Fragezeichens am Rande unserer produktiven und performativen Gesellschaften angenommen hat. Wer sind

⁶² LYOTARD: *Condition*, 84.

⁶³ LYOTARD: *Condition*, 106.

⁶⁴ Ich möchte ausdrücklich bemerken, dass dies m.E. für Jacques Derrida gerade nicht gilt. Man beachte die Fortsetzung des in Anm. 25 gegebenen Zitates, die lautet: « Elle (sc. l'époque du signe) ne *finira* peut-être jamais. Sa *clôture* historique est pourtant dessinée » (DERRIDA, Jacques : *De la grammatologie*, 25).

⁶⁵ Vgl. die Betonung „regionaler“ Theologien bei SEDMAK, Clemens: *Theologie in nachtheologischer Zeit* (= ST Bb 116). Mainz: Grünewald 2003, 114–126.

⁶⁶ Für die Postmoderne-Theorie von BAUMAN: *Ansichten*, 226–231, ist der Begriff des „Lebensraums“ ein entscheidendes Moment. Im Unterschied etwa zum gesellschaftlichen „Unterbau“ des orthodoxen Marxismus ist er aber kein „mechanisches System“, sondern komplex, unbestimmt, und „durch eine grosse Zahl von gesellschaftlichen Subjekten bevölkert“ (227).

⁶⁷ SINGER, Wolf: *Conditio Humana aus neurobiologischer Perspektive*, in: ELSNER, Norbert / SCHREIBER, Hans-Ludwig (Hgg.): *Was ist der Mensch?* Göttingen: Wallstein 2003, 143–167, dort 146.

wir? Für wen und warum tun wir, was wir tun? Für diese Art von Identitätsfragen offeriert die Bibel viele und manchmal sehr verschiedene „kleine Meta-Geschichten“ über Gott. Glücklicherweise hat uns die Aufklärung gezeigt, dass die Bibel nicht ein einheitliches Buch ist, sondern eine vielfarbige Bibliothek. Darum ist es von der Bibel her nicht möglich, diese „kleinen Meta-Erzählungen“ in eine „grosse“, einheitliche Meta-Erzählung umzuformen. Und glücklicherweise haben die christlichen Kirchen die Macht verloren, uns ihre einheitlichen christlichen Meta-Erzählungen aufzunötigen. Umso mehr haben wir diese „kleinen Meta-Erzählungen“ über Gott nötig, wie sie nicht zuletzt die Bibel erzählt.⁶⁸

Ich stehe am Ende meiner Überlegungen und blicke zurück: Ist das, was mir hier vorschwebt, nicht ein typisch protestantischer Versuch? Ich plädiere für den Abschied von den grossen Meta-Erzählungen, den Verzicht darauf, die ganze Wahrheit zu besitzen und anderen aufzunötigen. Ich möchte versuchen, im Lichte der Bibel „kleine Geschichten“ von Gott zu erzählen. Ich möchte darauf verzichten, die Bibel zu vereinheitlichen, aber ich möchte auch keine Exegese, welche Gott im Namen der Wissenschaft aus der Welt aussperrt, denn dies setzte wiederum ein Wahrheitssystem, also eine „grosse Metaerzählung“ voraus. Ich frage noch deutlicher: Ist dieser Versuch, sich in der Postmoderne zurecht zu finden und sich ihr gegenüber zu positionieren, nicht ein typisch protestantisch-postmoderner Versuch? Mein Versuch passt natürlich zum Vertreter einer Kirche, die selbst gut genug weiss, dass sie selbst nie im vollen Sinn des Wortes und allein Kirche sein kann. Insofern bin ich völlig einverstanden mit dem, was in *Dominus Jesus* über die protestantischen Kirchen zu lesen war und was Papst Benedikt XVI seither wiederholt hat:⁶⁹ Wir Protestanten sind „kirchliche Gemeinschaften“, vielleicht unterwegs zu dem, was wahre Kirche ist, aber nicht Kirche im vollen Sinn des Wortes. Ich denke aber, *keine* institutionalisierte Kirche könne anders Kirche sein als so. Dazu passt mein Verzicht auf eine „grosse“ christliche Meta-Erzählung und mein Bemühen, die Türen für „kleine Meta-Erzählungen“ über Gott, wie sie die Bibel erzählt, offen zu halten.⁷⁰ Können sich Katholiken in diesem Versuch wieder-

⁶⁸ Zu dem, was ich „kleine Metaerzählungen“ der Bibel nenne, gehören nicht nur narrative Gattungen, sondern ebenso Gebete, Lobpreise, theologische Versuche, Visionen. Gerade die Vielfalt der Sprachformen und Gattungen ist ein Wesensmerkmal der „Kleinheit“ der biblischen Metaerzählungen, denn sie verhindert, dass die biblischen Texte in ein einheitliches Wahrheitssystem gepresst werden können.

⁶⁹ *Dominus Jesus*, 16f.; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche*. 29.6.2007 (Internet).

⁷⁰ Für mich ist Kirche universale und sichtbare „Gesprächsgemeinschaft über der Bibel [...], die unterwegs ist zu dem, was Gott mit ‚Kirche‘ gemeint haben könnte“ (LUZ, Ulrich: *Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift*, in: MAYORDOMO, Moisés (Hg.): *Die prägende Kraft der Texte*. (= Stuttgarter Bibelstudien 1999). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2005, 35. Mit dieser Definition grenze ich mich einerseits ab gegenüber einer protestantischen Neigung, die wahre Kirche für unsichtbar zu halten. Andererseits grenze ich mich ab gegenüber einer katholischen und orthodoxen Neigung, die eigene Kirche für die einzige und allein-wahre zu halten. Selbstverständlich ist die obige For-

erkennen, und wenn ja, wie weit? Oder müssen sie sagen: Nein, als Katholiken können wir nicht auf eine „grosse“ Meta-Erzählung verzichten, die wir in der Bibel finden, so wie sie die Kirche in ihrer Geschichte oft verstanden hat.⁷¹

Abstract

This essay reflects about the limits of postmodern rejection of meta-narratives (Lyotard) in biblical interpretation, that is, of „totalities, universal values, grand historical narratives“. Is every interpretation of a biblical text acceptable and legitimate? Four trajectories of biblical hermeneutics in modernity are pursued, namely the increasing dissolution of the author, of the reader, of the text and the dissolution of the ultimate referent of biblical texts, God. In all four cases there must be a limit to this development, or it will be detrimental for the foundations of our culture; it will make every interpretation of a biblical text meaningless. It remains true that the time of the great meta-narratives, including the Christian, is over, but „little meta-narratives“, such as stories of the Bible, prayers, theological reflections are essential for the Christian Church.

mulierung keine *erschöpfende* Definition von Kirche – sie spricht beispielsweise nicht von den Sakramenten. Auch alle Versuche, zu sagen, was Kirche ist, sind Versuche „unterwegs“.

⁷¹ Von katholischen Gesprächspartnern wurde mir immer wieder die Frage gestellt nach der Einheit und dem Kriterium der „kleinen Meta-Erzählungen“. Die Frage ist im Blick auf die Identität der Kirche berechtigt. Ich möchte sie aber an dieser Stelle nicht beantworten, sondern meinen Aufsatz mit dem Hinweis auf den dialogischen Charakter jeder „Einheit“ schliessen.