Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 96 (2006)

Heft: 3

Artikel: Biblische Hermeneutik im Spannungsfeld persönlicher und kirchlicher Identität

Autor: Smit, Peter-Ben

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-405007

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: 08.01.2026

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

Biblische Hermeneutik im Spannungsfeld persönlicher und kirchlicher Identität[1]

Peter-Ben Smit

1. Einleitung

In der exegetischen Fachliteratur wird häufig die These vertreten, dass die Konfessionszugehörigkeit bei der Auslegung biblischer Texte keine Rolle (mehr) spielt. Dies wird nicht nur als einfache, sondern auch als wünschenswerte Tatsache präsentiert. Aus ökumenischen Überlegungen mag dies durchaus verständlich sein, aber es ist letztendlich (angesichts der verschiedenen, klar konfessionell bestimmten exegetischen Meinungen)[2] weder empirisch belegbar noch (aufgrund eines minderheitssensiblen Verständnisses der Ökumene)[3] theologisch wünschenswert. Letzteres schliesst

[1] Dieser Beitrag kam aus Anlass eines Lehrauftrags am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn zustande. Seinem Direktor, Prof. Dr. Günter Esser, bin ich zum Dank verpflichtet für die Einladung. Grund der Einladung war (u.a.) ein vom Verfasser gehaltener Kurzvortrag am *Dies Academicus* 2003 des Priesterseminars der Altkatholischen Kirche der Niederlande, worin der Verfasser auf die von Prof. Urs von Arx vorgetragene These reagierte, dass es in einem gewissen Sinne eigentlich keine altkatholische Theologie gäbe (vgl. URS VON ARX, Bilanz und Perspektiven. 100 Jahre Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn, in: Christen Heute 47 [2003] 30 f.), und zwar am Beispiel altkatholischer Exegese.

[2] Vgl. z.B. die klar konfessionell geprägten Überlegungen von JOACHIM GNILKA, Der Philipperbrief (HThK.NT 10/3), Freiburg i.Br. (Herder) [3]1980, 32–41, und von GERALD F. HAWTHORNE, Philippians (WBC 43), Waco (Word Books) 1983, 7–10 zu Phil 1,1 «mit den Bischöfen und Diakonen». Die Beiträge in den beiden Sammelbänden von INGRID ROSA KITZBERGER (Hg.), The Personal Voice in Biblical Interpretation, London (Routledge) 1999; DIES., Autobiographical Biblical Criticism: Learning to Read between Text and Self, Leiden (Deo) 2003; sowie JANICE CAPEL ANDERSON/JEFFREY L. STALEY (Hg.), Taking It Personally: Autobiographical Criticism, Semeia 72 (1995), aber auch in dem ähnlichen Band von EVE-MARIE BECKER (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft (UTB 2475) Tübingen (Francke) 2003, wird diese These mehr als überzeugend belegt.

[3] Vgl. ANGELA BERLIS, Desiderate und Aufgaben heutiger Altkatholizismusforschung, in: Hans Gerny/Harald Rein/Maja Weyermann (Hg.), Die Wurzel aller Theologie: Sentire cum Ecclesia. FS Urs von Arx, Bern (Stämpfli) 2003, 208–229, 220 (These 7): «Die Erfahrung der Marginalisierung (innerhalb der Catholica, aber auch innerhalb der Historiographie) bietet eine Chance im Hinblick auf die Wachsamkeit in Bezug auf Prozesse der Marginalisierung in der eigenen Geschichtsschreibung.»

an bei einer kritischen These von U. Wilckens, der Ähnliches problematisiert:

> «Heute arbeitet man auf evangelischer wie katholischer Seite längst problemlos zusammen. Die konfessionelle Beheimatung eines Exegeten ist in aller Regel kaum zu bemerken. Das ist ebenso fruchtbar für die Forschung wie aber doch auch fundamentaltheologisch problematisch.»[4]

Damit stellt sich die Frage, was für eine Rolle der Konfession oder, weiter gefasst, der theologischen Richtung oder auch, noch weiter gefasst, der ideologischen Überzeugung[5] eines Exegeten oder einer Exegetin bei der Auslegung der Bibel zukommt. Ausblenden kann man sie als Vorverständnis, wie Bultmann schon unterstrichen hat[6], nicht; sie zur exklusiven Voraussetzung zu machen, ist auch unmöglich, wenn man eine konfessions- oder ideologiespezifische *hermeneutica sacra* vermeiden möchte.

---

[4] ULRICH WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments I/1, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener), 2002, 21. Vgl. die kritischen Kommentare von HANS-JOSEF KLAUCK, Evangelische und katholische Exegese. Ein Erfahrungsbericht, in: Becker, Wissenschaft (wie Anm. 2), 337–346, hier 337. Interessanterweise gibt es zur gleichen Zeit auf der hermeneutischen Ebene eine Diskussion über die kirchliche Verortung der Exegese bzw. über die Rolle des Kanons, an der dieser Beitrag gewissermassen anschliesst. Vgl. für einen Überblick aus protestantischer Sicht: BREVARD S. CHILDS, The Canon in Recent Biblical Studies. Reflections on an Era, in: Pro Ecclesia 14 (2005) 26–46, und aus römisch-katholischer Sicht: CAROLYN OSIEK, Catholic or catholic? Biblical Scholarship at the Center, in: JBL 125 (2006) 5–22. Die Ansicht von Wilckens deckt sich auch mit der von FERNANDO F. SEGOVIA, Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism. Ideological Criticism as Mode of Discourse, in: DERS., Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins, Orbis (Maryknoll) 2000, 34–52, hier 48: «In fact, the socio-religious matrix or ambit of the critic – his or her institutional, religious, and theological moorings – has been more explicit or evident than any other factor as regards the re-creation of meaning from texts, the reconstruction of history behind texts, and the use of critical methodologies in relation to texts.»

[5] Vgl. GRAHAM WARD, Cities of God, New York (Routledge) 2000; JOHN MILBANK, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, Oxford (Blackwell) 1990, und die neue Zeitschrift «Journal for Bible and Critical Theory». Im Gespräch mit deren Herausgeber, Dr. Roland Boer, kam der Autor am SBL Regional Meeting in Groningen, 2004, zu der Schlussfolgerung, dass die Rückkehr der Ideologie in die Exegese auch eine Rückkehr der Theologie in die Exegese bedeutet.

[6] Vgl. RUDOLF BULTMANN, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, in: ThZ 13 (1957) 409–417, bes. 149: «Vorausgesetzt ist ferner der Lebenszusammenhang des Exegeten mit der Sache, um die es in der Bibel geht, und damit ein Vorverständnis.»

Diese Fragestellung schliesst bei einem Anliegen an, das von Bultmann besonders deutlich formuliert wurde, indem er die Frage nach einer voraussetzungslosen Exegese thematisierte. Er anerkannte die (heuristische) Notwendigkeit von gewissen Voraussetzungen (Vorverständnissen), verneinte aber die Gültigkeit von anderen (Vorurteilen). Es bleibt aber fraglich, ob das, was Bultmann «Vorurteile» nannte, wirklich ausgeblendet werden kann und ob sein Unterschied zwischen Vorurteil und Voraussetzung bzw. Vorverständnis berechtigt und haltbar ist[7]. Deswegen wird hier die Unumgänglichkeit und heuristische Notwendigkeit von Vorverständnissen überhaupt unterstrichen, ohne sie in eine erlaubte und eine unerlaubte Variante aufzuteilen. Damit stellt sich die Frage nach einer *via media* zwischen einer *hermeneutica sacra* und einer «objektiven» Exegese. Diese kann erreicht werden durch die produktive Anerkennung und heuristische Anwendung der eigenen und persönlichen Vorverständnisse, ohne sie zu einer *hermeneutica sacra* aufzuwerten. Dies legt hermeneutisch den Anschluss an das neuere Konzept der (auto-)biographisch reflektierten Exegese nahe, deren Anliegen Wischmeyer neulich folgendermassen formuliert hat:

> «Exegeten sind im hohem Masse religiös und konfessionell geprägt. Es gibt zwei Möglichkeiten, diese Prägung als Vorverständnis zu erkennen und sie in den Prozess der Interpretation zu integrieren, statt sie zu einem Vorurteil im Sinne Bultmanns werden zu lassen – zu einem Vorurteil, das den Interpreten den Zugang zu den Texten verstellt, weil es die Interpretation schon zu kennen glaubt: *einmal* die Reflexion auf die eigene Biographie, d.h. die autobiographische Reflexion (...) Diese Möglichkeit ist bisher nur zögernd wahrgenommen worden (...) Die Selbstreflexion der Exegeten auf ihre Verstehensvoraussetzungen ermöglicht grundsätzlich intersubjektive Interpretation. Hier liegt ein grosses Potential, das hermeneutisch ausgewertet werden muss.»[8]

---

[7] A.a.O. 259 f. Grundlegend ist für Bultmann der Unterschied zwischen Vorurteilen und Voraussetzungen. Erstere sollen ausgeblendet, Letztere aber gewürdigt werden (die historische Methode ist z.B. eine Voraussetzung). Wie weit dieser Unterschied wirklich haltbar ist, scheint fraglich zu sein: Inwiefern ist es nicht auch ein verblendendes und kontraproduktives Vorurteil, dass ein Text primär nach der historischen Methode auszulegen ist? Ein Beispiel eines Vorurteils ist z.B. die Annahme, dass Jesus der Überzeugung war, der Messias zu sein; nach Bultmann ist diese Annahme als Vorurteil unerlaubt. Wenn aber «die Sache» eines Textes genau als die Aussage, dass Jesus der Messias sei, bezeichnet wird, was für das NT durchaus möglich ist, werden die Probleme dieser Unterscheidung deutlich.

[8] ODA WISCHMEYER, Hermeneutik des Neuen Testaments (NET 8), Tübingen (Francke) 2004, 121. Es ist übrigens fraglich, ob Wischmeyer Bultmann ganz gerecht

In diesem Beitrag wird auf dieses Problem eingegangen, jedoch unter bestimmten Bedingungen, damit die zu bearbeitende Thematik nicht masslos ausufert. Eine erste wichtige Einschränkung ist die Konzentration auf die kirchlich-theologische Exegese. Was aber zur kirchlich-theologischen Perspektive gesagt wird, kann sofort auf jede andere Interpretationsgemeinschaft übertragen werden. Eine zweite Einschränkung ist die Wahl der Interpretationsgemeinschaft der altkatholischen Kirche (Deutschlands) als Beispiel. Sie ist mit der konfessionellen Verortung des Verfassers und mit dem Seminarveranstaltung, worauf dieser Beitrag aufbaut, gegeben.

Bevor allerdings auf das Beispiel der «altkatholischen exegetischen Perspektive» eingegangen werden kann, müssen zuerst einige Themen erörtert werden, die eng mit der Entwicklung von konfessionell (mit)bestimmten und persönlich verantworteten exegetischen bzw. exegetisch-theologischen Perspektiven zusammenhängen.

2. Biographie und Exegese

Der Exeget ist kein objektives Werkzeug, sondern als Person zumindest wegen der eigenen, letztendlich nicht (nur) rational begründbaren Leidenschaft[9] in der Exegese miteinbezogen. Anders gesagt: Die auslegende Person schwebt nicht frei über dem Text und versucht ihn so zu interpretieren, sondern sie ist selbst Teil eines (interessegeleiteten) Diskurses, von wo aus sie sich den Texten annähert. Dies ist alles andere als ein neues Ergebnis. Bultmann wies, wie schon angedeutet, auf Ähnliches hin, legitimierte aber nur bestimmte Teile dieser Einbettung der Person des Exegeten. Auch in Einführungen in die Methode der (neutestamentlichen) Exegese, wie sie im deutschsprachigen Raum üblich sind, ist dieses Erkennt-

---

wird: Für ihn ist ein Lebenszusammenhang des Exegeten mit (der Sache) des Textes eine Voraussetzung bzw. ein Vorverständnis, nicht ein Vorurteil – auch wenn der Unterschied zwischen beiden Kategorien unklar und, nach der hier vertretenen Auffassung, problematisch ist –, vgl. BULTMANN, Exegese (wie Anm. 6), 265.

[9] Vgl. die heuristische Verwendung der Leidenschaft in: JEFFREY L. STALEY, Reading with a Passion. Rhetoric, Autobiography, and the American West in the Gospel of John, New York (Continuum), 1995; DOW W. EDGERTON, The Passion of Interpretation, Louisville KT (Westminster) 1992.

nis schon längst vorhanden[10], da es durchaus üblich ist, Texte in einem kommunikativem Zusammenhang einzuordnen, die sowohl der Kontextualität (d.h. der «Diskurs-Betroffenheit») des Verfassers als auch der des Lesers und der Leserin Rechnung trägt. Allerdings fehlt es an Aufmerksamkeit hinsichtlich der Konsequenzen für die (Wahrnehmung der) eigenen Exegese.

Wenn aber die Person des Auslegenden von Bedeutung ist, worin besteht diese dann, und wie kann man sich seiner exegetischen Persönlichkeit bewusst werden[11]? Auf die methodischen Aspekte kann hier nicht ausführlich eingegangen werden, da das Ziel dieses Beitrags nicht die Erörterung der Frage nach der Bedeutung und der ohnehin über weite Strecken noch näher zu entwickelnden «Methode»[12] der Berücksichtigung der eigenen Biographie in der Exegese ist, sondern die Reportage eines konkreten Beispiels einer solcher exegetischen Übung im Rahmen der oben genannten Frage nach einer «altkatholischen» Exegese oder Hermeneutik. Wichtige Aspekte der Biographie, die bei der Auslegung eines Textes eine Rolle spielen, sind aber von Becker aufgearbeitet worden und waren auch Grundlage für die Teilnehmenden des Seminars. Deswegen seien sie hier nochmals referiert.

---

[10] Vgl. z.B. die Schemata von WILHELM EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg i.Br. (Herder) 1987, 36, und THOMAS SÖDING, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg i.Br. (Herder) 1998, 25–30.

[11] Zum Problem des (Selbst-)Tausches in dieser Hinsicht, vgl. z.B. RICHARD HOLMES, Biography: Inventing the Truth, in: John Batchelor (Hg.), The Art of Literary Biography, Oxford (Clarendon) 1995, 15–25,; ferner im selben Band: HUMPREY CARPENTER, Learning about Ourselves: Biography as Autobiography, 267–279; siehe auch: GÜNTER DE BRUYN, Das erzählte Ich. Über Wahrheit und Dichtung in der Autobiographie, Frankfurt a.M. (Fischer) 1995, 65, der für ein gattungsgemässes Wahrheitsverständnis für autobiographische Beiträge plädiert.

[12] In der vorhandenen exegetischen Literatur gibt es in dieser Hinsicht eine klare Lücke. Auch die mehr hermeneutisch und weniger deskriptiv orientierten Beiträge bleiben auf der Meta-Ebene der epistemologischen Überlegungen. Vgl. z.B. JEFFREY L. STALEY, What Is Critical about Autobiographical (Biblical) Criticism?, in: Kitzberger, Autobiographical (wie Anm. 2), 12–33, and DANIEL PATTE, Can One Be Critical without Being Autobiographical, in: ebd., 34–59.

Becker unterscheidet in ihrem Beitrag[13] sieben dialektische Spannungsfelder, in denen die Person der Exegetin sich befindet und die (mitunter) konstitutiv sind für die Auslegung eines Textes bzw. für die Verantwortung für die gewählte Auslegung. Es sind folgende Felder: 1. Kontinuität und Diskontinuität[14], 2. Investigation und Anknüpfung[15], 3. Theologische Verantwortung und wissenschaftliche Interdisziplinarität[16], 4. Wissenschaftlicher Kontext und gesellschaftliches Interesse[17], 5. Individualität/Subjektivität und Intersubjektivität[18], 6. Textualität und Applikation[19], 7. Rationalität und Leidenschaft[20].

Zu diesen Spannungsfeldern, insbesondere zum Thema der «Subjektivität», sei Folgendes gesagt. Erstens ist es bemerkenswert, dass die ersten beiden dialektischen Spannungsfelder chronologischer und nicht unbedingt fachinhaltlicher Art sind: Sie beziehen sich auf Brüche in der Biographie und wie damit umgegangen werden kann. Dieses Element wird unten aufgenommen werden. Zweitens ist es erwähnenswert, dass Beckers fünftes und siebtes Spannungsfeld am deutlichsten das Problem der Individualität und Subjektivität als kommunikatives Problem aufnehmen, wobei – drittens – in ihrem dritten, vierten und sechsten Punkt die Spannung zwischen Gemeinschaft und Person ins Zentrum rückt. Viertens sei angemerkt, dass Becker, wie auch Wischmeyer im obigen Zitat, die Produktivität und Notwendigkeit von Individualität/Subjektivität und die dazugehörende Leidenschaft zurecht als Voraussetzung für jedes wissenschaftliche Fragen und Suchen hervorgehoben hat[21].

---

[13] Er ist zugegebenermassen exemplarisch; vgl. EVE-MARIE BECKER, Die Person des Exegeten. Überlegungen zu einem vernachlässigten Thema, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft (NET 6), Tübingen (Francke) 2003, 207–243, hier 209. Die Spannungsfelder könnten sicher erweitert werden.

[14] A.a.O., 210.

[15] A.a.O., 210 f.

[16] A.a.O., 212 f.

[17] A.a.O., 213–217.

[18] A.a.O., 217–223.

[19] A.a.O., 224–234.

[20] A.a.O., 234–238.

[21] A.a.O., 223, 237 f. So *de facto* mit BULTMANN, Exegese (wie Anm. 6), 264 f.

3. Die altkatholische Interpretationsgemeinschaft

3.1 Die Bibel in der Kirche: das altkatholische Bibelverständnis

Anhand von offiziellen Stellungnahmen zur Rolle der Schrift (und der Tradition) in altkatholischer Tradition können nur wenige Schlussfolgerungen für die Beschreibung einer mit dem altkatholischen Schriftverständnis verbundenen Hermeneutik gezogen werden[22]. Immerhin ist ein

[22] Vgl. zuletzt den Bericht einer niederländischen römisch-katholisch – altkatholischen Studienkommission: «Das gemeinsame Erbe freudig miteinander teilen». Empfehlung an den Vorstand der «Katholischen Vereinigung für Ökumene» zum Verhältnis zwischen der Altkatholischen und der Römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden, in: IKZ 94 (2004) 249–271. Hier wird im Blick auf Schrift und Tradition gesagt: «Es gibt keine wesentlichen Unterschiede hinsichtlich der Verkündigung und Spendung von Wort und Sakrament [bediening van woord en sacrament], hinsichtlich des Verständnisses und der Praxis der sieben Sakramente und hinsichtlich des Verhältnisses von Schrift und Tradition» (260). Weiter wird Folgendes angemerkt: «Beide Kirchen halten regelmässige konziliare Gespräche über die Auslegung von Schrift und Tradition für das Wirken des Evangeliums in neuen Kontexten für sehr wertvoll» (260). Dennoch darf angemerkt werden, dass in der Glaubenspraxis der (niederländischen) altkatholischen Kirche die Bibel doch einen anderen Stellenwert hat/te, als dies in der römisch-katholischen Praxis der Fall war. Wie Jan Visser aufzeigt, kann dies sehr wohl mit der Tradition der «positiven» Theologie zu tun haben, in der die Theologen und Gläubigen standen, die im 17. Jahrhundert zur altbischöfliche Partei gehörten; vgl. JAN VISSER, Vom Mäntelchen und dem Wind. Zur Frage einer altkatholischen Theologie, in: IKZ 95 (2005) 73–94, bes. 80 und 88–92. Zudem gälte es zu bedenken, was die Dogmen des 1. Vatikanischen Konzils für den Stellenwert der Schrift in der Kirche genau bedeuten; die «Utrechter Erklärung» schweigt zu dieser Frage. In der Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs hat die Besprechung der Bedeutung der Schrift ihren Ort gefunden in der «Gotteslehre» und zwar im Unterkapitel «Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung». Dort heisst es: «4. Diese übernatürliche Offenbarung in Christus wird vermittelt in der Überlieferung der heiligen Apostel, die schriftlich weitergegeben wird in der von Gott eingegebenen Schrift und mündlich durch die lebendige Stimme der Kirche. Die mündliche Überlieferung ist einerseits bewahrt im Glaubenssymbol und den übrigen Entscheidungen und Kanones der sieben heiligen Ökumenischen Konzilien und der lokalen Synoden, in den Schriften der heiligen Väter sowie in der Heiligen Liturgie und allgemein in der gottesdienstlichen Praxis der Kirche, anderseits findet sie ihren Ausdruck in der ständigen offiziellen Lehre der Kirche. Schrift und Überlieferung sind nicht verschiedene Aussagen der göttlichen Offenbarung, sondern unterschiedliche Aussageweisen der einen und selben apostolischen Überlieferung. Daher stellt sich auch nicht die Frage des Vorranges der einen vor der andern: ‹beide haben dasselbe Gewicht für die Frömmigkeit› (Basilius der Grosse, Über den Heiligen Geist, 27,2). ‹Dabei wird die Schrift in der Überlieferung verstanden, die Überlieferung aber be-

Blick auf die zwei grössten dogmatischen Gesamtdarstellungen der altkatholischen Lehre aus dem 20. Jahrhundert, die des Utrechter Erzbischofs Andreas Rinkel (1889-1979)[23] und die des Schweizer Bischofs Urs Küry (1901–1976)[24], erhellend, vor allem auch bezüglich der Entwicklung dieser Lehre nach dem 1. Vatikanischen Konzil. Diese hat vor allem Küry berücksichtigt, der in einem knappen Abschnitt sein Schriftverständnis im Rahmen seiner Behandlung des Lehrstückes der Offenbarung im Dialog bzw. in der Auseinandersetzung mit einem römisch-katholischen und einem orthodoxen Offenbarungsverständnis entfaltet. Küry setzt sich dabei von der vor allem vor dem 2. Vatikanischen Konzil[25] gängigen römisch-katholischen Deutung des Verhältnisses von Schrift und Tradition ab und formuliert sein eigenes Verständnis einmal barthianisch und einmal orthodox. Im ersten Fall geht es um die Offenbarung, die drei Gestalten hat[26], im zweiten Fall ist die Tradition der Überbegriff, die

---

wahrt ihre Unverfälschtheit und das Kriterium ihrer Wahrheit durch die Schrift und aus deren Inhalt› (Interorthodoxe vorbereitende Kommission der Heiligen und Grossen Synode, 16. bis 28. Juli 1971; Chambésy 1973, Seite 110). Die apostolische Überlieferung wird im Heiligen Geist von der Kirche unverfälscht festgehalten, erklärt und weitergegeben.» Vgl. URS VON ARX (Hg.) Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, Beiheft zu IKZ 79 (1989) 47. In einem der ekklesiologischen Texte («Die Autorität der Kirche und in der Kirche») wird gesagt (68): «Eine stete Aufgabe der Kirche stellt die Auslegung der Heiligen Schrift dar. Die Heilige Schrift steht nicht über der Kirche, sie entstand in ihr, und so wie die Kirche im Licht des Zeugnisses der heiligen Offenbarung lebt, so wird auch die Heilige Schrift in Verbindung mit der in der Kirche lebenden Überlieferung und den von ihr formulierten Glaubensentscheidungen verstanden und ausgelegt.»

[23] Vgl. ANDREAS RINKEL, Dogmatische Theologie. Band I. Algemene Dogmatiek en Bizondere Dogmatiek, [Amersfoort] 1956, 129–135, 143–155.

[24] Vgl. URS KÜRY, Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, 2. ergänzte Auflage, hg. von Christian Oeyen (KW 3), Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk) ^{2}1978 = ^{3}1982, 130–136. Sein Beitrag war der Ausgangspunkt für die Diskussion im Seminar, auf der dieser Beitrag aufbaut.

[25] Kürys Kommentare scheinen aber auf die apostolische Konstitution über die Offenbarung «Dei Verbum» (18.11.1965) weniger zu zutreffen, da diese doch eine erhebliche Neuformulierung der römisch-katholischen Lehre bedeutet. Allerdings ist Küry hier selbst anderer Meinung, vgl. DERS., Kirche (wie Anm. 24), 133.

[26] KÜRY, Kirche (wie Anm. 24), 135: 1. geschichtliche Offenbarung in Gottes Wort und Tat; 2. biblische Offenbarung in Schrift und apostolischer Urtradition; 3. vergegenwärtigende Offenbarung (nach dem eigentlichen Offenbarungszeitalter) in Predigt und Sakrament.

(auch) drei Gestalten hat[27]. Küry steht der letztgenannten Formulierung aber schliesslich reserviert gegenüber[28]. In einem präzisierenden Abschnitt über die Heilige Schrift unterstreicht er in diesem Zusammenhang aber die geheimnisvolle Tatsache[29] des göttlichen Ursprungs des Kanons der Schrift[30] und ordnet sie der kirchlichen Tradition über. Dies steht im Einklang mit seiner Präferenz für die erstgenannte Möglichkeit, die Gestalten der Offenbarung zu beschreiben.

Kürys älterer Zeitgenosse Rinkel beschäftigt sich in seiner (ausführlicheren, aber ungedruckten) Dogmatik eingehender mit der Frage des Schriftverständnisses sowohl in Auseinandersetzung mit der diesbezüglichen römisch-katholischen Lehre als auch mit den (verschiedenen) relevanten protestantischen Auffassungen[31]. Seiner Ansicht nach wird das Verhältnis beider Offenbarungsgrössen am besten mit dem Begriff der Urkunde beschrieben: Die Schrift ist Urkunde der Offenbarung. Damit werden beide nicht gleichgesetzt, sondern nur das Verhältnis wird bestimmt: Die Schrift ist das normative Zeugnis (weil Ur-Kunde) der weiterhin pneumatologisch vergegenwärtigten Offenbarung für die Kirche und in der Kirche[32].

---

[27] KÜRY, Kirche (wie Anm. 24), 135 f.: 1. geschichtliche Offenbarung; 2. die Schrift als Ausschnitt aus dem Überlieferungsstrom der Offenbarung; 3. die kirchliche Tradition in ihrer bewahrenden und vergegenwärtigenden Funktion.

[28] KÜRY, Kirche (wie Anm. 24), 135 f. In den altkatholisch – orthodoxen Konsenstexten ist von einer solchen Hemmung nichts zu spüren; einmal ist «Offenbarung», ein andermal «Überlieferung» der Oberbegriff ist; vgl. VON ARX, Koinonia (wie Anm. 22), 47 und 68.

[29] KÜRY, Kirche (wie Anm. 24), 136.

[30] Sogar sein muss, weil ansonsten viele Gründe ihrer Überordnung wegfallen.

[31] Vgl. RINKEL, Dogmatiek I (wie Anm. 23), 129–135, 143–155. Für Rinkel war der gerade im Hinblick auf Schrift und Tradition sehr «katholische» Herman Bavinck eine zentrale Inspiration. Vgl. JAN VISSER, De dogmatisch theoloog, in: W.B. van der Velde u.a. (Hg.), Adjutorio Redemptoris. Dr. Andreas Rinkel, aartsbisschop van Utrecht 1889–1979, Amersfoort (Centraal Oud-Katholiek Boekhuis) 1987, 207–221.

[32] Vgl. RINKEL, Dogmatiek I (wie Anm. 23), 145: «Zo blijft de verhouding het best getekend door het woord *oorkonde*. Als oorkonde ontleent de Schriftuur enerzijds haar gewicht aan hetgeen zij fixeerde, terwijl zij anderzijds de betrouwbaarheid daarvan weer waarborgt. Daarom houdt zij gelijke tred met de openbaring en eindigt zij, zodra de objectieve openbaring voltooid is. Dan vangt de H. Geest zijn werk aan, die de objectieve openbaring tot subjectief bezit van de mens maakt, waarbij de kerk het sacramenteel principiep is, de mens vernieuwend in zijn ‹zijn›, de Schriftuur het illuminerend principiep, de mens vernieuwend in zijn bewust-zijn.»

Als im Bonner Seminar das Schriftverständnis Kürys besprochen wurden, fiel auf, dass die meisten anwesenden altkatholischen[33] Theolog/innen mit der expliziten Frontstellung Kürys gegen die römisch-katholische Auffassung des Verhältnisses von Tradition und Schrift sowie mit seiner strengen Hervorhebung des göttlichen Ursprungs des Kanons wenig anfangen konnten – dies vor allem auch deshalb, weil die römisch-katholische Position gegenwärtig anders wahrgenommen wird als es bei Küry der Fall ist[34], und weil sie sich auch mit der entgegengesetzten (barthianisch anmutenden) Position nicht identifizieren konnten. Andererseits konnte die von Küry als «ostkirchlich» bezeichnete Position am ehesten angenommen werden. Das heisst, dass die Schrift nicht in erster Linie als ein strenges Gegenüber der Gemeinde gesehen wird, sondern als das Buch, das inmitten der Gemeinde, allerdings auf normative Art und Weise, die Gottes- und damit die Christuserfahrungen des Gottesvolkes bezeugt und so eine die Offenbarung vergegenwärtigenden Funktion wahrnimmt. Wie dies dogmatisch-theologisch durchformuliert aussähe, muss hier nicht weiter ausgeführt werden, aber möglicherweise kommt die Position der Studierenden derjenigen von John Breck am nächsten, wie sie z.B. von Vasile Mihoc referiert wird:

> «Scripture is the normative or ‹canonical› witness that serves as the touchstone by which all traditions are measured and all authentic Tradition is discerned. Orthodoxy sees the relationship between the two in a way that can be described not as Scripture *or* Tradition, or Scripture *and* Tradition, but Scripture *in* Tradition. This is because Scripture *is* Tradition, in the sense that the New Testament writings are part of Tradition and constitute its normative element.»[35]

---

[33] Einige waren Sympathisanten der altkatholischen Kirche. Es muss auch angemerkt werden, dass weitaus die meisten – wenn nicht gar alle – unter ihnen früher zur römisch-katholischen Kirche gehörten. Diese Tatsache wird unten noch aufgenommen. Der Autor bildete in diesem Kreis eine Ausnahme.

[34] Hier ist auf die wertvolle mündliche Anmerkung von Ass. Matthias Ring hinzuweisen, der betonte, dass das, was jetzt unter einer altkatholischen Abwehrhaltung gegenüber der römisch-katholischen Kirche verstanden wird, mit den (gegenseitigen!) Aggressionen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wenig zu tun hat, insofern diese unvergleichlich heftiger und einseitiger waren.

[35] Vgl. JOHN BRECK, Scripture in Tradition. The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church, Crestwood (SVSP) 2001, 4, mit Zustimmung zitiert von VASILE MIHOC, Basic Principles of Orthodox Hermeneutics, in: Moises Mayordomo (Hg.), Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz), (SBS 199), Stuttgart (KBW) 2005, 38–64, hier 52. Die Zitierung Brecks durch Mihoc ist von Bedeutung, weil hier

3.2 Merkmale altkatholischer Identität

Was altkatholische Identität ist, ist zum Teil eine offene Frage[36]. Obwohl wohl eine gewisse «Mainstream-Theologie» sichtbar ist[37], zeigen historische Studien auch die Wandlung des Selbstverständnisses der verschiedenen Mitgliedskirchen der Utrechter Union, deren Selbstverständnis wie auch das ihrer Mitglieder selbstverständlich von der jeweiligen Geschichte der Gemeinschaft und den Biographien einzelner Personen geprägt ist[38]. Im Seminar aber, wo das hier referierte exegetische Experiment durchgeführt wurde, waren folgende Merkmale altkatholischer kirchlicher Identität für die Exegese innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft von Bedeutung[39].

- Ein historisch-kritischer bzw. liberaler Zugang zur Theologie. Damit ist auch ihr europäischer Kontext angesprochen und eine gewisse «Menschlichkeit» oder Barmherzigkeit der altkatholischen Theologie.
- Die Hervorhebung des eigenen Gewissens bei einer Textauslegung. Damit sind sowohl eine gewisse Freiheit als auch eine klare Verantwortlichkeit für die Exegetin gegeben.
- Das Rechnen mit der Fehlbarkeit eines (kirchlichen) Exegeten und somit die Revidierbarkeit seiner Auslegungen.
- Die mit dem ökumenischen Anliegen der altkatholischen Kirche verbundene Offenheit in der Exegese: Mehrere Deutungen sind erlaubt, und sie werden in gegenseitiger Toleranz zugelassen.

---

ein orthodoxer Theologe aus der orthodoxen «Heimat» sein Einverständnis mit einem orthodoxen Theologen aus der «Neuen Welt» kundtut. Das Zitat stimmt übrigens auch mit den Ergebnissen des altkatholisch-orthodoxen Dialogs überein, vgl. VON ARX, Koinonia (wie Anm. 22), 47 und 68.

[36] Vgl. z.B. die Studie von JORIS A.O.L. VERCAMMEN, Identiteit in beraad: en praktijk van het parochieel identiteitsberaad in vier oud-katholieke parochies (Studies over kerkopbouwkunde 6), Baarn (Gooi en Sticht) 1997, und besonders DERS., Identität im Diskurs, in: IKZ 88 (1998) 377–402, für eine bestimmte Reflexion auf die (niederländische) altkatholische Identität.

[37] So mit von Arx, vgl. VISSER, Mäntelchen (wie Anm. 22), 80.

[38] Vgl. neuerdings DICK SCHOON, Van bisschoppelijke Cleresie tot Oud-Katholieke Kerk. Bijdrage tot de geschiedenis van het katholicisme in Nederland in de 19de eeuw, Nijmegen (Valkhof Pers) 2004.

[39] Die im Seminar miteinander ausgetauschten persönlichen Auseinandersetzungen mit einem Bibeltext werden hier aus Gründen der Diskretion ausgeblendet.

- Der Kontext der Auslegung: Die «offene Eucharistiefeier» beeinflusst die Exegese.
- Eine gewisse Freiheit dem Text gegenüber, dessen Auslegung durch kein Lehramt (weder ein papierenes noch ein hierarchisches) kontrolliert wird.
- Das (immer biblisch begründete!) theologische und exegetische Gespräch in der Kirche ist gekennzeichnet von der altkatholischen Betonung des Priestertums aller Gläubigen und von der damit zusammenhängenden synodalen Struktur der Kirche.
- Zum vorigen Punkt gehört, dass man wegen der synodalen und «demokratischen» Struktur der Kirche zur ständigen Auseinandersetzung mit der Meinung anderer und mit der eigenen verpflichtet ist.
- Gewisse innerkirchliche Diskussionen führen zu exegetischen Vorlieben und Allergien. Beispiele sind: Fragen menschlicher Beziehungen (z.B. Scheidung, Neuverheiratung, unverheirates Zusammenleben, gleichgeschlechtliche Beziehungen), Genderfragen, Autoritätsfragen usw.
- Die Exegese wird von der Kleinheit und Intimität der Kirche mitbestimmt.
- Ähnliches trifft zu für die Brüche in der Biographie vieler, wenn nicht aller altkatholischen Theolog/innen, wobei ein zentraler Bruch der Wechsel in die altkatholische Kirche ist.

Dass nicht alle diese Elemente *nur* für die altkatholische Kirche kennzeichnend sind, ist klar, es ist eher die Behauptung wert, dass gerade die Kombination dieser Elemente eine altkatholischen Hermeneutik (oder die Hermeneutik eines Altkatholiken) kennzeichnet. Dies wird unten weiter reflektiert, nachdem die Rolle der Biographie des Exegeten vertieft besprochen worden ist.

3.3 Biographische Eigenheiten – biographische Brüche

Dass die Biographie (und damit die Subjektivität der Interpretin) eine nicht zu vernachlässigende Rolle bei der Lektüre und Auslegung eines Textes spielt und sogar einen der produktiven Faktoren des Auslegungsprozesses darstellt, ist oben schon gezeigt worden. Hier gilt es im Rahmen des altkatholischen theologischen Gespräches, wiederum aufgrund der Ergebnisse des Bonner Seminars, einige Elemente anzuführen, die gerade in der altkatholischen theologischen Gemeinschaft eine Rolle spielen.

Wie oben angedeutet waren für viele Teilnehmende des Seminars biographische Brüche, insbesondere der Bruch mit der römisch-katholischen Kirche, für die Entwicklung ihrer exegetischen Sensibilitäten und Vorlieben von Bedeutung. Was für diesen biographischen Bruch gilt, gilt für alle Umorientierungen und Änderungen: Sie werden von Verarbeitungs- und Trauerprozessen begleitet, die ernst zu nehmen sind, wenn es nicht zu (schädlicher) Verdrängung und Selbsttäuschung kommen soll. Letzteres ist, wie auch bemerkt wurde, ein fast unvermeidliches Element aller Versuche zur Selbstwahrnehmung, was aber im Gespräch, d.h. durch Fremdwahrnehmung korrigiert werden kann (vgl. die Betonung des dialogischen Charakters der altkatholischen Glaubensgemeinschaft). An diesem Ort kann aber keine Anleitung gegeben werden, wie dies geschehen soll, sondern nur auf diesen nicht unwichtigen Aspekt der biblischen und theologischen Hermeneutik aufmerksam gemacht werden.

Es soll aber nicht der Eindruck entstehen, dass nur ein konfessioneller Wechsel als biographischer Bruch signifikant ist – er wurde nur als ein herausragendes Beispiel aufgenommen. Andere Themen, die genannt werden können und auch tatsächlich genannt wurden, sind Herkunft, Familiensituation bzw. Beziehungen, Lebenserfahrung, Alter, Berufserfahrung, Qualifikationen, sozialer und theologischer Kontext (z.B. Gemeinde, Spezialseelsorge, Schule oder Hochschule) sowie die theologische Grundhaltung und die Einstellung der Kirche gegenüber. Diese Liste kann (fast) beliebig ergänzt werden.

Zwei Probleme autobiographisch reflektierter Exegese[40], die im Seminar auftauchten, können hier nur erwähnt, aber nicht beantwortet werden[41]. Erstens die Frage des Ausmasses: Was ist (noch) relevant? Und zweitens die Frage der Methode: Wie entdecke ich, wie ich lese? Eine noch zu entwickelnde Antwort ginge bei der zweiten Frage wohl in Rich-

[40] Vgl. auch die Anmerkungen zum Anliegen autobiographischer Exegese einerseits und diese Grundprobleme andererseits in: PETER-BEN SMIT, Review of Ingrid Rosa Kitzberger (ed.), Autobiographical Biblical Criticism: Learning to Read between Text and Self, RBL [http://www.bookreviews.org], (2004).

[41] Auch in der Literatur gibt es bis jetzt noch keine methodisch reflektierten Zugänge. Entweder wird es «einfach gemacht» (vgl. STALEY, Passion [wie Anm. 9]; CAPEL ANDERSON/STALEY, Taking [wie Anm. 2]; KITZBERGER, Personal [wie Anm. 2]; DIES., Criticism [wie Anm. 2]; BECKER, Wissenschaft [wie Anm. 2]), oder es wird auf die Möglichkeit und Bedeutsamkeit dieses Zuganges hingewiesen, ohne dass ein Instrumentarium angeboten wird (vgl. z.B. WISCHMEYER, Hermeneutik [wie Anm. 8], 113–125; BECKER, Person [wie Anm. 13]).

tung des konzentrierten (Predigt-)Gesprächs, bei der ersten möglicherweise in Richtung eines aufgrund quantitativer Erhebung von massgeblichen biographischen Elementen zusammengestellten Fragenkatalogs, womit eine bestimmte Biographie befragt werden könnte.

5. Ertrag: Ja und Nein zu einer altkatholischen Hermeneutik

Wenn man als Person nur authentisch an einem Gespräch teilnimmt, indem man es als selbstreflektierte und damit auch selbstbewusste Person tut, trifft dies auch auf das (kirchlich-)theologische Gespräch zu. In einer abschliessenden Reflexion können jetzt einzelne Aspekte des oben durchgeführten Experimentes aufgenommen und in den Horizont der übergreifenden Frage dieses Beitrags gestellt werden. Die Formulierung der Frage «Gibt es eine altkatholische Exegese?» setzt voraus, dass sowohl die mehr theologischen Elemente (Konfessionalität, Schriftverständnis usw.) und die biographischen Elemente (eine bestimmte Person betreibt Exegese) als auch das Beispiel der altkatholischen Kirche[42], in Bezug auf welche die beiden ersten Elemente illustriert wurden, Berücksichtigung finden.

Erstens ist, wie oben deutlich geworden ist[43], die Einbettung der Exegese innerhalb einer bestimmten konfessionellen Gemeinschaft nicht ohne Konsequenzen für die Exegese und damit für ihren Ort im Leben dieser Gemeinschaft (ob Kirche oder säkulare Universität macht formal gesehen eigentlich keinen Unterschied). Das Schriftverständnis spielt dabei eine gewisse Rolle, vor allem aber insofern es auch in den oben erwähnten kirchlichen Strukturen zum Ausdruck kommt, die dem Prozess der Schriftauslegung (Vergegenwärtigung der Offenbarung) in der Kirche eine von ihr verantwortete Form geben. Ein Beispiel dafür ist die Verpflichtung zum interpretativen Dialog, die mit dem bischöflich-synodalen Prinzip altkatholischer Ekklesiologie gegeben ist. Von dieser Perspektive aus muss dann die Frage nach der Existenz einer altkatholischen Exegese und Bibelhermeneutik mit einem klaren Ja beantwortet werden: Sie ist engstens mit einem Hauptanliegen der Altkatholiken verbunden: der Ekklesiologie. Diese Antwort muss freilich für jede andere Kirche oder Interpretationsgemeinschaft eigens und damit exemplarisch gegeben werden. Es ist zum Teil auch eine Frage des Ausmasses, obwohl die oben

[42] Genauer gesagt das Beispiel der Teilnehmer/innen des Seminars.
[43] Vgl. oben 3.1 und 3.2.

erwähnte formelle Nähe des altkatholischen Schriftverständnisses zum römisch-katholischen und zum orthodoxen nicht ohne weiteres schon eine Nähe zu den Interpretationsprozessen innerhalb dieser Kirchen bedeutet; die Kleinheit der altkatholischen Kirchen erlaubt auch schnellere Meinungswechsel als sie in grösseren Gemeinschaften möglich sind[44].

Zweitens haben die gleichen Beobachtungen gezeigt, dass die Frage nach einer altkatholischen Exegese zum Teil auch mit einem ebenso klaren Nein beantwortet werden soll: Weder von der Methodik noch von der geistesgeschichtlichen Verortung gibt es altkatholische exegetische Spezifika, da die altkatholische Exegese in den allermeisten Fällen Methoden verwendet, die unter dem Oberbegriff «liberale historisch-kritische Exegese» untergebracht werden können.

Drittens kann aber die Beobachtung gemacht werden, dass nicht nur die Ekklesiologie in einem engeren Sinne des Wortes den Ablauf hermeneutischer Prozesse innerhalb einer Kirche (mit)bestimmt, sondern auch, dass die Ekklesiologie einer Kirche in einem weiteren Sinne des Wortes (nämlich als ihre Identität, ihre Geschichte) auch weitgehend hermeneutische Sensibilitäten und bevorzugte Fragestellungen schaffen kann. Dies trifft natürlich auf alle Interpretationsgemeinschaften zu, somit auch auf die altkatholische. Gender-Fragen sind hier ein Beispiel, eine gewisse Aufmerksamkeit für Minderheiten ein anderes. Damit ist die Frage nach einer altkatholischen Hermeneutik wieder in Richtung eines Ja gewendet: Nicht so sehr die Methode, sondern der kirchliche Kontext bestimmt vieles, eben auch exegetische Fragestellungen. Es sei dabei angemerkt, dass nicht alle dieser oben erwähnten Sensibilitäten nur typisch altkatholisch sind, trotzdem sind sie es aber auch.

Viertens ist, wie oben gezeigt[45], die Berücksichtigung der Biographie ein unumgehbarer (jeder Mensch hat eine) und zur gleichen Zeit unverzichtbarer, ja notwendiger hermeneutischer Faktor. Anliegen, Fragen und Sensibilitäten werden von der Biographie mitgeprägt und können nur gewürdigt oder überhaupt angemessen kommuniziert werden, wenn diese als produktiver Faktor mitberücksichtigt wird. Damit wird nicht die Legitimität gewisser Fragen angezweifelt, vielmehr werden alle diese Anliegen in einen Kontext gestellt, in dem sie angemessen wahrgenommen werden können. Dies ist oben anhand von Merkmalen persönlicher Biographien ausgeführt worden, aber es ist auch der Tatsache Rechnung zu

[44] Vgl. den Titel von VISSER, Vom Mäntelchen und dem Wind (wie Anm. 22).
[45] Vgl. oben 2 und 3.3.

tragen, dass auf der Ebene einer kirchlichen Gemeinschaft (im vorliegenden Fall der altkatholischen Kirche Deutschlands) die Kirchengeschichte in dieser Hinsicht auch eine Dimension quasi (auto)biographischer Reflexion hat, die sich im Gespräch auf der individuellen Ebene manifestieren kann: Auf diese doppelte Art und Weise wird auch klar, dass (Auto)Biographie auf zweierlei Ebenen eine hermeneutische Rolle spielt: Es gibt die von Fortschritt und Rückschlägen geprägte Biographie des Interpreten, welche, wie oben angedeutet, auch von der kirchlichen und theologischen Identität mitgeprägt ist und gebührend gewürdigt werden sollte. Zugleich gibt es aber auch die übergreifende «(Auto)Biographie» einer Kirche, die auf eine ähnliche Art und Weise gewachsen ist und die Hermeneutik mitbestimmt. Persönliche und kirchliche Biographie stehen dabei in einem dialektischen Verhältnis zueinander und sind im Fall der konkreten Hermeneutik einer Gemeinschaft auch genau von dieser Gemeinschaft geprägt. Diese Wahrnehmungen ermöglichen damit Selbstreflexion und infolgedessen eine andere Einschätzung gewisser Annahmen und Sensibilitäten. Die Würdigung dieser Aspekte kann dem (theologischen und exegetischen) Gespräch innerhalb der Kirche, zwischen den Kirchen und über die Kirche hinaus nur zugute kommen.

Peter-Ben Smit (geb 1979 in Rotterdam NL), Dr. theol. 1997–2005 Studium der Theologie in Amsterdam, Utrecht, Sheffield und Bern. Zurzeit Studium der Theologie im Th.D. Programm am General Theological Seminary der ECUSA in New York.

Adresse: Christkatholische und Evangelische Theologische Fakultät, Unitobler, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern, Schweiz.

English Summary

In biblical studies it is more often than not assumed that (religious) identity does not play any role of importance anymore in the academic interpretation of the Bible. This short study questions this assumption by drawing its attention to the significance of the interpreter's identity for his/her interpretation. The example used to demonstrate this is that of exegesis as done by Old Catholic students of theology, drawing on the Old Catholic doctrine of Scripture, Old Catholic identity (as perceived by these students) and autobiographical criticism as a means of

approaching the interface of personal identity and the interpretation of a text. It is concluded that there is hardly an "Old Catholic exegesis" in terms of a specific method or approach, but that there is and must be an Old Catholic exegesis in terms of the interaction of Old Catholic identity and theology with biblical texts. The study builds upon a seminar given by the author at the Old Catholic Seminary at the University of Bonn in 2004/2005.