

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	56 (2000)
<b>Heft:</b>	4
<b>Artikel:</b>	Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung : ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemässen Schrifthermeneutik
<b>Autor:</b>	Leonhardt, Rochus / Rösel, Martin
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-878049">https://doi.org/10.5169/seals-878049</a>

### 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:** 13.01.2026

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

# Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung.

Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemässen  
Schrifthermeneutik\*

*Hans-Friedrich Weiß zum 70. Geburtstag*

## *Einleitung*

Das reformatorische Schriftprinzip in seiner auf Luther zurückgehenden Gestalt ist für das theologische Selbstverständnis des deutschen Protestantismus bis in die Gegenwart von grosser Bedeutung. Deutlich wird dies einerseits am ungebrochenen Interesse an Luthers Schriftlehre, das oft verbunden ist mit dem Versuch, ihre Aktualität auch unter gegenwärtigen Bedingungen zu erweisen; die zwei vielleicht wichtigsten Beiträge dieser Art aus der Zeit seit 1990 stammen von J. Baur und E. Herms<sup>1</sup>. Deutlich wird die nachhaltige Relevanz des reformatorischen Schriftprinzips andererseits an dem Bemühen, das dahinter stehende theologische Anliegen im Dialog mit der Römisch-Katholischen Kirche zum kontroverstheologischen Thema der Schriftautorität zu wahren; hingewiesen sei hier vor allem auf die vom Ökumenischen Arbeitskreis erarbeitete *Gemeinsame Erklärung*<sup>2</sup> sowie auf den 1998 publizierten *Abschliessenden Bericht* des Arbeitskreises, der das 1986 begonnene Projekt *Verbindliches Zeugnis* zu einem vorläufigen Abschluss bringt<sup>3</sup>.

\* Ausgangspunkt der Entstehung des vorliegenden Textes war eine von den Verfassern gemeinsam verantwortete Lehrveranstaltung an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock. Der Aufsatz ist Hans-Friedrich Weiß zu seinem 70. Geburtstag am 2.10.1999 gewidmet, der in seiner Arbeit stets den Blick über die engeren Grenzen seines Faches hinaus geweitet hat.

<sup>1</sup> J. Baur, *Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung*, in: Ders., *Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen*, 1993, 46-113; E. Herms, *Äußere und innere Klarheit des Wortes Gottes bei Paulus, Luther und Schleiermacher*, in: Chr. Landmesser, H.-J. Eckstein, H. Lichtenberger (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, BZNW 86 (1997) 3-72 (bes. 3-49).

<sup>2</sup> Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Kanon – Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung*, in: W. Pannenberg, Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I (Kanon – Schrift – Tradition)*, DiKi 7 (1992) 371-397.

<sup>3</sup> Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschliessender Bericht*, in: W. Pannenberg, Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis III (Schriftverständnis und Schriftgebrauch)*, DiKi 10 (1998) 288-389.

Dieser anhaltenden Bedeutung der reformatorischen Schriftlehre im theologischen Bewusstsein des Gegenwartsprotestantismus steht jedoch die erstmals 1962 von W. Pannenberg ausdrücklich festgestellte *Krise des Schriftprinzips*<sup>4</sup> gegenüber, eine Krise, von deren wirklicher Bewältigung u. E. bislang nicht die Rede sein kann. Als das deutlichste Krisensymptom muss wohl das nach wie vor ungebremste Auseinanderdriften der historischen und der systematischen Fächer innerhalb der wissenschaftlichen Theologie gelten, eine Konsequenz des schon vor mehr als 100 Jahren von E. Troeltsch festgestellten Dualismus von historischer und dogmatischer Methode in der Theologie<sup>5</sup>.

Die beiden genannten Beobachtungen – anhaltende Relevanz des Schriftprinzips bei unbewältigter Krise – bilden den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen. Diese verstehen sich als ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zu der Frage: Wie kann die Bibel dem kosequent-historischen Zugriff unverkürzt ausgesetzt bleiben und zugleich nachvollziehbar als tragfähige Grundlage christlichen Glaubens und Bekennens gelten?

### 1. Ausprägung und Krise des reformatorischen Schriftprinzips

Das reformatorische Schriftprinzip entsprang dem Bedürfnis nach einer unbezweifelbar zuverlässigen Glaubensgrundlage sowie der Erfahrung, dass sich die Bibel als eine solche Trost und Heilsgewissheit schaffende Grösse erwiesen hatte. Dieses Bedürfnis und diese Erfahrung fanden ihren theoretischen Ausdruck in der Behauptung der Klarheit der Schrift sowie der Bestreitung der Notwendigkeit schriftexterner Auslegungsinstanzen – allein die Schrift (*sola scriptura*) sollte und konnte die Heilsgewissheit schaffende Glaubenszuversicht garantieren. Verbunden mit dieser Kritik an allen ausserbiblischen Traditionen war die Orientierung der Exegese am Literalsinn der biblischen Texte im Interesse einer Ausschaltung subjektiver Auslegungswillkür.

Das Schriftprinzip implizierte bei M. Luther jedoch nicht nur eine Kritik an der ausserbiblischen Tradition, sondern zugleich eine innerbiblische Kanonkritik: Kriterium für die theologische Angemessenheit eines biblischen Buches ist danach nicht primär seine formale Zugehörigkeit zum Kanon, dessen Umfang im lutherischen Protestantismus nie definiert worden ist, sondern vor allem seine inhaltliche Übereinstimmung mit der einen Sache der gesamten Schrift (*res scriptuae*), ihrem Zentralanliegen, dessen Erkenntnis dem

<sup>4</sup> W. Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie 1 (1967) 11-21.

<sup>5</sup> E. Troeltsch, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: Ders., GS 2 (1913) 729-753; vgl. zum Problem: R. Leonhardt, Unklarheit über die Klarheit der Schrift. Skeptische Überlegungen zum protestantischen Schriftprinzip, BThZ 16 (1999) 157-183, hier 172-175.

Glaubenden Trost und Heilsgewissheit vermittelt. Dabei ging Luther aus von Christus als der Mitte der Schrift – und damit von der Identität der *res scriptae* mit den Aussagen des christlichen Glaubensbekenntnisses<sup>6</sup>.

Dass Luther einerseits die Christusbezogenheit der gesamten Schrift lehrte und andererseits Wert auf eine am Literalsinn orientierte philologische Exegese legte, führte, andeutungsweise schon bei ihm selbst, unübersehbar aber in der ersten umfassenden Gesamtdarstellung der protestantischen Hermeneutik, der *Clavis Scripturae Sacrae* (1567) des M.F. Illyricus, zu einem unverbundenen Nebeneinander von philologisch-grammatischer Methodik zur Behandlung der Bibel als literarischem Dokument und der dogmatischen oder erbaulichen Lehre von der Bibel als Wort Gottes<sup>7</sup>.

Dass die Problematik dieses Nebeneinanders bereits vor der Durchsetzung der historisch-kritischen Forschung bewusst geworden ist, zeigt die Schriftlehre der Altprotestantischen Orthodoxie. Denn die hier formulierte Inspirationslehre lässt sich plausibel als der Versuch interpretieren, eine Verbindung zwischen den beiden unterschiedlichen Annäherungsweisen an die Bibel herzustellen: Im Zusammenhang mit der Lehre vom *testimonium spiritus sancti internum* sichert die Lehre von der Verbalinspiration ab, dass die am Literalsinn orientierte philologische Exegese tatsächlich zur Einsicht in die Christusbezogenheit der gesamten Schrift führt, ja sogar führen muss – ist doch der eigentliche Autor jedes einzelnen Wortes der Schrift streng identisch mit dem dreieinigen Gott des christlichen Glaubensbekenntnisses. Diese Deutung passt auch zu der (in der neueren Behandlung der protestantischen Theologiegeschichte u. E. oft zu wenig berücksichtigten) Einsicht, dass die Formulierung der orthodoxen Inspirationslehre keinesfalls nur eine Reaktion auf die katholische Betonung der Unverzichtbarkeit einer schriftexternen Auslegungsinstanz (Tradition, Lehramt) darstellt, sondern zugleich das Ergebnis innerprotestantischer Kontroversen zum Verhältnis von Wort und Geist ist, Kontroversen, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts im Rahtmannschen Streit eskalierten<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Eine neuere Auswahl der wichtigsten Sekundärliteratur zur Schriftlehre Luthers ist angeführt bei B. Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, 1995, 204; zu ergänzen ist diese Zusammenstellung noch um die hier in Anm. 1 genannten Beiträge.

<sup>7</sup> 1968 hat L. Geldsetzer eine Auswahlausgabe dieses Textes mit deutscher Übersetzung veranstaltet: M.F. Illyricus, *De ratione cognoscendi sacras litteras / Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift*, Lateinisch-deutsche Parallelausgabe, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Lutz Geldsetzer, Instrumenta philosophica – Series hermeneutica 3 (1968); allerdings handelt es sich lediglich um die Abschnitte 1-4 aus dem 1. Traktat des zweiten Teils der Clavis (II 1,1-4).

<sup>8</sup> Vgl. dazu H. Halverscheid, *Lumen Spiritus prius quam Scriptura intellecta*. Hermann Rahtmanns Kritik am lutherischen Schriftprinzip, Diss. masch. Marburg 1971, sowie jetzt die Hinweise bei W.D. Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 2 (Reformation und Neuzeit), 1999, 435-438.

Es ist offensichtlich, dass sich aus dem philologisch-grammatischen Interesse der protestantischen Hermeneutik eine dogmatisch motivierte Aufwertung der Exegese ergeben musste. Natürlich kann man mit guten Gründen bestreiten, dass eine direkte Linie von Luther zur historisch-kritischen Forschung führt; besonders deutlich tut dies H. Graf Reventlow<sup>9</sup>. Aber man kann schwerlich leugnen, dass sich jenes exegetische Interesse, das dann zur historisch-kritischen Forschung führte, jedenfalls auch aus den schrifttheologischen Voraussetzungen Luthers und seiner Nachfolger ergeben musste<sup>10</sup>. Und gerade der Protestantismus hat ganz überwiegend die historisch-kritische Schriftauslegung als legitime Erbin und insofern als spezifisch neuzeitliche Gestalt des reformatorischen Schriftprinzips behauptet und verteidigt.

Nun hat freilich gerade diese legitime Erbin des protestantischen Schriftprinzips dessen Krise herbeigeführt. Dies geschah dadurch, dass die Exegese nicht dauerhaft auf ihre dienende Funktion hinsichtlich theologischer Lehr- und Urteilsbildung, auf ihre Funktion als notwendige Bedingung theologischer Erkenntnis, beschränkt blieb. Man kann vielmehr für die Zeit seit der Aufklärung von einer Ausdifferenzierung der Exegese aus dem theologischen Kontext sprechen; ein klassisches Dokument für diesen Vorgang ist J. P. Gablers berühmte Altdorfer Antrittsvorlesung von 1787<sup>11</sup>. Wissenschaftliche Bibelexegese zeichnet sich seitdem durch methodischen Atheismus aus; sie agiert, wie bis in die Gegenwart immer wieder – zuletzt durch M. Oeming – hervorgehoben wurde, *etsi deus non daretur*<sup>12</sup>.

Dieser methodische Atheismus der historisch-kritischen Forschung hat Vorteile. Er hat der biblischen Exegese im interdisziplinären Diskurs wissenschaftliche Anerkennung gesichert und den Eindruck einer protestantischen

<sup>9</sup> Vgl. H. Graf Reventlow, Wurzeln der modernen Bibelkritik, in: Ders., W. Sparn, J. Woodbridge (Hg.), Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, Wolfenbütteler Forschungen 41 (1988) 47-63, hier 52. 58. 62.

<sup>10</sup> Das wird mit Recht hervorgehoben bei H. Weder, Art. Bibelwissenschaft II: Neues Testament, RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 1529-1538: «Luther bestand (gerade gegen Erasmus) darauf, dass der Sinn eines Textes mit den Mitteln der Grammatik und der Beachtung des Sprachgebrauchs erkannt werden kann. Daraus folgt die für die Folgezeit sehr wichtige hermeneutische Annahme, dass die Schrift mit den Mitteln der Vernunft verstanden werden kann» (1532).

<sup>11</sup> J.P. Gabler, *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque utriusque finibus* (30. 03. 1787), in: Ders., Kleinere theologische Schriften, hg. von Th.A. Gabler und J.G. Gabler, Band 2 (1831) 179-198 (dt. bei O. Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit*. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen, MThSt 9 (1972) 273-284). Vgl. dazu vor allem die Interpretation von R. Knierim, *On Gabler*, in: Ders., *The Task of Old Testament Theology*, 1995, 495-556, sowie L.T. Stuckenbruck, *Johann Philipp Gabler and the Delineation of Biblical Theology*, in: *Scottish Journal of Theology* 52 (1999) 139-157.

<sup>12</sup> M. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, 1998, 42-46.

Aufgeschlossenheit für die Moderne befördert. Doch auch die Nachteile des methodischen Atheismus moderner Bibellexegese liegen auf der Hand. Denn es besteht die Gefahr, dass ihre Ergebnisse theologisch belanglos bleiben. Während sich für Luther aus der Konfrontation mit den biblischen Texten Einsichten soteriologischen Ranges ergaben, weist die historisch-kritische Forschung höchstens auf die exegetische Problematik der christlichen Soteriologie und anderer traditioneller Theologoumena hin. Es kommt – gleichsam im Gegenzug zur oben erwähnten dogmatisch motivierten Aufwertung der Exegese – jetzt zu einer exegetisch motivierten Abwertung der Dogmatik, zumindest aber zu einer exegetisch korrekten Vergleichsgültigung des Dogmatischen. Aus dem unverbundenen *Nebeneinander* von Exegese und Dogmatik wird also im Zeichen der historisch-kritischen Forschung zunehmend ein *Gegeneinander*: Während die Bibelwissenschaften der Dogmatik oft mangelnde Berücksichtigung exegetischer Kenntnisse vorwerfen, beklagt die Dogmatik häufig die Beschränkung der exegetischen Fächer auf die historische Dimension. Die Ausdifferenzierung der historischen Disziplinen der Theologie, vor allem der Bibellexegese, hat also das eingangs erwähnte Auseinanderdriften der historischen und der systematischen Fächer befördert und so zu einer Gefährdung der Einheit der Theologie geführt.

Worin besteht nun genau das Problem im Verhältnis zwischen kritischer Exegese und Dogmatik? – Ganz allgemein kann von einer durch die neuereexegetische Forschung ausgelösten Verunsicherung jener Grundlagen gesprochen werden, die in der protestantischen Hermeneutik als zuverlässig vorausgesetzt worden waren. Diese Verunsicherung betrifft einerseits Umfang und Gestalt der *scriptura* (A) sowie andererseits die eine Sachmitte der gesamten Schrift (B).

A: Umfang und Gestalt der *scriptura*. Hier sind die grossen Textfunde dieses Jahrhunderts zu nennen, deren Konsequenzen zunehmend deutlicher geworden sind. Bereits mit der Auffindung der Geniza in der Kairoer Ben Esra-Synagoge 1894 wurde zum einen deutlich, dass es eine grössere Bandbreite von Lesarten innerhalb der hebräischen Bibelhandschriftenüberlieferung gegeben hat<sup>13</sup>. Hinzu kam die Tatsache, dass in der Geniza auch Fragmente von fünf Handschriften des hebräischen Sirach-Buches gefunden wurden<sup>14</sup>. Das belegt, dass das Werk dort in hohem, wenn nicht kanonischem Ansehen gestanden haben muss, was auch den vielfältigen Bezugnahmen auf das Sirachbuch in der rabbinischen Literatur und jüdischen Liturgie zu entnehmen ist<sup>15</sup>.

Im Jahre 1902 wurde dann das Blatt des Papyrus Nash zugänglich, das lange Zeit als ältester erhaltener Bibeltext (2. oder 1. Jahrhundert v. Chr.) galt. Es enthält den Dekalog in einer aus Ex 20 und Dt 5 gemischten Textform, dem Dt 6,4f. folgt. Offenbar handelt es sich um einen liturgischen Text, dessen textkritischer Wert nicht allzu hoch einzuschätzen ist<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Vgl. dazu E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments, 51988, 24.

<sup>14</sup> Dazu noch immer P. Kahle, The Cairo Geniza, 1947.

<sup>15</sup> Vgl. J. Marböck, Art. Jesus Sirach (Buch), in: NBL II (1995) 338-341.

<sup>16</sup> E. Tov, Der Text der Hebräischen Bibel, 1997, 99, Abbildung bei E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments, 147.

Doch es ist von Bedeutung, dass selbst bei einem so wichtigem Text wie dem Dekalog der Textbestand nicht festgelegt war, denn die Reihenfolge des 6. und 7. Gebots wurde vertauscht, das Sch<sup>c</sup>ma wurde zudem mit einem Satz eingeleitet, der sonst nur in der LXX erhalten ist.

Die durch diese frühen Funde zaghaft angedeuteten Probleme – Umfang des Kanons und Gestalt des Textes – wurden durch die beinahe zeitgleich (1945 und 1947) erfolgten Textfunde von Nag Hammadi und Qumran überdeutlich<sup>17</sup>; hinzu kamen weitere Ausgrabungen in der Judäischen Wüste wie im Wadi Muraba`at oder auf Masada. Bei allen Problemen im einzelnen lassen sich zwei Konsequenzen aus den nun zugänglichen Materialien formulieren:

(1) Offenbar war der Umfang des Kanons in der Antike zumindest an den Rändern nicht eindeutig festgelegt<sup>18</sup>. Diese Behauptung lässt sich naturgemäß nur als Vermutung formulieren, da es aus der Zeit um die Zeitenwende keine detaillierte Kanonsliste gibt. Doch lässt sich bereits aus den Schriftverweisen des NT entnehmen, dass damals auch andere als die im späteren rabbinischen oder alexandrinischen Kanon gesammelten Schriften als kanonisch angesehen wurden, etwa das Henochbuch und erneut Jesus Sirach<sup>19</sup>. Die Qumran-Gemeinde hat zudem noch andere Schriften als autoritativ gewertet, so das Jubiläenbuch, Henoch-Schriften oder die Tempelrolle. Hinzu kamen die eigenen Schriften dieser Gruppe, vor allem die sogenannte Sektenregel, die das Eschaton beschreibende Kriegsrolle oder liturgische Texte wie die Hodayot oder die Sabbatlieder<sup>20</sup>. Aus den Nag Hammadi-Texten ist besonders das sogenannte Thomasevangelium zu nennen, durch das nun belegbar ist, dass es eine Sammlung von Logien ohne erzählerischen Kontext gegeben hat, wie man sie für die Quelle Q immer angenommen hatte.

(2) Die erhaltenen Bibelhandschriften aus Qumran zeigen teilweise eine grosse Bandbreite innerhalb der Überlieferung des Textes. Um nur an die wichtigsten Beispiele zu erinnern: Offenbar spiegeln die erhaltenen Jeremia-Fragmente die kürzere Form des Buches wider, die bereits aus der LXX bekannt war<sup>21</sup>. Die verschiedenen Psalmrollen stimmen zwar in der Regel bei der Anordnung der Psalmen 1-89 überein, weichen aber von da an charakteristisch voneinander ab; offenbar war nur die Reihenfolge der ersten 3 Bücher festgelegt gewesen<sup>22</sup>. Rechnet man zu diesem Befund noch die ebenfalls lange bekannten Differenzen zwischen hebräischer und LXX-Textüberlieferung bei vielen anderen Schriften hinzu, so bleibt der Schluss unausweichlich, dass – von der Tora abgesehen – um die Zeitenwende sowohl der Umfang als auch die konkrete Gestalt der *scriptura* nicht wirklich festgelegt waren.

B: Die eine Sachmitte der gesamten Schrift. Von dem unter A. genannten Problem ist freilich das Schriftprinzip des *lutherischen* Protestantismus nur eingeschränkt betroffen. Natürlich ging und geht das Luthertum grundsätzlich von der Normativität der als kano-

<sup>17</sup> Über Fundumstände und Bearbeitungsprobleme informiert allgemeinverständlich W. Ekschmitt, Ugarit – Qumran – Nag Hammadi. Die grossen Schriftfunde zur Bibel, 1993.

<sup>18</sup> Zur Fragestellung vgl. die Beiträge in: JBTh 3, 1988 (Zum Problem des biblischen Kanons).

<sup>19</sup> Vgl. hierzu etwa J.A. Sanders, Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism, 1984.

<sup>20</sup> Zur Orientierung über die einzelnen Schriften vgl. H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, 1993 und Folgeauflagen.

<sup>21</sup> Zur Diskussion dieser Frage vgl. jetzt G. Fischer, Zum Text des Jeremiabuches, Bibl 78 (1997) 305-328 (mit weiterer Literatur).

<sup>22</sup> Dazu P.W. Flint, The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms, STDJ 17 (1997).

nisch überlieferten Schriften aus. Aber es hat, wie schon erwähnt, den Umfang des Kanons nie im Einzelnen verbindlich festgelegt. Diese wichtige Differenz sowohl gegenüber dem Römischen Katholizismus<sup>23</sup> als auch gegenüber dem Reformierten Protestantismus<sup>24</sup> hat ihre Wurzel in der Konzentration Luthers auf die seiner Auffassung nach am Wortlaut der biblischen Texte unzweideutig ablesbare *eine* Sachmitte der gesamten Schrift. Dieses Zentralanliegen der Schrift kommt freilich nicht in allen als kanonisch überlieferten Texten gleichermassen deutlich zum Ausdruck, sondern stellt vielmehr einen Leitfaden für die rechte theologische Beurteilung der einzelnen Texte dar. Von daher ist Luthers Schriftlehre frei von dem Zwang, Umfang und Gestalt der *scriptura* verbindlich feststellen zu müssen; die kanonischen Bücher sind daran zu erkennen, dass sie «Christum predigen und treyben» (WA.DB 7, 384,26).

Das Problem ist aber, und hier wird die lutherische Schriftlehre zweifellos empfindlich getroffen, dass die historische Exegese eine sich aus den Texten als solchen ergebende Sachmitte der gesamten Schrift nicht übrig gelassen hat. Dies ist das Ergebnis des konsequent historischen Zugangs der Bibelauslegung seit der Aufklärung: Am Ende eines Erkenntnisweges, auf dem die innerhalb von etwa 1000 Jahren entstandenen Texte der Bibel als Dokumente einer vergangenen Zeit gewürdigt und zu verstehen versucht werden, steht der Eindruck einer irreduziblen Pluralität. Die verschiedenen *res* [Plural!] *scripturarum* sind nicht von sich selbst her auf eine einzige *res scripturae* hin harmonisierbar. Um in den Schriften des Alten und Neuen Testaments das eine authentische Offenbarungszeugnis des dreieinen Gottes zu finden, der in Christus Mensch geworden und für unsere Sünden gestorben ist, muss vielmehr jener geistgewirkte Glaube schon vorausgesetzt werden, der doch durch die Begegnung mit der Schrift erst geweckt werden soll. Für Luther selbst musste sich hier noch keine Schwierigkeit ergeben, da er die kirchliche Lehre tatsächlich unmittelbar im Buchstaben der Schrift finden konnte: «Scriptura simpliciter confitetur trinitatem Dei et humanitatem Christi et peccatum irremissible» (WA 18, 608,5-7). Solche Unmittelbarkeit ist durch die historisch-kritische Forschung aber irreversibel destruiert. Dass etwa die alttestamentlichen Propheten Christum treiben, kann unter diesen Bedingungen nur dann noch behauptet werden, wenn man jene schriftexternen Auslegungsinstanzen wieder zulässt, die Luther durch sein *sola scriptura* gerade ausschliessen wollte.

Um die exegetisch destruierte Einheit der Schrift dogmatisch zu retten, muss also das Schriftprinzip in ein protestantisches Traditionsprinzip verwandelt werden. Dies ist in der Tat die Pointe der meisten gegenwärtigen Interpretationen der reformatorischen Schriftlehre; davon wird noch die Rede sein.

Mit der letzten Bemerkung zu einer bestimmten Art der Verarbeitung der Krise des Schriftprinzips ist bereits die Überleitung zum folgenden Abschnitt vollzogen, in dem verschiedene u. E. bemerkenswerte Strategien des ‹Krisenmanagements› in der gegenwärtigen Theologie vorgestellt werden.

<sup>23</sup> Die lehramtliche Festlegung des Kanonumfangs im Katholizismus erfolgte im Tridentiner Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen (angenommen am 8. April 1546); vgl. DH 1501-1505, bes. 1502f.

<sup>24</sup> Die erste Kanonliste in einer reformierten Bekenntnisschrift findet sich in Artikel 3 der hugenottischen *Confession de foy* (*Confessio Gallicana*; 1559); vgl. BSRK 222, 4-24.

## 2. Strategien der Problemlösung im Protestantismus der Gegenwart

Die dargestellte Schwierigkeit im Verhältnis von Bibelauslegung und Dogmatik infolge der Krise des Schriftprinzips wird in der protestantischen Theologie unterschiedlich intensiv empfunden. Über die Dringlichkeit und die mögliche Form einer Problembewältigung besteht deshalb auch keine Übereinstimmung. Angesichts der gegenwärtigen Situation der Bibelwissenschaft lassen sich – stark vergröbernd – aus exegetischer Perspektive drei Modelle des Umgangs mit dem beschriebenen Dilemma formulieren<sup>25</sup>. Für die beiden ersten Modelle kann im Bereich der Systematischen Theologie – mehr oder weniger deutlich – je eine analoge Bewältigungsstrategie festgestellt werden.

### 2.1. Bibelauslegung und Dogmatik in bewusstem Gegensatz

Dem dargestellten Problem kann seitens der Exegese leicht durch Verdrängung begegnet werden. Denn der methodische Atheismus der historisch-kritischen Forschung erlaubt es, die Frage nach aktueller Anwendbarkeit und theologischer Verbindlichkeit biblischer Texte zu suspendieren. Statt dessen beschränkt man sich auf eine rein historische Wahrnehmung der Bibel und versucht ausschliesslich, das redaktionelle Wachstum und den mutmasslich ursprünglichen Sinn der Texte nachzuzeichnen. Dies lässt sich besonders an der vor allem in der deutschsprachigen Exegese üblichen Hochschätzung der literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Arbeitsweise ablesen. Hier werden die Texte gegenwärtig in einer so differenzierten Weise bearbeitet, dass die Ergebnisse der Studien selbst bei gleichartigem methodischen Ansatz kaum noch miteinander kompatibel sind. Damit besteht die Gefahr der Beliebigkeit. Es genügt, exemplarisch auf die aktuellen Studien zum Ezechielbuch von Th. Krüger und K.-F. Pohlmann zu verweisen<sup>26</sup>. Der dem Ziel der Reihe nach für ein breiteres Publikum gedachte Ezechiel-Kommentar in der Reihe *Das Alte Testament Deutsch* von K.-F. Pohlmann stellt die Erklärung dessen, wie der Text zu verstehen ist, in den Hintergrund, statt dessen wird nachgezeichnet, wie er mutmasslich gewachsen ist<sup>27</sup>.

Diese Herausstellung weniger Arbeiten stellt zugegebenermassen einen Akt der Ungerechtigkeit gegenüber den Autoren dar, denn die Beispiele lies-

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch die von M. Oeming, Biblische Hermeneutik, 45, erhobenen drei Auswege aus der von ihm diagnostizierten Krise der historisch-kritischen Methode, die beinahe deckungsgleich mit den hier vorgetragenen Modellen sind.

<sup>26</sup> Th. Krüger, Geschichtskonzepte im Ezechielbuch, BZAW 180 (1989); K.F. Pohlmann, Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten, BZAW 202 (1992).

<sup>27</sup> Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1-19, ATD 22,1, 1996. Vgl. die Rezension von B. Lang, JBL 117 (1998) 524-526, der sich vergleichbar zu dem hier Vorgetragenen äussert.

sen sich problemlos vermehren. Das gleiche Phänomen ist im Übrigen auch bei der Konzentration mancher Forscher auf historisch-archäologische Fragestellungen zu beobachten<sup>28</sup>.

Diese Richtung der zeitgenössischen Exegese steht aufgrund ihres Interesses am Literal Sinn der biblischen Texte durchaus in der Tradition der reformatorischen Hermeneutik; das mit dem *sola scriptura* ursprünglich auch verbundene Interesse, die Vielfalt der biblischen Texte von einem Einheitsgrund her verständlich zu machen, ist dabei allerdings verloren gegangen und die Dimension der *scriptura* zugunsten der Suche nach dem mutmasslichen Ursprungssinn der Einzeltexte aufgegeben worden. Eine echte Kooperation der theologischen Fächer untereinander ist durch diese Beschränkung der Exegese auf den *primären Kontext* der biblischen Schriften nicht mehr möglich und bleibt höchstens als leeres Postulat erhalten. So wird aber das oben beschriebene Dilemma im Verhältnis von Bibelauslegung und Dogmatik gerade nicht gelöst, sondern immer weiter radikalisiert. Von daher gewinnt die These an Plausibilität, dass die gegenwärtige Geringschätzung exegetischer Fragestellungen und Ergebnisse in Theologie und Kirche mit dieser Konzentration auf (literar-)historische Gesichtspunkte zu tun hat. Dem entspricht auch die häufig zu machende Beobachtung, dass Exegeten, die sonst diachron arbeiten, einen völlig anderen, nahezu holistischen Zugang wählen, sobald sie sich in interdisziplinären Zusammenhängen äussern<sup>29</sup>. Offenbar traut man der Kommunizierbarkeit der eigenen Arbeitsweise wenig zu.

Wo aber die Einsichten der Exegese theologisch völlig belanglos werden und wo sogar Exegeten auf die Kommunikation ihrer eigenen wissenschaftlichen Einsichten in interdisziplinären Zusammenhängen verzichten, da legt es sich für die Systematische Theologie nahe, ihrerseits eine exegetische Rückkopplung der eigenen Arbeit abzulehnen. Diese Konsequenz – das systematisch-theologische Analogon zum gerade dargestellten Modell des bibelwissenschaftlichen Umgangs mit der Schrift – ist in besonderer Klarheit von F. Wagner formuliert worden. Wagner nimmt die von ihm diagnostizierte moderne Unhaltbarkeit des reformatorischen Schriftprinzips zum Anlass für eine vollständige Verabschiedung der Bibel aus der Theologie. Diese Verabschiedung vollzieht sich gewissermassen in zwei Stufen. Zunächst wird die Kanonizität des Alten Testaments in Frage gestellt. Denn indem «die christliche Theologie den ‹Vater› Jesu Christi immer wieder auf Jahwe, den Gott des Alten Testaments, beziehen will», wird im Grunde der «mit der Trinität und der Christologie zum Ausdruck gebrachten Revolutionierung des Got-

<sup>28</sup> Für einen vornehmlich archäologischen Zugang zum Problem, das biblische Texte stellen, vgl. etwa N.P. Lemche, Die Vorgeschichte Israels, BE 1 (1996).

<sup>29</sup> Vgl. beispielhaft H.J. Zobel, ‹Wohnen› als Motiv des Lebens im Alten Testament, WzM 51 (1999) 53-63.

tesgedankens die Spitze abgebrochen»<sup>30</sup>. Dieser Distanzierung des Christentums vom Alten Testament folgt – als Stufe zwei – die Reduktion der Bedeutung des Neuen Testaments auf die historische Dimension: «Die Behauptung, die historischen Anfänge des Christentums verbürgten zugleich seinen normativen Ursprung und seine die Zeiten überdauernde Geltung, lässt sich argumentativ nicht rechtfertigen»<sup>31</sup>. Durch eine bewusstseinsphilosophische Begründung des trinitarischen und des christologischen Dogmas will Wagner dann deren Normativität durch den Erweis ihrer Rationalität absichern.

Dieser hier nicht weiter zu vertiefende Ansatz kann jedoch schwerlich als wirklich wegweisend gelten. Ein Argument dafür, in der Systematischen Theologie grundsätzlich am Schriftbezug festzuhalten, ergibt sich zunächst aus der banalen Einsicht, dass die Theologie nun einmal traditionell an dieses Textkorpus gewiesen ist, wie immer sie damit verfährt. Dagegen gleicht, wie Oeming treffend bemerkt hat, Wagners Programm einer «Einladung zu einem Fussballspiel, bei dem kein Ball mehr benutzt werden darf»<sup>32</sup>. Die hier interessante Frage ist auch nicht, *ob* die Bibel als Grundlage christlicher Theologie dienen kann, sondern *wie* dies auch heute noch sinnvoll möglich ist. Denn aus der Problematisierung der Bibel als Fundament des Glaubens folgt keineswegs zwingend die Nötigung, ganz auf sie zu verzichten.

## 2.2. Bibelauslegung und Dogmatik in postulierter Harmonie

Innerhalb der Bibelwissenschaft wurde die oben skizzierte Problematik selbstverständlich gesehen und als Herausforderung begriffen. Darauf weisen die vielfältigen Versuche hin, eine Biblische Theologie zu entwerfen. Die entsprechenden Bemühungen sind vor allem im *Jahrbuch für Biblische Theologie* gut dokumentiert<sup>33</sup>, so dass hier auf eine umfassende Darstellung verzichtet werden kann. Besonders jedoch fällt auf, dass schon der Begriff *Biblische Theologie* uneinheitlich gebraucht wird: Zum einen findet man ihn in historisch-deskriptiver Verwendung, so dass übergreifende Konzepte der biblischen Literatur dargestellt werden. Damit wird zwar die oben angeführte atomisierende Tendenz der redaktionsgeschichtlich orientierten Exegese vermieden; die Frage nach der Normativität bleibt jedoch häufig ausgeblendet. Die Unschärfe des Begriffs der Biblischen Theologie ergibt sich zum zweiten daraus, dass er auch für die Suche nach dem theologischen Gehalt der Schrift verwendet wird, also in einem eher normativen Sinn. Das Verhältnis zwischen

<sup>30</sup> F. Wagner, Auch der Teufel zitiert die Bibel. Das Christentum zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips, in: R. Ziegert (Hg.), *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Bibel im Gespräch 2 (1994) 236–258, hier 252.

<sup>31</sup> A.a.O. 249.

<sup>32</sup> M. Oeming, Biblische Hermeneutik, 142 Anm. 4.

<sup>33</sup> Vgl. die ausführlichen Bibliographien von D.R. Daniels/B. Janowski, JBTh 4 (1989) 301–347 und M. Mertins, JBTh 12 (1997) 353–406.

diesen beiden Verwendungsweisen ist, darauf hat B. Janowski mit aller Deutlichkeit hingewiesen, bis heute nicht befriedigend bestimmt<sup>34</sup>.

Als eine bedeutende aktuelle Spielart dieser biblisch-theologischen Bemühungen und als bewusst formulierte Alternative zur literarkritisch-redaktionsgeschichtlich dominierten Exegese empfiehlt sich ein besonders im angelsächsischen Sprachraum, aber auch in den Niederlanden in vielfältigen Erscheinungsformen begegnender Zugang zur Bibel: Es wird nicht mehr hinter den kanonisierten Endtext zurückgefragt, sondern jener wird mit Mitteln der modernen Literaturwissenschaften analog zu modernen Texten als Einheit interpretiert<sup>35</sup>. Diese etwa als *New Literary Criticism* bezeichnete Vorgangsweise versteht die Texte ausschliesslich synchron und bemüht sich darum, die Inhalte der biblischen Überlieferung (neu) zur Sprache zu bringen, legt aber im Gegensatz zu der diachron arbeitenden historischen Forschung keinen Wert auf die Erhellung der Wachstumsgeschichte mehr. In abgeschwächter Form gilt dies auch für Versuche, das Alte Testament bzw. die ganze Bibel im Sinne einer kanonischen Schriftauslegung zu verstehen<sup>36</sup>.

Den beiden genannten Varianten dieses Zugangs ist eine mehr oder weniger weit gehende Entfernung von der traditionellen Gestalt historisch-kritischer Exegese gemeinsam. Von der hier naheliegenden Kritik, dass sie nämlich den primären Kontext der biblischen Texte vernachlässigen, werden sie jedoch nicht wirklich getroffen, da dies gerade ihrem Selbstverständnis entspricht. Dieses Selbstverständnis ist freilich mit der Preisgabe eines keineswegs marginalen Aspekts des reformatorischen Schriftprinzips verbunden, nämlich dem Interesse am Literal Sinn der biblischen Texte. Nun war dem in 2.1. dargestellten exegetischen Ansatz durch sein einseitiges Festhalten an ausschliesslich diesem Interesse die Dimension der *scriptura* verlorengegangen. Die primär synchron vorgehende Bibelauslegung kann zwar den Verlust dieser Dimension vermeiden, aber nur um den Preis einer Verkürzung des historischen Zugriffs. Denn angesichts der Tendenz zu einer kanongeschichtlich begründeten Harmonisierungexegetischer Forschungsergebnisse ist unweigerlich die Gefahr einer dogmatisch motivierten Relevanzbeschränkung der historischen Exegese gegeben. – Der Versuch, die sich aus der historisch-kritischen Exegese ergebenden dogmatischen Probleme durch einen kanonischen Zugriff zu lösen, führt letztlich dazu, dass sich das oben erwähnte Ge-geneinander von Dogmatik und Exegese in die Bibelwissenschaften hinein

<sup>34</sup> B. Janowski, Art. Biblische Theologie I. Exegetisch, RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 1544-1549.

<sup>35</sup> Über die vielfältigen Ausprägungen dieses Zugangs informiert M. Oeming, a.a.O. 63ff.

<sup>36</sup> Vgl. den neuesten Entwurf von R. Rendtorff, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Bd. 1, 1999.

verlagert<sup>37</sup>. Ausserdem: Wo die Texte der Bibel exegetisch gar nicht mehr unverkürzt in ihrem Eigensinn zur Sprache gebracht werden *sollen*, da stellt sich die Frage, wie eine methodische Abgrenzung vom Problem der Projektion eigener Erkenntnisse in historisch abständige Texte noch möglich ist. Hinzu kommt erneut die Schwierigkeit, sich auf einen Kanon zu beziehen, dessen Umfang fraglich geworden ist und mit Texten zu argumentieren, deren Lesarten oft nicht mehr zu sichern sind.

Dem synchronen Zugang zur Bibel im Bereich der Exegese entspricht in der Systematischen Theologie des lutherischen Protestantismus das weit verbreitete Festhalten an der Auffassung, die eine Sinnmitte der Schrift (*res scripturae*) könne aus den als Kanon überlieferten biblischen Texten hermeneutisch erschlossen werden und sei zugleich in den Bekenntnissen verbindlich zusammengefasst worden.

Diese Überzeugung kommt z. B. in dem bislang jüngsten dogmatischen Entwurf im deutschsprachigen Bereich zum Ausdruck, in der *Dogmatik* von W. Härle<sup>38</sup>. Härle argumentiert zunächst kanongeschichtlich: Dass die Vielfalt der biblischen Schriften auf *eine* «Mitte der Schrift» hin interpretierbar ist, dafür «spricht vor allem die Tatsache der Kanonbildung selbst»<sup>39</sup>. Unter Aufnahme von Luthers Ablehnung schriftexterner Auslegungsinstanzen formuliert er dann: «Aus der Bibel selbst und *nicht von anderswoher* muss und kann die Bestimmung der Mitte der Schrift gewonnen werden. ... Ob sie auch von dorther gewonnen werden *kann*, ob also die Schrift diejenige (äussere) Klarheit (claritas) und Durchsichtigkeit (perspicuitas) besitzt, die den Aufweis einer Mitte der Schrift erlaubt, kann nur durch den entsprechenden Versuch überprüft werden»<sup>40</sup>. Wie aber kann dieser Versuch aussehen? Härle scheint an einen Aufweis dieser Mitte der Schrift durch historisch-kritische Exegese zu denken, wenn er wenig später von einem hermeneutisch reflektierten und kontrollierten Auslegungsprozess der biblischen Schriften spricht, «der nicht durch dogmatische oder bekenntnismässige Vorgaben präjudiziert werden darf»<sup>41</sup>. Doch genau dieser Auslegungsprozess ohne dogmatische oder bekenntnismässige Vorgaben, der ja nichts anderes meint als eine Exegese der biblischen Texte *etsi deus non daretur*, hat, wie oben gesehen, die Einheit der Schrift gerade destruiert. Dieses Problem wird bei Härle aber nicht reflektiert; er lässt offen, wie der von ihm formulierte Anspruch eingelöst werden kann, eine Sinnmitte des Kanons allein durch die unvoreingenommene Auslegung des Buchstabens der Schrift nachvollziehbar zu ermitteln.

Wie aber kann angesichts dieser Situation «Luthers bekannte Beschreibung der Schriftmitte durch die Formel «was Christum treibet»» als «überzeugend»<sup>42</sup> gelten? Offenbar nur dadurch, dass die Zusammenfassung der biblischen Texte zum zweiteiligen Kanon als dem Identifikationszentrum der christlichen Kirche den hermeneutischen Horizont der Bibel-

<sup>37</sup> «In den exegetischen Disziplinen ist das ... kritisch-aufgeklärte Bewusstsein weitgehend durch schiedlich-friedliche Arbeitsteilung abgelöst worden. Die Spezialisten für Detailfragen von Halb- und Viertelversen, die ausserhalb des Faches sowieso niemand mehr zur Kenntnis nehmen kann, stören nicht diejenigen, die an einer neu aufgelegten biblischen Theologie basteln» (F. Wagner, Auch der Teufel zitiert die Bibel, 251).

<sup>38</sup> Vgl. W. Härle, Dogmatik, 1995, 111-139.

<sup>39</sup> A.a.O. 135.

<sup>40</sup> A.a.O. 136.

<sup>41</sup> A.a.O. 139.

<sup>42</sup> A.a.O. 136.

auslegung bildet. Anders formuliert: Die christlich-kirchliche Tradierung der *scriptura* und die daran orientierte Bekenntnisbildung normiert die Exegese der biblischen Einzeltexte. Diese Zusatzannahme wird bei Härle nicht ausdrücklich formuliert, ist aber hinzuzudenken, damit sein Ansatz plausibel wird.

Deutlicher wird hier der schon erwähnte *Abschliessende Bericht* des Ökumenischen Arbeitskreises zum Abschluss des Projekts *Verbindliches Zeugnis*. Es ist sicher kein Zufall, dass die normative Bedeutung des in den Bekenntnissen massgeblich zusammengefassten christlichen Glaubens für die Schriftauslegung gerade in einem evangelisch-katholischen Dokument auch von lutherischer Seite mit Nachdruck herausgestellt wird: «Die in den evangelischen Kirchen geltenden Bekenntnisse sind zwar als norma normata der Heiligen Schrift als der norma normans untergeordnet ... Andererseits bilden die Bekenntnisse ihrerseits eine entscheidende Orientierung für die Schriftauslegung sowohl in der lebendigen Verkündigung der Kirche wie auch in der wissenschaftlichen Theologie»<sup>43</sup>.

Dieser Ansatz läuft allerdings auf die Verwandlung des Schriftprinzips in ein protestantisches Traditionsprinzip hinaus, das noch dazu mit der Hypothek belastet ist, sich selbst als Traditionsprinzip verleugnen zu müssen: Die Bekenntnisse gelten angeblich nur als (durch die Schrift) normierte Norm, bilden aber zugleich «eine entscheidende Orientierung für die Schriftauslegung» indem sie «ihr sachgerechtes Verständnis sicherstellen»<sup>44</sup>. Diese Formulierungen können zu einer dogmatischen Restriktion der historischen Exegese führen, weil aller von der normierten Norm abweichenden Interpretation der normierenden Norm ein sachgerechtes Verständnis der Schrift zunächst einmal abgesprochen wird. Denn es wird nicht ausdrücklich offengelegt, dass es ein konkreter Traditionszusammenhang ist (nämlich der vom christlichen Bekenntnis geprägte), der als Massstab bei der Sicherstellung des sachgerechten Schriftverständnisses fungiert. Dies kann letztlich zu Lasten des Kritikpotentials der Schrift gegenüber der kirchlichen Lehre gehen, und es besteht die Gefahr, dass die Schrift genau jene kritische Funktion gegenüber der kirchlichen Tradition verliert, die Luther an ihr entdeckt hatte.

### 2.3. Rezeptionsgeschichte als schriftgemäße Methode biblischer Exegese

Eine dritte Strategie zur Bewältigung des oben dargestellten Problems besteht darin, die Einsichten der historischen Exegese zur Entstehungs- und Wachstumsgeschichte sowie zur Auslegung und Rezeption biblischer Texte theologisch fruchtbar zu machen<sup>45</sup>. Bei diesem sich zunehmend etablierenden, als *Rezeptionsgeschichte* bezeichneten Methodenschritt geht es darum, die Verstehensleistungen der Leser als Beitrag zur Erhellung des Sinnpotentials der Texte zu würdigen<sup>46</sup>. Dabei wird an die sog. *Rezeptionsästhetik* ange-

<sup>43</sup> Verbindliches Zeugnis III 366 (Nr. 198).

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Vgl. zu diesem Zugang M. Oeming, Biblische Hermeneutik, 89ff.; siehe auch E. Otto, Art. Bibelwissenschaft I: Altes Testament, RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 1517-1528, hier 1527f.

<sup>46</sup> Grundlegend K. Koch, Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie – oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlich-

knüpft. Mit diesem Stichwort verbindet sich das seit den späten 60er-Jahren auch in der deutschen Literaturwissenschaft immer stärker gewachsene Interesse an der Leserseite im Text-Leser-Verhältnis. Als Namen seien hier der Germanist H. R. Jauß und der Anglist W. Iser genannt, die wichtigsten Vertreter der sogenannten ‹Konstanzer Schule›. In Anlehnung an R. Ingarden formuliert Iser eine Theorie, die – jedenfalls bei literarischer Prosa – eine Beteiligung des Lesers beim Zustandekommen des Textsinnes behauptet. Diese Beteiligung besteht nach Iser darin, dass der Leser die im Text zwischen den einzelnen schematisierten Ansichten bestehenden Leerstellen auffüllt bzw. beseitigt. Das für literarische Texte typische gewisse Mass an Unbestimmtheit impliziert damit ein Beteiligungsangebot des Textes an die Leser, und der Textsinn ergibt sich als das Resultat der vom Leser am Text vollzogenen ‹Leerstellenverarbeitung›<sup>47</sup>.

Ein Anlass für die Ausbildung der rezeptionsgeschichtlichen Fragestellung in der Exegese liegt gerade in der durch die Qumran-Funde eröffneten Erkenntnis, dass es vielschichtigere Überlieferungsprozesse gegeben hat, als man bis dahin vermutet hatte. Durch die Annahme einer über den mutmasslichen Ursprungssinn weit hinausgehenden Sinngesamtheit der Texte wird besser verstehbar, weshalb bestimmte alttestamentliche Texte in den urchristlichen Gemeinden aufgenommen wurden. Zudem kann die sinnstiftende Bedeutung der nun greifbaren unterschiedlichen Lesergruppen und ihrer besonderen Leseinteressen erkannt werden. Hier ist neben der Qumran-Gemeinde und dem Urchristentum auch auf das alexandrinische Judentum hinzuweisen, dessen Haupturkunde, die LXX, zunehmend nicht mehr nur textkritisch, sondern auch exegetisch ausgewertet wird<sup>48</sup>.

Bei der Anwendung rezeptionsgeschichtlicher Fragestellungen darf sich die Bibelwissenschaft allerdings nicht auf ein blosses Nachzeichnen von Überlieferungs- und Rezeptionsstufen beschränken, sondern sie hat sich um Erklärungen zu bemühen, weshalb es zu den festgestellten Rezeptionsvorgängen gekommen ist und welche Elemente des fraglichen Textes (oder anderer Überlieferungen) für die Sinnveränderung verantwortlich waren. Das bedeutet, dass nicht nur *rezeptionsgeschichtlich*, sondern auch *rezeptionskritisch* zu arbeiten ist. Damit soll die bleibende Bedeutung jener reformatori-

keit des Kanons, in: H.H. Schmid, J. Mehlhausen (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, 1991, 143-160; vgl. zur Durchführung M. Oeming, *Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des Zweiten Tempels*, ZAW 110 (1998) 16-33; M. Rösel, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt*, Bibl 80 (1999) 506-524.

<sup>47</sup> Vgl. dazu exemplarisch: W. Iser, *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, in: R. Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, UTB 303, 1979, 228-252.

<sup>48</sup> Vgl. etwa M. Rösel, *Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch*, VT 48 (1998) 49-62.

schen Einsicht geltend gemacht werden, nach der die Schrift stets auch als traditionskritische Instanz verstanden werden muss, weshalb nicht jede Rezeption der Schrift als gleichermaßen schriftgemäß gelten kann.

Die Erweiterung des exegetischen Instrumentariums um die Rezeptionsgeschichte ist u. E. sowohl für eine gesamtbiblische Perspektive als auch für den Zusammenhang von Bibelauslegung und Dogmatik unverzichtbar. Sie ist zudem dadurch biblisch legitimiert, dass bereits innerhalb der Schrift Auslegungsvorgänge festgestellt werden können, durch die bestimmte Aussagen von Schriftstellen veränderten Verstehensbedingungen (sog. *sekundären Kontexten*) angepasst wurden. Beispielhaft sei auf drei dieser Rezeptionsvorgänge hingewiesen, wobei die Perspektive schrittweise geweitet werden soll:

1. In einem ersten Zugang soll ein bekannter inneralttestamentlicher Interpretationsvorgang in den Blick genommen werden: Es geht um die 70 Jahre aus Jer 25,11-13: Nach Jer 25,9 wird JHWH die Völkerschaften des Nordens, allen voran den König Babels, gegen Juda und Jerusalem führen. Durch deren Feldzug wird «das ganze Land zur Ödnis und Wüstenei werden, 70 Jahre lang» (25,11). In einer Erweiterung des Orakels wird dann geweissagt, dass nach dem Ende der Strafzeit von 70 Jahren die Babylonier heimgesucht werden und über das Land Juda alle Heilswoorte gebracht werden, «alles, was in diesem Buch geschrieben ist» (**כל הכתוב בספר זהה**).

Zunächst ist festzuhalten, dass schon in diesem Text ein erster Interpretationsvorgang zu konstatieren ist, denn er spielt offensichtlich auf die in der Babel-Inschrift Asarhaddons belegte Vorstellung einer 70-jährigen Strafzeit für Babylon an<sup>49</sup>. Im vorliegenden Jeremiatext verweist das kurze Stück zusätzlich über sich hinaus, wenn es auf das ‹Buch› verweist, als das die Sammlung von Jeremia-Stücken zu dieser Zeit bereits verstanden sein muss. Die Rede vom Aufschreiben in einem Buch ist in der prophetischen Literatur völlig ungewöhnlich, normalerweise bezieht sich **ספָר** auf die Tora. Dass dieses prophetische Buch als Heilsansage für Israel zu verstehen ist, ist im Zusammenhang unmittelbar deutlich.

Der Hinweis auf das ‹Buch› hat im Jeremia-Text die Funktion, die Zuverlässigkeit und Nachprüfbarkeit des Orakels zu verbürgen. Damit wird aber zugleich, um in die Terminologie der rezeptionsästhetischen Forschung überzugehen, eine Leerstelle markiert. Denn den Lesern wird sich nicht nur die Frage nach Umfang und Inhalt des Buches, sondern besonders die nach dem Eintreffen der Weissagung gestellt haben. Dass diese moderne Über-

<sup>49</sup> Darauf hingewiesen hat jetzt M. Albani, Die 70-Jahr-Dauer des babylonischen Exils (Jer 25,11f.; 29,10) und die Babylon-Inschrift Asarhaddons, in: Theolog. Fakultät Leipzig, Mitteilungen und Beiträge 17 (1999) 4-20. J. Bright, Jeremiah, AB 21 (1986) 160-163 und jetzt ausführlich K. Schmid, Buchgestalten des Jeremiabuches, WMANT 72 (1996) 220-253, sehen in Jer 25,11f. ein älteres Unheilsorakel, das nach der Eroberung Babylons durch die Perser um ein Heilsorakel erweitert worden sei.

legung eine zutreffende Spekulation ist, belegt die Aufnahme des Textes im Danielbuch<sup>50</sup>: Dan 9,2 setzt damit ein, dass Daniel in den ‹Büchern› liest (בְּבָנִים, man beachte den Wechsel zum Plural!) und über die Zahl der 70 Jahre nachsinnt, die Jerusalem nach dem Wort an Jeremia verwüstet daliegen soll. Die Aufnahme bestimmter Schlüsselbegriffe wie מלָא oder חֶרְבָּה macht deutlich, dass es sich um einen Rezeptionsvorgang handelt, der sich bereits auf den schriftlich fixierten Text stützt<sup>51</sup>. Die Datierung in Dan 9,1 (1. Jahr des Dareios, 521 v.Chr., also vor Beginn des Tempelneubaus) und der Aufruf an Gott, nicht länger zu zögern in V. 19, machen deutlich, dass die Verwüstung Jerusalems als die für Daniel gegenwärtige Situation zu sehen ist. Vom Ende des Kapitels her, wo in V. 27 vom ‹Greuel der Verwüstung› die Rede ist, wird jedoch klar, dass die Gegenwart des Schreibers die der Religionskonflikte unter Antiochus IV. Epiphanes war. Möglicherweise hat gerade die Verballhornung des Gottesnamens Ba`alschamem zu ‹Greuel der Verwüstung› (שׁקָוֹצִים מִשְׁמָם) vgl. noch 11,31) zur Aufnahme von Jer 25 geführt, denn dort war V. 12 ausdrücklich ewige Verwüstung (שְׁמַמּוֹת) geweissagt worden; das gleiche Stichwort steht auch Dan 9,26 u.ö.

Dem hellenistischen Schreiber waren also die historische Danielsituation und seine eigene strukturell vergleichbar, so dass er die seinerzeit gültige Heilsweissagung mit ihrem Anspruch auf Einlösung auf seine eigene Zeit angewendet hat. Doch dazu bedurfte es eines weiteren Schrittes: Vermittelt durch den Engel Gabriel ergeht eine zweite Offenbarung des Sinngehalts des Jeremiawortes, die als entscheidende Neuerung die Erweiterung von ‹70 Jahren› auf ‹70 Jahrwochen› (V. 24ff.) bringt. Auch am Ende dieser Frist steht das Ende der Verwüstung<sup>52</sup>.

Die Leerstelle des כהוב בספר aus Jer 25,13 ist demnach in Dan 9 in doppelter Weise gefüllt worden: Zum einen wurde der Beginn des Tempelbaus im Jahre 520 v. Chr. als Einlösung der Heilsweissagung verstanden (von 587/6 gerechnet, führen die 70 Jahre auf das Jahr 517/6); nicht umsonst wird die Danielvision in V. 1f. auf das Jahr 521 datiert. Zum anderen scheint dieses Orakel mit seinem vorweggenommenen Weissagungsbeweis כהוב (בספר) die Möglichkeit zur typologischen Vergleichbarkeit über die Zeiten hinweg eröffnet zu haben: Wie Jerusalem damals aus seiner Verwüstung (שְׁמַמּוֹת) gerettet wurde, so wird es auch diesmal geschehen. Die Vermittlung Gabriels zeigt dabei an, dass sich auch diese Sinnerweiterung des biblischen Textes göttlicher Autorität verdankt.

Fasst man diese Überlegungen zur Aufnahme von Jer 25 in Dan 9 zusammen, so bleibt vor allem festzuhalten, dass in Dan 9 einerseits mit autoritativen Schriften gerechnet wird, deren Sinn jedoch durch neue Offenbarungen erweitert werden kann<sup>53</sup>. Erst diese neue Rezeptionsstufe ermöglicht das Verstehen des Jeremia-Textes in der konkreten Situation der seleukidischen

<sup>50</sup> Vgl. dazu K. Koch, Die Bedeutung der Apokalyptik für die Interpretation der Schrift, in Ders., Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn, 1995, 16-45, hier 22-31.

<sup>51</sup> Wie J. Lebram, Das Buch Daniel, ZBK.AT 23 (1984) 106, dazu kommt, dass es Daniel 9 gar nicht um das Verständnis der Weissagung Jeremias gehe, ist unverständlich.

<sup>52</sup> Vgl. zum Verständnis der Jahrwochen etwa M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel, 1985/1991, 482-485; K. Koch, Das Buch Daniel, EdF 144, 141-157 (Lit.).

<sup>53</sup> Vgl. zum Phänomen der ‹schriftgelehrten Prophetic› H.F. Weiß, Propheten – Weise – Schriftgelehrte. Zur Kategorie des ‹Prophetischen› im nachexilischen Judentum, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1998, Münster 1999.

Religionsverfolgung<sup>54</sup>, und sie eröffnet gleichzeitig eine neue Verstehenstradition.

2. Anschaulicher noch ist ein zweites, ebenfalls häufig verhandeltes Beispiel, die Kommentierung von Hab 2 im *päschär* Habakuk aus Qumran<sup>55</sup>: Nach dem biblischen Buch klagt der Prophet Habakuk über den babylonischen Feind, der von Gott herbeigerufen wurde, er morde Völker ohne Erbarmen (1,12-17). Darauf stellt sich der Prophet in Erwartung einer Reaktion Gottes auf eine Warte (2,1), und Gott antwortet ihm mit einem Erhörungsorakel in den Versen 2,2-5; ab 2,6 ist mit den Weherufen ein neuer Abschnitt zu markieren<sup>56</sup>.

In unserem Zusammenhang von besonderem Interesse ist, dass die Antwort JHWHS an den Propheten mit der Aufforderung eingeleitet wird, die folgende Schauung aufzuschreiben (**תְּנַצֵּן**) und auf Tafeln einzugraben (2,2). Dies hat wie in Jer 25 die Funktion, das Orakel schon im Vorhinein als unbedingt zuverlässig und gewiss eintreffend zu erweisen. Erneut wird damit eine Leerstelle markiert, denn der Text verweist über sich hinaus auf seine ausstehende Erfüllung. Dies wird im folgenden Vers expliziert, wenn es heisst, dass die Schauung auf eine bestimmte Zeit zielt und die Erwartung gewiss nicht enttäuscht werden wird. Zu der bestimmten Zeit, so ist demnach zu folgern, lässt sich das Eingetroffene mit dem Geschriebenen vergleichen und so die Zuverlässigkeit der Vision überprüfen. Wer an dieser Erwartung festhält, so der berühmte Vers 2,4, wird in dieser Zuversicht am Leben bleiben; der halsstarrige Zweifler aber wird untergehen.

Schon die LXX-Übersetzung hat in diesem Text die Leerstelle aufgefüllt, indem sie offenkundig V. 3 messianisch gedeutet hat. Das ‹warte auf sie›, das sich im hebräischen Text auf die Erfüllung der Vision (ὅρασις) richtet, hat sie mit ‹warte auf ihn› (ὑπόμεινον αὐτὸν) übersetzt, das sich nun auf den Messias bezieht, der gewiss kommen und sich nicht verzögern wird.

Sehr viel präziser werden die Leerstellen des prophetischen Textes allerdings im Kommentar aus Qumran benannt, der aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert stammt<sup>57</sup>. Die Auslegung von Hab 2,2 in 1QpHab VII,1f. stellt fest, dass Gott dem Habakuk befohlen habe, das aufzuschreiben, was über die letzte Generation komme. Gleichzeitig wird aber

<sup>54</sup> Dazu auch K. Koch, Die Bedeutung der Apokalyptik für die Interpretation der Schrift, 31.

<sup>55</sup> Vgl. zur Einführung H.-J. Fabry, Schriftverständnis und Schriftauslegung der Qumran-Essener, in: Bibel in jüdischer und christlicher Tradition (FS J. Maier), hg. H. Merklein u.a., BBB 88 (1993) 87-96.

<sup>56</sup> A. Deissler, Art. Habakuk (Buch), NBL II (1995) 1f. sieht die Grundbestandteile des Buches als auf den Propheten Habakuk zurückgehend, womit sich eine Datierung um 600 ergibt. Zu Hab 2 vgl. auch M.H. Floyd, Prophecy and Writing in Habakkuk 2,1-5, ZAW 105 (1993) 462-481, der besonderen Wert auf das Aufschreiben der prophetischen Botschaft legt.

<sup>57</sup> Text in F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls Study Edition, Vol I, 1997, 10-21; deutsche Übersetzung bei J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd. 1, UTB 1862, 1995, 157-165.

festgehalten, dass der frühere Prophet die Vollendung der Zeit nicht erfahren habe. Erst den Lehrer der Gerechtigkeit hat Gott ‹alle Geheimnisse der Worte seiner Diener der Propheten› erkennen lassen (VII, 4f.). Die Auslegung des biblischen Textes hält weiter fest, dass sich die letzte Zeit mehr in die Länge zieht und über alles hinaus geht, was den Propheten offenbart worden war (VII,7f), dass aber die Täter der Tora, die sich an den Lehrer der Gerechtigkeit halten, gerettet werden (VII,11+VIII,2f.).<sup>58</sup>

Folgende Elemente des Textes sind hier von besonderer Bedeutung: Es wird ausdrücklich festgehalten, dass die biblischen Orakel sich auf die Endzeit beziehen; eine zeitgeschichtlich-historische Deutung ist ausserhalb des Blickfeldes. Ausserdem wird konstatiert, dass die Texte Geheimnisse enthalten, hier wie in anderen Texten mit dem aramäischen Lehnwort נֶגֶב bezeichnet. Das endgültige Entschlüsseln dieser Geheimnisse ist dem Lehrer der Gerechtigkeit vorbehalten, der hier die Rolle einnimmt, die in Dan 9 der Engel Gottes innehat<sup>59</sup>. Damit ist deutlich, dass es nach der Hermeneutik der Qumran-Gemeinde einer neuen Offenbarung bedurfte, um den eigentlichen Sinn der biblischen Schriften zu erkennen<sup>60</sup>, welcher folglich nicht als notwendiger Bestandteil der Schrift als solcher gilt.

Im Vergleich mit der oben vorgestellten aktualisierenden Interpretation von Jer 25 in Dan 9 wird deutlich, dass der in Qumran belegte Umgang mit den biblischen Weissagungen das weiterführt, was im ca. 100 Jahre älteren Daniel-Text angelegt ist: Der eigentliche Sinngehalt der Schrift wird erst durch neues, inspiriertes Lesen erkennbar. Eine autoritative Festlegung auf den Ursprungssinn ginge daher am Textverständnis jener ersten uns greifbaren Interpreten vorbei.

3. Ein unmittelbar vergleichbarer Umgang mit der Schrift zeigt sich auch im Umgang mit einem der meistdiskutierten Texte des Alten Testaments, der Verheissung in Jes 7,14. Da das Problem andernorts ausführlich dargestellt wurde<sup>61</sup>, mögen hier kurze Hinweise genügen: Die vielfältigen Probleme des hebräischen Textes Jes 7 geben in der aktuellen Forschung Anlass zu literar- und redaktionskritischen Operationen, über deren Ausmass kein Konsens

<sup>58</sup> Über die bekannte Aufnahme von Hab 2,4 in Röm 1,17 und Gal 3,11 hinaus sei noch auf Hebr 10,37f. verwiesen, wo sich eine deutlich andere Pointierung zeigt: Während LXX liest: ‹der Gerechte wird aus Glauben an mich leben›, ist im Hebräerbrief das Pronomen umgestellt: ‹mein Gerechter wird aus Glauben leben›. Vgl. E. Gräber, Das Schriftargument in Hebr 10,37f., in: Ekklesiologie des Neuen Testaments, FS K. Kertelge, 1996, 431-439.

<sup>59</sup> Zu ähnlichen Ergebnissen kommt H.M. Barstad, Prophecy at Qumran, in: K. Jeppe- sen u.a., In the Last Days, 1994, 104-120, in seiner deutlich breiter angelegten Untersuchung der einschlägigen Stellen aus dem Qumran-Schrifttum.

<sup>60</sup> Ähnlich K. Koch, Die Bedeutung der Apokalyptik für die Interpretation der Schrift, 31.

<sup>61</sup> M. Rösel, Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel: Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta, JBTh 6 (1991) 135-151.

besteht<sup>62</sup>. Der Übersetzer des griechischen Jesaja hat die im Zuge des Textwachstums entstandenen Leerstellen so gefüllt, dass in seiner Version eine einlinige Heilsansage entstanden ist, die für die Endzeit die jungfräuliche Geburt des Immanuel genannten Messias prophezeit. Dessen Geburt ausserhalb des Zusammenhangs normaler Zeugung und Abstammung ist als Zeichen für das Kommen des neuen Aions zu begreifen.

Ähnlich wie im etwa zeitgleich entstandenen Danielbuch und dem wenig jüngeren qumranischen Habakuk-Kommentar zeigt sich auch hier die Vorstellung der notwendigen eschatologischen Neuinterpretation der biblischen Verheissungen. Doch im Unterschied zu den beiden anderen Dokumenten ist zu notieren, dass es sich bei der Jesaja-LXX um einen Text handelt, der bereits mit dem Ziel produziert worden ist, Bibel zu sein. Ob man im zeitgenössischen Alexandrien der übersetzten griechischen Bibel eine geringere Wertigkeit als dem hebräischen Original zugemessen hat, ist nicht bekannt. Die späteren wunderhaften Interpretationen der Übersetzung bei Philo (*Vit Mos II*, 25-44) und anderen weisen eher in die Gegenrichtung. Im Bewusstsein, einen autoritativen biblischen Text zu übersetzen, hat demnach der Jesaja-Übersetzer nicht nur die ursprünglichen Aussagen des Kapitels Jes 7 deutlich modifiziert, sondern er liess auch Elemente der nichtjüdischen Umwelt, etwa die alexandrinische Aion-Vorstellung, in seinen Text einfließen. Selbst wenn dies nicht als bewusster Akt der Interpretation geschehen ist, sondern lediglich die Verstehenstraditionen wiedergibt, die in der damaligen Gemeinde üblich waren, bleibt festzuhalten, dass Jesaja 7 nur in dieser hellenistischen Rezeptionsstufe Aufnahme in das Neue Testament fand (Mt 1,21-23; Lk 1,31). Damit ist deutlich, dass eine der wirkungsgeschichtlich bedeutendsten neutestamentlichen Aussagen über Jesus, die über seine jungfräuliche Geburt, nur als Ergebnis eines rezeptionsgeschichtlichen Prozesses verstanden werden kann, der dann seinerseits über das *natus ex Maria virgine* unseres Glaubensbekennnisses bis zur Weiterbildung dieser Vorstellung in der katholischen Mariologie wiederum traditionsbildend wirkte.

Die drei Beispiele belegen hinreichend, dass sich der Sinngehalt biblischer Texte nicht im einen mutmasslichen Ursprungssinn erschöpft. Wesentliche Aussagen des Neuen Testaments lassen sich erst verstehen, wenn der geschilderte Vorgang der Sinnerweiterung alttestamentlicher Texte durch ihre Einzeichnung in eine eschatologische Vorstellungswelt bedacht wird<sup>63</sup>. Damit wird deutlich, dass der rezeptionsgeschichtlichen Fragestellung vor allem des-

<sup>62</sup> Vgl. die ausführliche Diskussion bei E. Blum, Jesaja prophetisches Testament: Beobachtungen zu Jes 1-11, ZAW 108 (1996) 547-568; ZAW 109 (1997) 12-29 mit umfangreichen Literaturangaben.

<sup>63</sup> Dies ist u. E. der Horizont, in dem H. Hübners Formel des «*vetus testamentum in novo receptum*» mit Recht zu gebrauchen ist, vgl. etwa seinen Aufsatz Was ist Biblische

halb besondere Bedeutung für die Bibelauslegung zukommt, weil sie schriftgemässer als andere exegetischen Methodenschritte ist.

### *3. Rezeptionsgeschichte als Herausforderung und Chance der protestantischen Theologie*

Der in 2.3. vorgestellte rezeptionsgeschichtliche Auslegungsansatz hat u. E. vor allem vier Vorteile:

1. Er ist schriftgemäß (dies ist hinreichend deutlich geworden und muss nicht nochmals dargestellt werden).
2. Er ermöglicht, dass die biblischen Texte dem konsequent-historischen Zugriff unverkürzt ausgesetzt bleiben können und ist insofern – anders als die in 2.2. dargestellten Ansätze – geeignet, das traditionskritische Anliegen des lutherischen Schriftprinzips zu wahren. Damit ist u. E. deutlich, dass wohl verstandene *historische Exegese* auf die rezeptionsgeschichtliche Fragestellung nicht verzichten kann. Allerdings ist diese Aufnahme der Rezeptionsgeschichte auch mit einer Nötigung zur Erweiterung des Gegenstandsbereichs der biblischen Exegese verbunden: Es geht nicht mehr nur die Schriften der Bibel in ihren primären Kontexten, sondern auch um ihr Applikationsschicksal in sekundären Kontexten.
3. Durch diese Ausweitung des Gegenstandsbereichs der Exegese ist aber zugleich – anders als bei den in 2.1 dargestellten Ansätzen – die Möglichkeit einer fruchtbaren Kooperation von Bibelauslegung und Dogmatik sichergestellt. Denn die dogmatische Urteilsbildung wird dann nicht einfach nur mit dem – für sich genommen gewiss theologisch belanglosen – *sensus literalis historicus* konfrontiert, vielmehr ist es der rezeptionsgeschichtlich angereicherte Bibeltext, den die Exegese gleichsam als systematisch-theologische ‹Andockstelle› aufbereitet<sup>64</sup>.
4. Ein rezeptionsgeschichtlicher Zugang zu den biblischen Texten macht es überdies möglich, dass auch die konsequent historisch interpretierte Schrift nachvollziehbar als tragfähige Grundlage christlichen Glaubens und Bekennens gelten kann. – Dies gilt freilich nur unter der Bedingung, dass die Verbindlichkeit der Bibel für den christlichen Glauben nicht mehr auf die Behauptung gestützt wird, die eigenen theologischen Über-

Theologie?, in: Chr. Domen, Th. Söding, Eine Bibel – zwei Testamente, UTB 1893, 1995, 209-223.

<sup>64</sup> Natürlich gilt in vielen Fällen, dass die Rezeptionsgeschichte biblischer Texte so vielschichtig ist, dass ihre umfassende Aufarbeitung die Möglichkeiten der Exegese sprengt. Die Bibelwissenschaft wird deshalb auf die Unterstützung durch Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte angewiesen sein. Dass es interdisziplinären Bemühens bedarf, um «die Fülle der Lesarten aufzuarbeiten, die biblische Texte aus sich entlassen haben», betont auch M. Oeming, Biblische Hermeneutik, 93.

zeugungen seien in der Heiligen Schrift nur aufgelesen worden; vielmehr muss eine ausdrückliche Offenlegung der Kriterien hinzukommen, an denen sich die je eigene Schriftrezeption und die davon abhängige theologische Urteilsbildung orientiert.

Die zuletzt genannte Bedingung ist für eine zeitgemäße Schrifthermeneutik im Kontext des lutherischen Protestantismus von grosser Bedeutung. Ihre Annahme bedeutet zunächst für die Bibelwissenschaft, dass der Methodenkanon der historisch-kritischen Exegese um die rezeptionsgeschichtliche und -kritische Fragestellung zu erweitern ist. Als weitere Konsequenz ist eine veränderte Gestalt der reformatorischen Schriftlehre ins Auge zu fassen, die als systematisch-theologische Entsprechung zur rezeptionsgeschichtlichen Exegese verstanden werden kann. Zu dieser u. E. notwendigen Revision und zu den sich daraus ergebenden Konsequenzen sollen im Folgenden einige Hinweise formuliert werden<sup>65</sup>.

Zunächst ein Rückblick auf das in 2.2. behandelte protestantische Verständnis der Schriftautorität. Für Härle konnte festgestellt werden: Er hält mit der reformatorischen Hermeneutik die Auffassung fest, dass es *einen* vom Leser aufzufindenden Skopus der gesamten Bibel gibt, dass dieser Gesamt Sinn im geisthaltigen Buchstaben der Schrift steckt, im kirchlichen Glaubensbekenntnis sowie den lutherischen Bekenntnissen verbindlich zusammengefasst wurde und aller weiteren theologischen Urteilsbildung als *norma normans* vorgelagert ist. Dieser Befund ist hier zu ergänzen: Die in der historisch-kritischen Forschung erarbeitete Einsicht in die Kontingenz der glaubensbegründenden Grösse führt Härle auch zur Berücksichtigung von Wahrnehmungs- und Auslegungszusammenhängen, also zur Aufmerksamkeit auf die Bedingungen, unter denen sich die Rezeption der Schrift vollzieht. Als besonders fruchtbar erweist sich diese Berücksichtigung in der Frage nach dem Verhältnis der christologisch definierten ‹Mitte der Schrift› zum Alten Testament: Weil, so heisst es, die Christen das Alte Testament nicht unabhängig von Christus lesen können, «gilt die Begründung der Schriftautorität von Jesus Christus her *aus christlicher Sicht* tatsächlich auch für das Alte Testament»<sup>66</sup>. Für das Judentum aber hat sich der Gehalt der im Alten Testament bezeugten Gottesoffenbarung nicht von Christus her, sondern «anders erschlossen und muss von daher von ihm auch anders bestimmt werden als vom Christentum»<sup>67</sup>. Ähnlich bemerkenswerte Gedanken begegnen auch im *Abschliessenden Bericht* des Ökumenischen Arbeitskreises: «Texte der Bibel haben mehrere, wachsende und sich wandelnde Sinndimensionen: die ursprüngliche und grundlegende zur Zeit seiner Formulierung und ersten Verlautba-

<sup>65</sup> Vgl. dazu auch R. Leonhardt, Unklarheit über die Klarheit der Schrift, 175ff.

<sup>66</sup> W. Härle, Dogmatik, 126.

<sup>67</sup> A.a.O. 125f.

rung, die um Folgeerfahrungen erweiterte noch in der Zeit der innerbiblischen Überlieferung, die resultative Sinndimension alttestamentlicher Texte im Lichte des Christusgeschehens und die aktuell jeweils heutige Sinndimension post Christum natum!»<sup>68</sup>

Der Gedanke, dass Texte ihren Sinn durch Rezeption ändern und erweitern, ist der zeitgenössischen lutherischen Schriftlehre demnach keineswegs fremd. Man wird weiter sagen können, dass schon die reformatorische Schriftlehre durchaus für einen rezeptionsgeschichtlichen Zugang zur Bibel offen ist. Denn Luther lässt keinen Zweifel daran, dass es nicht der Text der Schrift als solcher ist, dem soteriologische Bedeutung zukommt, sondern der geisthaltige, vom gläubigen Leser als Wort Gottes rezipierte Text der Schrift. Allerdings ist dieser für Luthers Schriftlehre so wichtige Aspekt in der protestantischen Hermeneutik nach etwa 1550 zunächst in den Hintergrund getreten; vielmehr wurde einseitig und z. T. missverständlich die soteriologische Suffizienz der Schrift nun auch auf ihren Text als solchen bezogen. Aber man muss zugleich sehen: Trotz der prinzipiellen Offenheit des lutherischen Schriftprinzips für rezeptionsgeschichtliche Fragestellungen hat gerade auch Luther eine bestimmte Realisierung des biblischen Textes mit dem Text selbst identifiziert; das kirchliche Dogma in einer rechtfertigungstheologischen Zuspitzung erschien ihm ganz offensichtlich gerade nicht als *eine mögliche Interpretation*, sondern als *die einzige angemessene* Deutung des gesamtbiblischen Zeugnisses. Diese Identifikation (s)einer Schriftinterpretation mit dem Sinn der Schrift als solcher konnte Luther um keinen Preis aufgeben; denn wenn nicht ein Sinn der Schrift als solcher angenommen wird, der allen menschlichen Rezeptionen massstäblich vorgelagert ist, kann die Notwendigkeit schriftexterner Auslegungsinstanzen nicht mehr erfolgreich bestritten werden.

Gerade die Behauptung der Unmöglichkeit der Identifikation einer bestimmten Lesart des Textes mit dem Text selbst ist aber die Pointe und zugleich eine unhintergehbar Einsicht der Rezeptionsästhetik und der an ihr orientierten rezeptionsgeschichtlichen Forschung; insofern wird die Systematische Theologie, wenn sie an die Einsichten der rezeptionsgeschichtlichen Exegese konsequent anknüpfen will, zu einer Modifikation der protestantischen Schriftlehre in der ihr von Luther gegebenen Gestalt genötigt sein.

Einen wichtigen Schritt hin zu dieser Umgestaltung hat E. Herms getan. Herms verzichtet ausdrücklich auf die bei Härle noch explizit festgehaltene «Behauptung, dass die Schriften der Schrift sehr wohl die reale Synthese in Gestalt eines einheitlichen Aussage- und Lehrgehaltes in sich selbst besitzen»<sup>69</sup>. Dagegen habe die historisch-kritische Forschung gezeigt, dass die *res*

<sup>68</sup> Verbindliches Zeugnis III 320 (Nr. 65).

<sup>69</sup> E. Herms, Was haben wir an der Bibel? Versuch einer Theologie des christlichen Kanons, JBTh 12 (1997) 99-152, hier 128.

*scripturae* gerade nicht der Bibel selbst entnommen werden kann, ja dass «die Christuslehre des altkirchlichen Dogmas nicht die in den Schriften der γραφή selbst enthaltene inhaltliche Einheit (reale Synthese) ihres Zeugnisses ist»<sup>70</sup>. Es ist vielmehr «geistgewirktes Verstehen»<sup>71</sup> der Schrift und der in ihr berichteten Geschichte, dem sich Christus als definitive Selbstoffenbarung Gottes und damit als die eine ‹Mitte› des vielgestaltigen Kanons erschliesst. Die Feststellung einer dem Glauben vorgegebenen Einheit und (äusseren) Klarheit der Schrift ist danach nicht die Voraussetzung, sondern vielmehr die Folge solchen geistgewirkten Verstehens<sup>72</sup>.

Von grosser Bedeutung an der Position von Herms ist der Verzicht auf den Gedanken einer quasi ontologischen Priorität des geisthaltigen äusseren Bibelwortes gegenüber seinem gläubigen Leser. Denn damit ist die Preisgabe der traditionellen Identifikation der christlich-theologischen Deutung des biblischen Textes mit dem biblischen Text selbst verbunden; diese Identifikation wird zwar nicht völlig aufgegeben, aber sie hat nur noch den Charakter eines lediglich aus der Perspektive des Glaubens formulierbaren Postulats. Als faktische – nicht unbedingt: Als intendierte – Pointe von Herms‘ Ansatz ergibt sich somit eine konsequente Öffnung der protestantischen Schriftlehre für rezeptionsgeschichtliche Fragestellungen, und insofern kann seine *Theologie des Kanons* jedenfalls virtualiter als systematisch-theologisches Analogon zur rezeptionsgeschichtlichen Exegese gelten<sup>73</sup>.

Was aber sind die Folgen für die Theologie, die sich aus dieser in weiterführender Anlehnung an Herms formulierten Modifikation der protestantischen Schriftlehre ergeben? Zunächst: Wenn auf die Identifikation der christlichen *Deutung* der Bibel mit der *Bibel selbst* verzichtet wird, ist eine an der Schrift orientierte theologische Wissenschaft dazu angehalten, ihre vom Blick auf das kirchliche Dogma geleitete Wahrnehmung der Bibel auszuweiten; hinzukommen muss die Wahrnehmung ausserchristlicher Rezeptionsgestalten des biblischen Zeugnisses. Mit der sich von daher nahelegenden Preisga-

<sup>70</sup> E. Herms, Was haben wir an der Bibel?, 129.

<sup>71</sup> A.a.O. 147.

<sup>72</sup> Wenn nicht alles täuscht, ist das von Herms vorgetragene Verständnis der reformatorischen Schriftlehre bereits in der Auffassung Hermann Rahtmanns vorgebildet; denn auch nach dessen Lehre muss der den Glauben schaffende Heilige Geist «der Ordnung nach eher im Gemüt des Menschen sein ... als die Schrift, wenn es zur gläubigen Schrifterkenntnis kommen soll» (H. Halverscheid, Lumen Spiritus prius quam Scriptura intellecta, 174). Allerdings war, wie bereits erwähnt, Rahtmanns Lehre in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts als ‹schwärmerisch› zurückgewiesen worden.

<sup>73</sup> Vgl. dagegen M. Welker, Sozio-metaphysische Theologie und Biblische Theologie. Zu Eilert Herms: ‹Was haben wir an der Bibel?›, JBTh 13 (1998) 309-322. Welker interpretiert Herms‘ Ansatz kritisch als eine «Reduktion der Bedeutung des Kanons und der Aufgabe einer Biblischen Theologie darauf, einer ... sozio-metaphysischen Einheitstheorie oder -theologie nur ihre Grund- und Lieblingsgedanken zu liefern» (313). Welker seinerseits möchte die Bibel als einen «pluralistischen Textbestand» (321) aufgefasst wissen.

be des immer noch weithin beanspruchten christlichen Bibelmonopols würde die Systematische Theologie einem im interreligiösen Dialog längst vollzogenen Schritt folgen und ihn für ihre eigene Arbeit fruchtbar machen.

Hier liegt zweifellos die grösste *Herausforderung*, die sich für die protestantische Theologie durch einen rezeptionsgeschichtlich angelegten Zugang zur Schrift ergibt: Es geht darum, ausserkirchliche, nichtchristliche, ja nicht-religiöse Rezeptionsgestalten des biblischen Zeugnisses gerade auch systematisch-theologisch als kompetente Gesprächspartner wahr- und ernstzunehmen. Solche Gesprächsbereitschaft impliziert keine Preisgabe des christlichen Wahrheitsanspruchs, wohl aber den Willen zur Verehrlichkeit der hermeneutischen Verhältnisse. Denn ein rezeptionsgeschichtlicher Zugang zur Bibel erfordert es, den Rezeptionszusammenhang christlicher Schriftlektüre ausdrücklich offenzulegen und als den Horizont dafür anzuerkennen, dass uns Christus als die eine Sachmitte der ganzen Schrift gilt. Jeder Rezeptionshorizont ist aber unvermeidbar contingent, d. h. andere Horizonte können zu anderen Rezeptionen führen. Einen schlechthin privilegierten exegetischen Standpunkt kann die christliche Bibelrezeption für sich daher nicht geltend machen; tut sie dies dennoch, so besteht die Gefahr, dass am Ende F. Nietzsche Recht behält, wenn er von den christlichen Exegeten sagt: «Sie bringen ihre Muthmaassungen so dreist vor wie Dogmen und sind über der Auslegung einer Bibelstelle selten in einer redlichen Verlegenheit. Immer wieder heisst es ‹ich habe Recht, denn es steht geschrieben –› und nun folgt eine unverschämte Willkürlichkeit der Auslegung, dass ein Philologe, der es hört, mitten zwischen Ingriß und Lachen stehen bleibt und sich immer wieder fragt: ist es möglich! ist diess ehrlich? Ist es auch nur anständig?»<sup>74</sup>. – Vorwürfe dieser Art können angesichts der gerade im Protestantismus kultivierten Aufgeschlossenheit gegenüber der philologischen Exegese nur durch den Verzicht auf die Identifikation der christlichen *Deutung* der Bibel mit der *Bibel selbst* seriös und angemessen entkräftet werden.

In der deutschsprachigen Systematischen Theologie ist diese Konsequenz noch kaum gezogen worden. Dies gilt in gewisser Weise auch dort, wo aus systematisch-theologischer Sicht rezeptionsästhetische Fragestellungen für das Verstehen biblischer Textlektüre fruchtbar gemacht werden, wie etwa bei U. Körtner. Für Körtner besteht die Pointe der rezeptionsästhetischen Perspektive darin, dass sie es erlaubt, im biblischen Kanon eine «Kohärenz des Pluriformen» sichtbar zu machen; als der «Einheit stiftende Bezugspunkt des biblischen Kanons in seiner Gänze» aber gilt ihm «das Wort ‹Christus›»<sup>75</sup>. – Die-

<sup>74</sup> F. Nietzsche, Morgenröthe (1881) I 84 (KSA 3, 79,12-19).

<sup>75</sup> U.H.J. Körtner, Lector in Biblia. Schriftauslegung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn, WuD 21 (1991) 215-233, hier 229f. Dieser Text ist als Kap. 4 (88-113) aufgenommen in: Ders., Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, 1994. Vgl. auch ders., Historischer Jesus – geschichtlicher Christus. Zum Ansatz

se Formulierung ist höchst vieldeutig. Sie kann einerseits verstanden werden als Plädoyer für eine Bibelinterpretation im Rahmen der traditionellen Voraussetzungen der reformatorischen Theologie, wobei allerdings die von der literarischen Hermeneutik geltend gemachte «konstitutive Rolle des Lesers beim Zustandekommen des möglichen Sinns jedes Textes» zu ihrem Recht kommt<sup>76</sup>; in Anlehnung an die bekannte Unterscheidung aus der Christologie könnte man von einer «dogmatischen Hermeneutik von unten» sprechen. Andererseits kann die zitierte Formulierung ebenso verstanden werden als Plädoyer für eine Bibelinterpretation, die «das Wort «Christus»» nicht sofort exklusiv reformatorisch-dogmatisch versteht, sondern von einer Offenheit für *Die neuen Gesichter Gottes* geprägt ist, deren eklatante Differenzen gegenüber den Vorgaben der kirchlichen Dogmen und der reformatorischen Bekenntnisschriften K.-P. Jörns in einer für manchen vielleicht bedrückenden Deutlichkeit vor Augen geführt hat<sup>77</sup>. Anknüpfend an diese zweite Lesart von Körtners Ansatz zielt der hier vorgeschlagene Weg darauf, durch den neuen hermeneutischen Zugang die faktische Kontingenz der traditionellen kirchlich-dogmatischen Bibelauslegung zu berücksichtigen und theologisch zu reflektieren. Zu einer solchen Reflexion gehört vor allem, dass die Perspektivität *jeder* Schriftinterpretation wegen ihrer unvermeidlichen Bindung an einen kontingenzen Rezeptionshorizont zugestanden wird, eine Konzession, aus der sich unweigerlich der Verzicht auf eine «horizontgeleitete» Restriktion der Bibelauslegung ergibt. Damit wird nicht nur der Unverfügbarkeit der Wahrheit des Wortes Gottes angemessen Rechnung getragen, sondern zugleich wirklich Ernst gemacht mit der gerade von Luther so nachdrücklich geforderten Abweisung schriftexterner Auslegungsinstanzen.

Diese Konsequenz ist um der Plausibilität der christlichen Hermeneutik willen u. E. unvermeidbar. Dass sie dennoch weitgehend vermieden wird bzw. implizit bleibt, mag mit einer Irritation angesichts des Verlustes an gewohnter Sicherheit zusammenhängen. Und in der Tat: Die Preisgabe des Anspruchs, etwa mit Hilfe der kirchlichen Bekenntnisse über die Sachgemäßheit exegetischer Einsichten entscheiden zu können, kann zu Verunsicherung Anlass geben. Ungleich schwerer aber wiegen u. E. die *Chancen*, die sich für die pro-

einer rezeptionsästhetischen Christologie, in: Ders., K. Huizing, P. Müller, *Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie*, 1997, 99-135, hier 133f.

<sup>76</sup> U.H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, 15.

<sup>77</sup> K.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben* (1997), <sup>2</sup>1999. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse bietet ders., *Alte und neue Gesichter Gottes*, in: E. Biser, F. Hahn, M. Langer (Hg.), *Der Glaube der Christen*, Band 1: Ein ökumenisches Handbuch, 1999, 297-318. Jörns hat aufgrund seiner statistisch unterlegten Feststellung, «dass das traditionell Christliche nicht mehr als nur noch einen Bodensatz ausmacht», eine «*Revision unserer theologischen Tradition*» angemahnt (*Die neuen Gesichter Gottes*, 211. 228).

testantische Theologie durch die Preisgabe dieses ohnehin mit Aporien belasteten Anspruchs ergeben. Worin diese Chancen im Wesentlichen bestehen, soll abschliessend in zwei Punkten dargestellt werden:

1. Als eine Chance kann die Möglichkeit einer Schärfung des wissenschaftlichen Profils der Theologie im universitären Diskurs begriffen werden: Der Theologie kann eine massgebliche Rolle bei der interdisziplinären Aufarbeitung der kulturellen Prägekraft der biblisch-christlichen Tradition zuwachsen. Dabei ist die Einsicht vorausgesetzt, dass sich eine Relativierung des christlichen Anspruchs auf alleinige Deutungshoheit der Bibel auch aufgrund des unbestreitbar stetig zunehmenden gesamtgesellschaftlichen Bedeutungsschwundes der Kirche als Sozialgestalt nahelegt. Denn durch diesen Bedeutungsschwund wird die Kontingenz des christlichen Rezeptionshorizonts unübersehbar deutlich. Allerdings ist die Bibel als eine Sammlung literarischer Texte weiter verbreitet als der christliche Glaube oder die Sozialgestalt Kirche; es wird sogar die Auffassung vertreten, die zunehmende Säkularität des 20. Jahrhunderts dokumentiere «eher ein Anwachsen als ein Abnehmen des Einflusses der B. [sc. Bibel] als einer kulturellen Ikone»<sup>78</sup>.

Nun ist auch in einer zunehmend säkularen Gesellschaft damit zu rechnen, dass Nichtchristen die Bibel lesen und sich darüber ernsthafte und vernünftige Gedanken machen, Gedanken, die in Kunst und Literatur, aber auch in Film und Musik zum Ausdruck kommen und damit öffentlichkeitswirksam werden – und dies manchmal in stärkerem Masse als die kirchliche Evangeliumsverkündigung<sup>79</sup>. Die fachkundig-kritische Wahrnehmung solcher Rezeptionsformen der Bibel kann nicht nur den innerkirchlichen theologischen Diskurs anregen und beleben, sondern zugleich einen wichtigen Beitrag zur Selbstverständigung der Gesellschaft leisten – und eben den interdisziplinären Dialog über die theologischen Fächer hinaus fördern. Denn die seitens der Theologie im Hinblick auf die biblische und die theologische Tradition einzubringende Kompetenz kann für die säkularen Geisteswissenschaften nicht weniger gewinnbringend sein, als es deren methodische Ansätze schon jetzt für die Theologie sind.

2. «In dürftiger Zeit ist der Theologie eine erneute Konzentration auf die biblischen Texte und das Problem ihrer Hermeneutik zu empfehlen»<sup>80</sup>. – So sehr diesem Satz prinzipiell zuzustimmen ist, die Theologie wäre bei der von Körtner angemahnten hermeneutischen Konzentration schlecht beraten,

<sup>78</sup> St. Prickett, Art. Bibel VIII (Kulturgeschichtlich), RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 1443-1446, hier 1445.

<sup>79</sup> Die theologische Aufarbeitung säkularer Deutungsgestalten der biblisch-christlichen Tradition steht noch am Anfang und spielt bislang vorwiegend in der Praktischen Theologie eine Rolle; vgl. etwa B. Schwarze, Die Religion der Rock- und Popmusik. Analysen und Interpretationen, 1997 (Praktische Theologie heute 28) oder Th. Gundlach, Bilder – Mythen – Movies: Gottesdienste zu Unterhaltungsfilmen der Gegenwart, PTh 83 (1994) 550-563.

wenn sie sich von vornherein ausschliesslich im Rahmen der traditionellen Auslegungsperspektiven verankern wollte. So ist der Bibel etwa im Jahrhundert der Reformation ihre theologische Sprengkraft gerade durch eine Art der Lektüre abgewonnen worden, die man als *ergebnisoffen* bezeichnen kann. Im Hintergrund der reformatorischen (Wieder-) Entdeckung der Bibel stand einerseits eher ein Unbehagen an dem, was damals als sachgerechtes Schriftverständnis galt – und andererseits das Vertrauen darauf, dass die Bibel mehr und Hilfreicheres zu sagen hat, als bislang in ihr gefunden worden war. Das oben erwähnte «Anwachsen ... des Einflusses der B. als einer kulturellen Ikone»<sup>81</sup> trotz zunehmender Säkularität kann durchaus als ein Indiz dafür gelten, dass ein solches Vertrauen auch in der heutigen Zeit vorhanden ist.

Es ist also eine gerade nicht dogmatisch normierte Exegese gewesen, durch die etwa Luther der Heiligen Schrift Einsichten soteriologischen Ranges abgewonnen und zugleich einen Massstab für die theologische Beurteilung der ihm vorgegebenen Auslegungstradition entwickelt hat. Schon von daher spricht alles dafür, dass nur eine zunächst ergebnisoffene erneute Konzentration auf die Heilige Schrift die notwendige Bedingung dafür abgeben kann, dass sich die biblischen Texte auch unter gegenwärtigen Bedingungen als tragfähige Grundlage christlichen Glaubens und Bekennens bewähren. Die durch eine Aufnahme rezeptionsgeschichtlicher Einsichten erzwungene Preisgabe der christlichen Deutungshoheit für die Bibel eröffnet so neu die Chance zu wirklich authentischer theologischer Urteilsbildung aufgrund eines Auslegungsprozesses, der wirklich nicht durch dogmatische oder bekenntnismässige Vorgaben präjudiziert ist<sup>82</sup>. Und da die Texte der Bibel, rezeptionsgeschichtlich betrachtet, «weiterhin ein noch nicht erschöpftes Sinnpotential in sich tragen»<sup>83</sup>, eröffnet sich als vielleicht verheissungsvollste Perspektive der hier angeregten Form zeitgemässer Schrifthermeneutik die Aussicht, dass die Bibel noch einmal spannender wird.

Rochus Leonhardt / Martin Rösel, Rostock

<sup>80</sup> U.H.J. Körtner, Theologie in dürftiger Zeit. Die Aufgabe der Theologie und das Problem einer biblischen Hermeneutik im gegenwärtigen Kontext von Kirche und Gesellschaft (1996), JBTh 12 (1997) 153-179, hier 178.

<sup>81</sup> St. Prickett, Art. Bibel VIII (Kulturgeschichtlich), 1445.

<sup>82</sup> Vgl. nochmals W. Härtle, Dogmatik, 139.

<sup>83</sup> K. Koch, Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie, 154.