

Die Bibel als Offenbarungszeugnis und Geschichtsdokument: theologische Hermeneutik angesichts der Herausforderungen der Moderne

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2007. "Die Bibel als Offenbarungszeugnis und Geschichtsdokument: theologische Hermeneutik angesichts der Herausforderungen der Moderne." In *Theorien der Literatur: Grundlagen und Perspektiven; Band 3*, edited by Hans Vilmar Geppert and Hubert Zapf, 235–55. Tübingen: Francke.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Die Bibel als Offenbarungszeugnis und Geschichtsdokument. Theologische Hermeneutik angesichts der Herausforderungen der Moderne

Bernd Oberdorfer

Dass für Protestanten die Bibel besonders wichtig sei, gehört zu den Gemeinplätzen der Konfessionstypologie. *Sola scriptura*, allein die Schrift – dies könnte man geradezu als den Schlachtruf der Reformation bezeichnen, neben den anderen sog. „Exklusivpartikeln“ *sola fide* (allein durch den Glauben) und *solus Christus* (allein Christus).¹ Die Heilige Schrift, so die Reformatoren, ist die einzige Quelle authentischer Offenbarung des göttlichen Willens, und sie ist der kirchlichen Tradition nicht gleich-, sondern übergeordnet. Die Berufung auf die Bibel als alleinige Norm signalisierte die Loslösung von den gegebenen kirchlichen Autoritäten. Bei seinem berühmten Auftritt vor dem Reichstag zu Worms 1521 erklärte sich Luther bereit zum Widerruf, sofern man ihn „durch Schriftzeugnisse oder einen klaren Grund widerleg(en)“ könne – andernfalls sehe er sein „Gewissen in den Worten Gottes gefangen“.² Ganz ähnlich zeigte sich das autoritätskritische Potenzial des *sola scriptura* in Zürich: Als der Rat der Stadt für die zur Klärung der ausgebrochenen Streitigkeiten Anfang 1523 anberaumte öffentliche Disputation die Heilige Schrift als Entscheidungsnorm festsetzte, bedeutete dies schon im Voraus einen Sieg Zwinglis über den zuständigen Ortsbischof, den Bischof von Konstanz, der denn auch ebenso vehement wie erfolglos dagegen protestierte.³

Genau besehen, stand das *sola scriptura* in einer mindestens dreifachen Front: Erstens wendete es sich dagegen, *kirchlichen Traditionen* religiöse Verbindlichkeit zuzuschreiben, sofern sie nicht aus der *Heiligen Schrift* heraus zu begründen waren. Dies machte sich etwa in der Ablehnung des Pflichtzölibats, der Abschaffung des Fron-

¹ Zur Diskussion um das reformatorische Schriftverständnis siehe insgesamt Hans Heinrich Schmid / Joachim Mehlhausen (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991.

² Martin Luther, Rede auf dem Reichstag zu Worms 18. April 1521, in: ders., WA 7, 832-838. Deutsche Übersetzung zitiert nach: ders., *Ausgewählte Schriften*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 1: *Aufbruch zur Reformation*, Frankfurt (M) 1982, 264-269, hier: 269.

³ Vgl. dazu Gottfried W. Locher, *Zwingli und die schweizerische Reformation*, Göttingen 1982 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 3, Lieferung J1), 22-24; Ulrich Gäßler, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983, 61-68.

leichnamtsfests oder der Kritik an der Heiligenverehrung⁴ geltend. Umgekehrt wurde der Kirche auch das Recht abgesprochen, Verhaltensordnungen abzuschaffen oder abzuändern, für die man in der Heiligen Schrift klare Regelungen erkannte. Der Kampf um den sog. „Laienkelch“ beim Abendmahl etwa war nicht nur ein Streit um ein liturgisches Detail, und er war auch nicht einmal in erster Linie Teil des Kampfes um die prinzipielle Gleichberechtigung der sog. „Laien“ mit den Klerikern; im Kern ging es vielmehr um die unantastbare Geltung biblischer, genauer: auf Christus selbst zurückgehender Vorgaben – Jesus hatte eben gesagt: „Trinkt *alle* daraus“ (Matthäus 26,27). Zweitens aber wendete sich das *sola scriptura* gegen das Monopol des kirchlichen Lehramts auf authentische *Auslegung* der Heiligen Schrift. Nicht von ungefähr hatte Kardinal Cajetan für sein Verhör mit Luther in Augsburg 1518 die Direktive, sich nicht auf eine inhaltliche theologische Diskussion einzulassen⁵ – konnte Luther doch schon aus formalen Gründen nicht beanspruchen, die Bibel anders oder gar besser zu verstehen als das dafür eingesetzte kirchliche Lehramt. Für Luther hingegen war es eine schockierende Erfahrung, dass die offiziellen Lehrinstanzen der Kirche das, was sich ihm als die entscheidende Botschaft der Bibel erschlossen hatte – die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben unabhängig von den Werken –, nicht nur nicht übernahmen, sondern geradezu als Irrlehre ablehnten und verfolgten. Dies zeigte ihm, dass ein formal autorisiertes Lehramt kein Garant für die rechte Auslegung der Heiligen Schrift sein kann – eine Einsicht im Übrigen, die prägend geblieben ist für die protestantische Lehre vom geistlichen Amt bis in die Gegenwart. Drittens schließlich war das *sola scriptura* gegen eine sei es mystische, sei es ‚täuferische‘ Gottunmittelbarkeit gerichtet, die ohne die Vermittlung durch kanonische Texte auszukommen beansprucht. Gerade die Wittenberger Reformatoren legten immer höchsten Wert darauf, dass Gott die Kommunikation seines Heil schaffenden Evangeliums an das konkrete Wort der Heiligen Schrift gebunden habe.

Wie aber kann die Schrift authentisch ausgelegt werden? Wie kann, m.a.W., der religiöse Sinn des in der Heiligen Schrift vermittelten Gotteswortes in der geschichtlichen Gegenwart sachadäquat artikuliert werden? Es leuchtet ein, dass dies die entscheidende Herausforderung für die reformatorische Theologie war – und blieb. Von Anfang an war die hermeneutische Fragestellung, die Frage nach dem deuten den Umgang mit einem gegebenen Text, daher der protestantischen Theologie gleichsam eingebrannt und bildete den Katalysator für Theorien des Textverständnisses, näherhin für Theorien des Verständnisses eines „heiligen“, mit autoritativer Verbindlichkeit ausgestatteten Textes.

Von Anfang an wohnte der protestantischen Bibelhermeneutik freilich eine Grundspannung inne: Auf der einen Seite musste die Unverfügbarkeit des Textes, eben seine „Heiligkeit“, als die allen menschlichen Verstehensbemühungen voraus-

⁴ Vgl. dazu meinen Beitrag: Heiligenverehrung aus evangelischer Perspektive, in: Manfred Weitlauff / Melanie Thierbach (Hg.), Hl. Afra. Eine frühchristliche Märtyrerin in Geschichte, Kunst und Kult, Lindenberg 2004, 130–135.

⁵ Vgl. Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, 241.

gehende und überlegene Qualität des göttlichen Wortes gewahrt bleiben; auf der anderen Seite war klar, dass sich der Sinn dieses in der Heiligen Schrift vermittelten göttlichen Wortes nur über menschliche Deutungsprozesse ermitteln und vermitteln lässt, und diese Deutungsprozesse dürfen nicht der puren Subjektivität der Deutenden überlassen bleiben (ein solcher Subjektivismus wurde von den Reformatoren immer auf Schärfste als „Schwärmerei“ kritisiert), sondern müssen in irgendeiner Form intersubjektiv plausibilisierbar sein. Der Theologe Jörg Lauster hat diese Grundspannung in einer jüngst erschienenen grundlegenden Studie auf die Formel „Prinzip und Methode“ gebracht und die Frage, wie sich die religiöse Geltung des sog. „Schriftprinzips“ (*sola scriptura*) verhält zum Erfordernis einer methodisch geleiteten und insofern intersubjektiv nachprüfaren Erforschung des Schriftsinns, in ihrer Dynamik für die Entwicklung des neuzeitlichen Protestantismus bis in die Gegenwart verfolgt.⁶

Dass diese Spannung schon die Reformationszeit selbst kennzeichnet, lässt sich sehr schön an dem berühmten Streit zwischen Luther und Erasmus zeigen, und mit ihm will ich daher beginnen (1.). Die nachreformatorische protestantische Schultheologie v.a. des 17. Jahrhunderts (die sog. „altprotestantische Orthodoxie“) hat Luthers Position begrifflich differenziert und systematisiert. Sie hat dabei allerdings die Unverfügbarkeit des göttlichen Wortes gleichsam in die Form einer festen Theorie gerinnen lassen durch die Lehre von der „Verbalinspiration“, der gemäß jedes Wort, ja jeder Buchstabe der Heiligen Schrift von Gott selbst Wort für Wort eingegeben und diktiert worden ist.

Dass diese Konzeption hochgradig anfällig ist für Kritik, sobald ihre Voraussetzungen fragwürdig werden, wird kaum überraschen, und so geriet denn auch das „Schriftprinzip“ in eine epochale Krise, als im 18. Jahrhundert zum einen *im Namen der Vernunft* einer übervernünftigen Autorisierung von Geltungsansprüchen grundsätzlich die Überzeugungskraft abgesprochen wurde und zum anderen die Entdeckung der *Geschichtlichkeit aller menschlichen Hervorbringungen* auch vor der Bibel nicht Halt machte (2.). Man kann sich die Irritation, die der Beginn einer methodisch kontrollierten „historisch-kritischen“ Erforschung der biblischen Texte als Geschichtsdokumente für das christliche Glaubensbewusstsein auslösen musste, kaum stark genug vorstellen (und in mancher Hinsicht wirkt diese Irritation bis heute nach). Gleichsam ein Fanfarenstoß war der sog. „Fragmentenstreit“, d.h., der Streit des Hamburger Hauptpastors Goeze gegen Lessing, der die ihm zugespielten quellenkritischen Untersuchungen des Hamburger Gymnasialprofessors Reimarus zu den sachlichen Widersprüchen in den biblischen Auferstehungsberichten posthum und ohne Namensnennung in Auszügen als „Fragmente eines Ungenannten“ veröffentlicht hatte. Diesem lehrreichen Streit will ich mich ausführlicher zuwenden, nicht ohne sodann noch einen Blick zu werfen auf die Entstehung einer ‚innertheologischen‘ (also anders als bei Reimarus *nicht* christentumskritischen) historisch-kriti-

⁶ Jörg Lauster: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004.

schen Bibelexegese in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wie sie heute im Fächerkanon theologischer Fakultäten fest etabliert ist.

Die theologische Verarbeitung dieser epochalen Herausforderung im 19. und 20. Jahrhundert, der ich mich im dritten und vierten Teil dieses Beitrags zuwenden möchte, verlief im Wesentlichen auf zwei Linien: Auf der einen Seite konnte der geschichtliche Charakter der religiösen Offenbarung betont werden, so dass der historischen Forschung eine konstitutive Bedeutung für die religiöse Wahrheitserkenntnis zuwuchs; auf der anderen Seite wurde genau umgekehrt die religiöse Bedeutung der historisch-kritischen Erforschung der Bibel grundsätzlich bestritten und dieser allenfalls die Funktion einer Hilfswissenschaft zugeschrieben. In neuester Zeit – das will ich am Ende andeuten (5.) – finden neben der historisch-kritischen auch andere Auslegungsmethoden verstärkte Beachtung; vor allem die literaturwissenschaftlichen Überlegungen zur Rezeptionsästhetik sowie die kulturwissenschaftlichen Einsichten zum „kulturellen Gedächtnis“ werden im Blick auf ihre bibelhermeneutische Relevanz intensiv diskutiert.

1. „Der Heilige Geist ist kein Skeptiker“ – Luther und die Entdeckung des „*sola scriptura*“

Nicht zufällig beschreibt Martin Luther im Jahr 1545, ein Jahr vor seinem Tod, im Rückblick auf seinen Weg zur Reformation seine entscheidende theologische Einsicht als *exegetische Entdeckung*. „Ein ganz ungewöhnlich brennendes Verlangen hatte mich gepackt“, schreibt er, „Paulus im Römerbrief zu verstehen; aber nicht Kaltherzigkeit hatte mir bis dahin im Wege gestanden, sondern ein einziges Wort, das im ersten Kapitel steht: ‚Gottes Gerechtigkeit wird darin [sc. im Evangelium] offenbart.‘ (Röm 1,17) Denn ich hasste diese Vokabel ‚Gerechtigkeit Gottes‘, die ich durch die übliche Verwendung bei allen Lehrern gelehrt war philosophisch zu verstehen von der sogenannten formalen oder aktiven Gerechtigkeit, mittels derer Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft.“ Und er fährt fort: „Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben, und dass dies der Sinn [der Stelle] sei: Durch das Evangelium werde Gottes Gerechtigkeit offenbart, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben ist: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben.‘ Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren und durch geöffnete Tore in das Paradies selbst eingetreten.“⁷ Natürlich zittert in diesen Worten gleichsam noch die tiefe biographische Krise des frommen Mönchs Luther nach, der in der gewissenhaften Erfüllung seiner Mönchspflichten keinen dauerhaften Gewissenstrost gefunden hatte und nun entdeckte, dass Gott dasjenige „gratis“ schenkt, was er auch durch strengste Frömmigkeitsübung nicht erlangen konnte. Für unseren Zusammenhang ist aber entscheidend, dass die

⁷ Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften Luthers, 1545, WA 54, 179-187, hier: 185f. Übersetzung nach: Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 1, Frankfurt (M) 1982, 12-25, hier: 22f.

Weise, wie Luther seine exegetische Entdeckung beschreibt, exakt dem Inhalt dieser Entdeckung entspricht: Zwar spricht Luther von intensiven Bibelstudien; die grundlegende Einsicht stellt er aber als ein sich von der Heiligen Schrift selbst her vollziehendes *Erschließungsgeschehen* dar. Das rechte Verständnis der Heiligen Schrift verdankt sich jener unverfügbaren Gnade, die als der zentrale Inhalt der Heilsbotschaft erschlossen wird. Hat sich dieser Inhalt aber einmal erschlossen, dann verpflichtet er denjenigen, der ihn erkannt hat, unbedingt. Denn der Gehorsam gegen das im Schriftsinn erschlossene Wort Gottes überbietet auch die Loyalitätspflicht gegen irdische Obrigkeiten, und zu diesen zählt dann auch die kirchliche Obrigkeit. Die Bibel als Wort Gottes steht allen menschlichen Auslegungsinstanzen autoritativ gegenüber; Gott verschafft seiner Wahrheit selbst Geltung, indem er das rechte Verstehen seines Wortes, und d.h.: das rechte Verständnis des Sinns der Bibel bewirkt.

Die Fragen, die kritisch an ein solches Konzept gestellt werden können und natürlich auch gestellt wurden, liegen auf der Hand. Sie betreffen die *inhaltliche Bestimmung* jenes wahren Sinnes der Bibel, und sie betreffen die *Autorisierung* jener inhaltlichen Bestimmung. Besonders klar gesehen hat dies Erasmus von Rotterdam, und der literarische Streit zwischen ihm und Luther ist daher ein Klassiker der Bibelhermeneutik.⁸ Im Grundanliegen, „zu den Quellen“ (*ad fontes*) zurückzukehren und der Bibel Gehör zu verschaffen, war sich der große Humanist mit Luther einig, und Luther hatte Erasmus' bedeutende philologische Leistung, die 1516 erschienene Edition des griechischen Neuen Testaments, schon bald für seine Vorlesungen zum kritischen Vergleich mit dem lateinischen Text herangezogen und verwendete sie auch als Grundlage seiner Bibelübersetzung. Erasmus gehörte auch zu den schärfsten (und besonders scharfzüngigen) Kritikern kirchlicher Missstände. Dennoch schloss er sich letztlich der Reformation nicht an. Gegen Luthers Umgang mit der Bibel führte er im Kern zwei (miteinander zusammenhängende) Gründe ins Feld: Keineswegs könne man behaupten – so lautet das erste, den akribischen Philologen verratende Argument –, aus den biblischen Texten lasse sich unmittelbar ein einheitlicher, klarer, eindeutiger Sinn ableiten. Die Bibel ist ein Konvolut höchst unterschiedlicher Texte, sie enthält eine Fülle dunkler, schwer verständlicher Aussagen, ja sogar – zumindest in unseren menschlichen Augen – sachliche Widersprüche, die sich nicht von selbst in Kohärenz und Evidenz auflösen. Die Bibel als solche genommen verwirrt also mehr, als dass sie zur Glaubensgewissheit führt. Deshalb – und das ist Erasmus' zweites Argument – bedarf es einer autorisierten Auslegungsinstanz, die den wahren Sinn der biblischen Botschaft autoritativ festzustellen befugt

⁸ Die entscheidenden Texte sind Erasmus' „*De libero arbitrio diatribe vel collatio*“ von 1524 (Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, Lateinisch und Deutsch, Bd. 4, Darmstadt 1969, 1-195) und Luthers im Folgejahr erschienene Antwortschrift „*De servo arbitrio / Vom versklavten Willen*“ (WA 18, 600-778; deutsche Übersetzung in: Kurt Aland [Hg.], *Luther Deutsch*, Bd. 3, Göttingen 1991, 151-334). Vgl. dazu Gunther Wenz, *Martin Luther: „De servo arbitrio“ – „Vom unfreien Willen“*, in: Hans Vilmar Geppert (Hg.), *Große Werke der Literatur*, Bd. II, Augsburg 1991, 63-102, sowie Rochus Leonhardt, *Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie*, Tübingen 2003, bes. 145-175.

und befähigt ist, und dies ist das kirchliche Lehramt. M.a.W.: Soll das Verständnis der Heiligen Schrift nicht dem Subjektivismus ausgeliefert werden oder gar in Skeptizismus und Relativismus abgleiten, dann muss es einen klar geregelten Instanzenzug der authentischen Interpretation geben.

Diese Kritik (die im Grunde bis heute die römisch-katholische Kritik am protestantischen „Schriftprinzip“ geblieben ist) nötigte Luther zu einer Präzisierung, ja Zuspitzung seiner hermeneutischen Position. Gegen Erasmus beharrte er darauf, dass die Heilige Schrift im Entscheidenden in sich eindeutig, klar und verständlich sei. Im Entscheidenden, d.h.: in der Botschaft vom in Christus geschenkten Heil. Gewiss gebe es dunkle, unklare, interpretationsbedürftige Stellen; aber diese dürften und könnten die elementare Klarheit der Schrift in den Grundwahrheiten des Glaubens nicht verdunkeln. Diese Klarheit muss nun nicht durch autorisierte Interpretationsinstanzen erst erzeugt werden, sondern sie wird von der Bibel selbst hervorgehoben. Die Bibel ist – wie Luther schon 1520 geschrieben hatte – „*per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres*“⁹, sie ist also „aus sich selbst heraus die allerge wisseste, leichtverständlichs te, dem Verständnis offenste“, sie ist „ihr eigener Interpret“, sie legt sich selbst aus. Außerdem enthält die Schrift *alles*, was für das ewige Heil zu wissen notwendig ist. Es bedarf also nicht noch zusätzlicher Offenbarungsquellen (die spätere Theologie sprach deshalb von der *sufficientia* der Heiligen Schrift). Die Heilige Schrift ist daher „nicht nur ein, sondern das alleinige Prinzip des christlichen Glaubens“¹⁰. Dieses Vertrauen in die Selbstvermittlung und Selbstauslegung der Schrift verdankt sich einer spezifischen Verbindung von Bibelwort und Heiligem Geist. Gott hat die Gabe seines Heilserkenntnis und Heilsgewissheit schaffenden Heiligen Geistes an das Wort der Heiligen Schrift gebunden.¹¹ Der Heilige Geist ist aber – wie Luther gegen Erasmus betont – „kein Skeptiker“¹², er wirkt Gewissheit, nicht Zweifel, und dasselbe gilt dann auch für das Wort der Schrift. Zu behaupten, die Heilige Schrift für sich genommen sei unklar und verwirrend, leugnet in Luthers Perspektive die göttliche Heilsverheißung als ganze: Wer die Schrift unklar nennt, bestreitet nicht weniger als die Heilsgegenwart Gottes selbst.

Allerdings war Luther kein Biblizist in dem Sinn, dass er unterschiedslos jede Aussage der Bibel unmittelbar als Wort Gottes verstand. Wie gesagt, war ihm die Schrift *im Entscheidenden* klar und eindeutig. Dieses Entscheidende ist die Botschaft von der Rechtfertigung aus Glauben unabhängig von den Werken. Diese Botschaft ist die „Mitte der Schrift“, und Luther scheut sich nicht – um im Bild zu bleiben –, diese Mitte als Kriterium zur Bestimmung der Ränder zu verwenden, man könnte auch paradox formulieren: die ‚Schriftgemäßheit‘ von Schriftaussagen zu beurteilen. Dass dies eine dezidierte Kritik an biblischen Aussagen, ja an ganzen biblischen

⁹ WA 7, 97; zitiert nach Lauster, a.a.O., 12, Anm. 3.

¹⁰ Lauster, a.a.O., 13. Zum aristotelischen Hintergrund des „Prinzip“-Begriffs vgl. a.a.O., 12.

¹¹ Vgl. die Formulierung bei Lauster, a.a.O., 13: „Die Wirkung des Heiligen Geistes ist (...) an die sprachliche Struktur der Schriftworte geknüpft.“ – Vgl. auch Confessio Augustana, Art. 5: Der Heilige Geist wird durch Wortverkündigung und Sakramente „tamquam per instrumenta“ vermittelt.

¹² WA 18, 605; Luther Deutsch Bd. 3, a.a.O., 160.

Büchern einschließt, kann man bis heute an der Lutherbibel erkennen, in der sich die Anordnung der neutestamentlichen Bücher von derjenigen in katholischen, aber auch in calvinistischen Bibelausgaben unterscheidet: Luther verrückte nämlich den Hebräerbrief und den Jakobusbrief ans Ende der Bibel, wo sie zusammen mit dem Judasbrief und der Offenbarung des Johannes gleichsam die Gruppe der theologisch fragwürdigen Bücher bilden. Diese ‚Strafversetzung‘ hatte theologische Gründe: Der Jakobusbrief etwa widerspreche „stracks“ der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft, wenn er behaupte, dass ein Glaube ohne Werke tot ist (Jakobus 2,17).

Natürlich zieht ein solches Vorgehen sogleich den Subjektivismusverdacht auf sich, und bis heute hört man den Vorwurf, Luther sei kein „Ganzhörer“ der Heiligen Schrift gewesen, sondern habe sich einseitig auf Paulus gestützt.¹³ Gewiss könnte man den Vorwurf zurückspielen und mit der Gegenfrage beantworten, worin denn die katholische Überzeugung, das Lehramt garantiere eine ausbalancierte Bibelauslegung, ihren Sachgrund hat; die Autorität des Lehramts ist ja ihrerseits bloße Behauptung und muss geglaubt werden. Doch in der Tat kann man fragen, wie die Reformatoren verhindern konnten, dass ihre Formulierung der „Mitte der Schrift“ als willkürliche Setzung erscheint. Ohne Zweifel – das ist das erste, was dazu zu sagen wäre – bemühten sie sich um argumentative Transparenz. Das „Schriftprinzip“ benennt ja auch einen ‚Instanzenzug‘, indem es zeigt, dass theologische Aussagen nur auf dem Weg der Auslegung der Heiligen Schrift als sachgemäß begründet werden können. Außerdem sollte die Ablehnung eines lehramtlichen Auslegungsmonopols eine umfassende Öffentlichkeit für den Diskurs um die rechte Interpretation der Schrift schaffen, von dem niemand ausgeschlossen sein sollte. Entsprechend wurde der *magnus consensus* (Confessio Augustana, Art. 1), die möglichst große Übereinstimmung, zum leitenden Kriterium protestantischer Lehrbildung, freilich nicht im Sinne einer Wahrheitsfindung durch Mehrheitsentscheid, sondern im Sinne einer sorgfältigen, umfassenden Deliberation, die zwar keine Wahrheitsgarantie besitzt, aber doch eine gewisse Wahrheitswahrscheinlichkeit nach sich zieht (jedenfalls keine geringere als monologische Lehramtsentscheidungen). Allerdings ist auf diesem Wege eine innere Pluralisierung wohl kaum vermeidbar, und so auffällig es ist, dass aus der reformatorischen Bewegung nur einige wenige, erstaunlich integrative und homogene kirchliche Traditionsbildungen entstanden, statt dass der Wegfall des formalen Lehramts zu einer Fülle untereinander zerstrittener Kleingruppen führte, so sehr lag die weitere Ausdifferenzierung des Protestantismus (die übrigens als sol-

¹³ Vgl. etwa den Klassiker der neueren katholischen Luther-Deutung, Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1939 u.ö., 176: Luther sei nie „im Vollsinn Hörer“ des Wortes Gottes gewesen. – Inzwischen wird freilich auch von Seiten der Exegese Luthers Paulusdeutung einer grundlegenden inhaltlichen Kritik unterzogen. Vgl. zu den Argumenten der sog. „new perspective on Paul“ und deren kritischer Diskussion Jörg Frey, *Das Judentum des Paulus*, in: Oda Wischmeyer (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, Tübingen 2006, 5–43, hier: 35–42.

che noch nicht notwendig kritisch zu beurteilen ist) doch im Gefälle der reformatorischen Berufung auf die sich selbst auslegende Schrift.¹⁴

Wie gesagt, zeigte sich bei Luther eine Flexibilität im Umgang mit dem Wortbestand der Bibel, die erstaunt angesichts der fundamentalen theologischen Bedeutung, die er der Heiligen Schrift zuschrieb. Wollte man dies wohlwollend interpretieren, könnte man sagen, Luther habe die Balance gehalten zwischen der unverfügbaren Autorität der Bibel und der Freiheit menschlicher Auslegungstätigkeit. Man könnte allerdings auch sagen, er habe seinen Erben eine ungelöste Spannung hinterlassen. Dies müssen wir berücksichtigen, wenn wir uns einer Lehre zuwenden, die schon in der Aufklärung, um so mehr heute in der Regel mit Kopfschütteln wahrgenommen wurde und wird, aber dennoch immer noch und immer wieder Anhänger findet: die nachreformatorische Lehre von der *Verbalinspiration*. Diese Lehre besagt, wie bereits erwähnt, dass jedes Wort der Bibel, ja sogar jedes *iota subscriptum* im Urtext von Gott selbst eingegeben worden ist. Mit dieser theonomen Genetisierung ihrer Entstehungsgeschichte soll die Göttlichkeit, Unverfügbarkeit und Heilssuffizienz der Heiligen Schrift gesichert werden gegen jeden Versuch, sich zu Aussagen der Schrift in ein kritisch distanzierendes Verhältnis zu setzen. Während Luther zwischen dem Wortlaut der Heiligen Schrift und dem in dieser wirksamen Geist noch unterschied und gleichsam im Namen dieses Geistes innerhalb der Bibel Gewichtungen vornehmen konnte, wurde dieser Unterschied jetzt eingeebnet: Der Wortlaut der Heiligen Schrift ist per definitionem geistlich und als solcher unmittelbar verbindlich. Kritiker sprachen von einem ‚papierenen Papst‘.¹⁵

Natürlich sahen auch die Theologen, die die Verbalinspiration lehrten, dass es in der Bibel Unklarheiten, nach menschlichem Ermessen Unwahrscheinliches, kaum miteinander vereinbare Aussagen gibt, aber sie entwickelten Strategien der Interpretation, die es erlaubten, diese Schwierigkeiten nicht der Heiligen Schrift als Mangel an Vollkommenheit zuzurechnen, sondern sie im Gegenteil einerseits als Ausdruck des transzendenten, das menschliche Verstehen übersteigenden Charakters der Schrift, andererseits als Anpassung („Akkomodation“) Gottes an die unvollkommenen Erkenntniskräfte des Menschen zu deuten. Zwar bot gerade der Akkomodationsgedanke die Möglichkeit, in den biblischen Schriften Unterschiede der kulturellen Prägung, der geschichtlichen Situation etc. wahrzunehmen und zu respektieren – Gott stellte sich eben auf die unterschiedlichen kulturellen Horizonte derjenigen ein, an die er sein Wort richtete, und außerdem dokumentierte die Schrift ja selbst eine Geschichte, eine geschichtliche Entwicklung der göttlichen Selbstoffenbarung, die mit der geistig-kulturellen Entwicklung des Menschengeschlechts korrelierte. Aber

¹⁴ Dem Bewusstsein für die Pluralität der eigenen Religion korrespondiert heute die Aufgabe der aktiven Gestaltung des gesellschaftlichen Pluralismus, vgl. etwa Christoph Schwöbel, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003.

¹⁵ Siehe z.B. die Formulierung des lutherisch-orthodoxen Theologen David Hollaz in seiner Examenszusammenstellung von 1725: „Was Gott offenbart hat, das ist unfehlbar wahr. Das relativ und für die gegenwärtige Zeit erste Prinzip der Theologie ist: ‚Was die heilige Schrift lehrt, das ist unfehlbar gewiss‘“, zitiert nach Emanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, Berlin 1964, 310.

diese Möglichkeit galt nur innerhalb des vorausgesetzten Rahmens der prinzipiellen Wahrheit aller biblischen Aussagen.

Dieser Rahmen wurde fragwürdig in der Neuzeit. Den Gründen dafür und den Herausforderungen, die dies für die Bibelhermeneutik bedeutete, müssen wir uns jetzt zuwenden.¹⁶

2. Die „Krise des Schriftprinzips“

Unterminiert wurde die Normativität der Bibel als Wort Gottes erst in einem zweiten Schritt durch die Entdeckung der Geschichtlichkeit der biblischen Texte. Am Anfang stand vielmehr der *Siegeszug der Vernunft* als der allgemeingültigen Instanz der Wahrheitsbeurteilung. Wahr ist nur, was allgemein einsichtig ist. Dies gilt auch und gerade für die Religion. Nicht die Autorisierung durch Berufung auf den göttlichen Autor, sondern der Aufweis der Vernünftigkeit sollte nun über die Verbindlichkeit religiöser Aussagen entscheiden. Die Bibel erschien als Dokument einer Partikulartradition, deren Allgemeingültigkeit vor dem Forum der unparteiischen Vernunft erst noch nachgewiesen werden musste. Den sog. „positiven“ (d.h. den geschichtlich konkreten) Religionen wurde die „natürliche Religion“, d.h., die aus der Vernunftnatur des Menschen entspringende und daher vernunftgemäße Religion gegenüber gestellt. Daraus folgte nicht notwendig eine Fundamentalkritik des Christentums. Eines der Hauptwerke des englischen Deismus trägt charakteristischer Weise den Titel „Christianity as Old as Creation“¹⁷ und dokumentiert damit die Überzeugung, dass das Christentum in seinem Wesenskern jene Vernunftreligion repräsentiert, die dem Menschengeschlecht als *animal rationale* von Anfang an eingeprägt ist. Dieser vernünftige Wesenskern ist dann allerdings unabhängig von der geschichtlichen Form, die das Christentum als konkrete Religion angenommen hat – zumal diese Form eben vieles enthält, das nicht verallgemeinerungsfähig ist, ja sogar der Vernunft widerspricht.

Nicht zufällig konzentrierte sich die Diskussion auf die in der Bibel erzählten *Wunder*. Waren diese bisher als Erweise der göttlichen Allmacht gedeutet worden, die dem Glauben eine zusätzliche Stütze boten, so wurden sie jetzt zur großen Anfechtung für die Glaubwürdigkeit der Bibel, weil Wunder als Durchbrechung der Naturgesetze erstens hoch unwahrscheinlich sind – was sollte man dann von den *Wunder-Erzählungen* halten? – und zweitens auch einem vernünftigen Gottesgedanken widersprechen, da Gott damit gleichsam sich selbst ins Wort fiele, indem er die von ihm selbst geschaffene Ordnung der Welt durcheinander bringt. M.a.W.: Die biblischen Wundererzählungen enthielten fragwürdige Fakten, die zudem unvernünftig waren.

Es gab durchaus Versuche, die biblischen Wundererzählungen so zu interpretieren, dass das in ihnen Berichtete nicht mit den Naturgesetzen kollidierte; man führte

¹⁶ Zur Aporie des protestantischen Schriftverständnisses in der Neuzeit vgl. u.a.: Richard Ziegert (Hg.), *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Stuttgart 1994.

¹⁷ Matthews Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, London 1730; Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1967.

etwa die Sturmstillung auf die spezifischen Windverhältnisse am See Genezareth zurück. Derartige Versuche erscheinen aus heutiger Perspektive als hoffnungslos naiv, weil sie weder den literarischen, d.h. gattungsspezifischen Charakter jener Texte noch deren theologische Intention berücksichtigten, sondern die Wahrheit der Texte einzig und allein an der historischen Faktizität festmachten. Aber immerhin hielten sie an der prinzipiellen Glaubwürdigkeit der Bibel fest und wollten die biblischen Berichte mit dem modernen Bewusstsein harmonisieren. Genau hier setzte nun Hermann Samuel Reimarus an.

Reimarus untersuchte nämlich die Erzählungen der vier Evangelien von der Auferstehung Jesu (sozusagen dem ‚Zentralwunder‘ des Christentums) gleichsam als Zeugenaussagen und stellte gravierende sachliche Widersprüche fest, die sich nicht miteinander ausgleichen ließen (Zahl der Engel am Grab; Chronologie der Ereignisse; Erstzeugen etc.). Daraus schloss er die *Unglaubwürdigkeit der biblischen Zeugnisse* und folgerte, die berichteten Ereignisse hätten nicht stattgefunden. Die Jünger hätten vielmehr den Leichnam Jesu beiseite geschafft und die Geschichte von der Auferstehung in die Welt gesetzt, um von dem würdelosen Ende ihres Meisters abzulenken und weiterhin als dessen Apostel auftreten zu können, statt als Gescheiterte in ihre alten Berufe zurückkehren zu müssen. Der Wahrheitsanspruch des Christentums war für Reimarus damit erledigt. Zu Lebzeiten ließ Reimarus diese Untersuchungen freilich unveröffentlicht; er fürchtete um seinen bürgerlichen Ruf. Dass dies nicht unbegründet war, zeigte sich an dem vehementen Streit, der ausbrach, als Lessing, dem Reimarus' Kinder dessen Manuskripte posthum zugespielt hatten, zwischen 1774 und 1778 Teile daraus sukzessive als „Fragmente eines Ungenannten“ publizierte.¹⁸ Ganz offensichtlich hatte Reimarus mit seiner Kritik einen neuralgischen Punkt getroffen.

Lessing selbst vertrat im Übrigen nicht nur gegenüber den kirchenamtlichen Kritikern Reimarus', sondern auch diesem selbst gegenüber eine eigenständige, differenzierte Position: Gegen die massiven Einwendungen des Hamburger Hauptpastors Goeze hielt er Reimarus' Quellenanalyse für überzeugend und unwiderleglich; er teilte aber die religionskritischen Schlüsse nicht, die Reimarus daraus zog.¹⁹ Und zwar aufgrund von prinzipiellen Erwägungen. Denn: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“²⁰ M.a.W.: Die Wahrheit des Christentums steht und fällt weder mit der geschichtlichen Faktizität der in der Bibel erzählten Geschehnisse (so Reimarus) noch mit der übernatürlichen Autorisierung der Heiligen Schrift (so Goeze), sondern mit dem vernünftigen Gehalt der christlichen Lehren. Konsequenz zu Ende gedacht, bedarf es dann aber einer auf Offenbarung gegründeten konkreten geschichtlichen Religion nicht mehr.

¹⁸ Gotthold Ephraim Lessing (Hg.), *Fragmente eines Ungenannten*, in: ders., *Werke*, hg. von Herbert G. Göpfert, Bd. VII, Darmstadt 1996 (München 1976), 313-604, bes. 426-457.

¹⁹ Vgl. v.a. Gotthold Ephraim Lessing: *Eine Duplik*, in: ders., *Werke*, Bd. VIII, Darmstadt 1996 (München 1979), 30-101.

²⁰ Gotthold Ephraim Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), in: ders., *Werke*, Bd. VIII, Darmstadt 1996 (München 1979), 9-14, hier: 12.

In seiner geschichtsphilosophischen Spätschrift „Von der Erziehung des Menschengeschlechts“ entwarf Lessing freilich ein Bild der Menschheitsgeschichte, in dem er den Offenbarungsreligionen dieselbe Funktion für die Menschheit zuschrieb, wie sie beim Einzelmenschen der Erziehung zukommt, nämlich die Funktion der *Entwicklungsbeschleunigung*.²¹ Die Offenbarung gibt „dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.“ (§ 4) Die Religionsgeschichte lässt sich dann beschreiben als eine Art Curriculum für die verschiedenen Jahrgangsstufen der Schulkarriere der Menschheit. Die Heiligen Schriften der Religionen sind dann so etwas wie lernmittelfreie Schulbücher für bestimmte Klassenstufen bestimmter Zweige dieser Menschheitsschule. So wie freilich Schulbücher am Ende des Schuljahres zurückgegeben und im neuen Schuljahr durch andere ersetzt werden, so taugt auch „jedes Elementarbuch“ der Menschheit „nur für ein gewisses Alter“. Dies gilt auch für das Alte Testament. Die „Neutestamentlichen Schriften“ sind nach Lessing daher „das zweite bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht“ (§ 64). Zwar ist auch die Zeit dieses Elementarbuchs begrenzt. Lessing erwartet „die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird“ (§ 86), eine elementarbuchfreie Reifezeit des mündigen Selbstdenkens. Aber er warnt nachdrücklich davor, diese Entwicklung zu „übereilen“ (vgl. § 89). Die vielen „schwächere(n) Mitschüler“ (§ 68), „die noch kaum der Kindheit entwachsen“ sind, soll man nicht „ohne Aufklärung, ohne Vorbereitung, mit Eins zu Männern machen zu können“ meinen (§ 89). Statt sie durch vorschnelles Ausrufen jenes Vollendungszustandes zu verunsichern, sollen die „fähigere(n) Individu(en)“ (§ 68) „lieber noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück(kehren)“ (§ 69) und das dort noch verborgen liegende Rationalitätspotenzial herausarbeiten und aktivieren. Ziel ist gewiss die Transformation „geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten“ (§ 76), die der Offenbarung nicht mehr bedürfen. Aber dieses Ziel wird vollständig erst am Jüngsten Tag erreicht sein. Bis dahin behält die Offenbarung eine notwendige pädagogische Funktion. Innergeschichtlich ist das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft daher als eines wechselseitiger Förderung und Steigerung zu beschreiben: Die Offenbarung leitet die Vernunft, und die Vernunft erhellt die Offenbarung (vgl. § 36).

Ohne Zweifel ist diese Position weit entfernt von einem normativen Geltungsanspruch für die Heilige Schrift (von der Verbalinspiration ganz zu schweigen). Sie ist aber auch weit entfernt davon, der historisch-kritischen Erforschung der Bibel eine privilegierte religiöse Bedeutung zuzuschreiben. Geradezu programmatisch hat Lessing ja eine geschichtliche Vergewisserung von ewigen Vernunftwahrheiten ausgeschlossen, und relevant an der Religion ist für ihn nicht die geschichtliche Erschei-

²¹ Gotthold Ephraim Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: ders., Werke, Bd. VIII, Darmstadt 1996 (München 1979), 489–510. Vgl. zum Folgenden auch meinen Beitrag: „Die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen“. Lessings „Nathan der Weise“ und die Humanisierung der Religionen, in: Jan Rohls / Gunther Wenz (Hg.), Protestantismus und deutsche Literatur, Göttingen 2004, 107–124, bes. 119–121.

nung, sondern das an ihr, was vernunftkompatibel ist. In dieser Perspektive ist – plakativ gesagt – die Frage, was am Ostermorgen ‚wirklich‘ geschah, unerheblich; sie ist eben nur historisch interessant. Letztlich fehlt bei Lessing die tiefe Irritation, die die Entdeckung der geschichtlichen Relativität der Bibel bei vielen seiner Zeitgenossen ausgelöst hatte.

Dies ist um so bemerkenswerter, als nahezu zeitgleich mit dem Fragmentenstreit die Untersuchungen des Hallenser Theologen Johann Salomo Semler zur Entstehung des biblischen Kanons erschienen.²² Semler wies nach, dass nicht nur die einzelnen biblischen Bücher ihren konkreten geschichtlichen Ort haben, sondern dass auch die Zusammenstellung der Einzeltexte zur Bibel Resultat historisch rekonstruierbarer kontingenter Ereignisse und Entwicklungen ist. Der biblische Kanon ist nicht gleichsam vom Himmel gefallen, die Zugehörigkeit mancher Bücher zur Heiligen Schrift war jahrhundertlang umstritten (z.B. die Johannes-Apokalypse). Dies war ein weiterer schwerer Schlag gegen die Vorstellung von der Bibel als verbalinspiertes Gotteswort. Im Gegenteil lag nun gänzlich am Tage, dass auch die Bibel ein von Menschen geschriebenes, tradiertes, ediertes Geschichtsdokument ist, das wie alle anderen Geschichtsdokumente nach den methodischen Standards der Geschichtswissenschaft interpretiert werden kann und muss. Die dogmatischen Vorgaben der kirchlichen Lehre mussten von dieser historischen Rekonstruktion geradezu programmatisch fern gehalten werden.

Die theologische Relevanz dieses Verfahrens war aber noch völlig unklar. Auf der einen Seite konnte es zu einer geschichtlichen Relativierung der biblischen Texte beitragen und damit ihre religiöse Autorität untergraben; dies war Reimarus' Intention gewesen. Auf der anderen Seite konnte es aber auch den Weg bahnen zu einer vertieften Kenntnis des Ursprungssinnes jener Texte bzw. zu der jenen Texten zugrunde liegenden ursprünglichen religiösen Erfahrung und dadurch gleichsam unter den dogmatischen Übermalungen das wahre Bild der christlichen Religion herausarbeiten. Die historische Kritik würde so gewissermaßen zur Anwältin der Religion gegen die Kirche oder, vorsichtiger gesagt: sie würde die Kirche dazu nötigen, ihre Lehre immer wieder neu auf den Ursprungssinn des christlichen Glaubens hin zu beziehen, und d.h.: zu relativieren und zu konzentrieren. Dem geschichtlichen Verstehen wüchse so dogmatische Relevanz zu. Anders als bei Lessing war dabei aber vorausgesetzt, dass die wahre Bedeutung der christlichen Religion *geschichtlich vermittelt* ist. Man muss freilich hinter die Bibel zurück, um den Ursprungssinn des christlichen Glaubens erkennen zu können, denn dieser erschließt sich nur über die Gestalt Jesus von Nazareth.

Genau dies ist der Weg, den Friedrich Schleiermacher beschritt. Bei ihm will ich etwas ausführlicher verweilen, denn Schleiermacher gilt nicht nur mit Recht als der protestantische „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ mit Wirkungen bis in die Gegenwart, sondern er ist eben auch einer der Begründer einer neuzeitlichen wissen-

²² Johann Salomo Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, 4 Teile, Halle 1771-1775. Vgl. dazu Gottfried Hornig, Johann Salomo Semler, Tübingen 1996.

schaftlichen Hermeneutik. Wie und warum das zusammenhängt, will ich im nächsten Abschnitt skizzieren.

3. Die Geburt der Hermeneutik aus dem Geist der religiösen Bibelkritik

Gegen den aufklärerischen Konsens lehnte Schleiermacher die Vorstellung einer „natürlichen“, vernünftigen Religion als Kopfgeburt ohne Wirklichkeitsgehalt ab. Religion ist geschichtlich konkret, oder sie ist nicht. In seinen Reden „Über die Religion“ an die „Gebildeten unter ihren Verächtern“ von 1799, gewissermaßen der Programmschrift der modernen protestantischen Theologie, grenzte er die Religion von Metaphysik und Moral ab und definierte sie als Gefühl, nämlich als „Anschauung und Gefühl“ des Universums oder auch als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“²³. Religion lebt dann, wenn ein Individuum sich und alles in der Welt als Moment des Unendlichen wahrnimmt. Jede derartige Universumsanschauung ist im strengen Sinne singulär, es gibt keine zwei von ihnen, die sich völlig gleichen. Aber es gibt doch Typenähnlichkeiten, relativ homogene Strukturen, die es erlauben, religiöse Anschauungen zu gewissen voneinander unterscheidbaren Einheiten zu bündeln. Schleiermacher spricht von „Zentralanschauungen“, die die Religion eines bestimmten Individuums kontinuierlich prägen. Diese Zentralanschauungen orientieren sich wiederum faktisch zumeist an kulturell dominant gewordenen und sprachlich kommunizierten Deutungsmustern, die zurückgehen auf die Universumsanschauung eines bestimmten Individuums, die geschichtsmächtig geworden ist als Vorbild und Urbild für viele Individuen und Generationen von Individuen, so dass sich über viele Generationen hinweg ein relativ stabiler Traditionszusammenhang gebildet hat. Für das Christentum ist dieses Individuum natürlich Jesus Christus. Das Christentum ist also dadurch charakterisiert, dass es sich gründet auf Jesu „Anschauung und Gefühl des Universums“ und seine sprachliche Gestalt findet als vielfältiger Ausdruck *seiner* Religion.

Welche Bedeutung hat in diesem Religionsverständnis die Bibel? Ganz offensichtlich keine grundlegende. „Jede heilige Schrift“, heißt es in den „Reden“, „ist nur ein Mausoleum der Religion(,) ein Denkmal, dass ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist (...) Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte“²⁴. Entscheidend für den Glauben ist nicht die Anerkennung eines kanonischen Textkorpus, sondern das nachvollziehende Ergriffenwerden von der religiösen Ursprungserfahrung, beim Christentum von der Ursprungserfahrung Jesu. Diese Ursprungserfahrung ist uns aber nur vermittelt zugänglich, und genau deshalb gewinnt nun die Bibel doch relative, aber gleichwohl konstitutive Bedeutung – nämlich als Dokument der Ur-

²³ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in: ders., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/2, hg. von Günter Meckenstock, Berlin / New York 1984, 211 bzw. 212 (S. 50 bzw. 53 der Originalausgabe).

²⁴ A.a.O., 242 (S. 121f der Originalausgabe).

sprungsnähe.²⁵ Schleiermacher unterstellt, dass die neutestamentlichen Schriften noch besonders intensiv durch den direkten Eindruck Jesu geprägt sind. Sie sind daher auch in der Gegenwart dafür geeignet, gleichsam Fernwirkungen des Gottesbewusstseins Jesu zu erzeugen und im Einflussbereich Jesu religiöse Erfahrungen zu generieren, zu formieren und in bestimmter Hinsicht auch zu normieren. Allerdings erfüllen sie diese Funktion nicht als kanonische, sakrosankte Texte, sondern nur als Vermittlungsmedium der religiösen Erfahrung Jesu. Diese ist in den Texten aber nicht ‚fotografisch‘ reproduziert, sondern nur in einer Form, die schon die Individualität der apostolischen Zeugen widerspiegelt. Das Verstehen der Jünger impliziert immer auch ein (partiell) Nicht- oder Missverstehen, das dann in die neutestamentlichen Texte eingegangen ist. Es gilt daher, durch die Texte hindurch den Ursprungsimpuls zu rekonstruieren, um in der religiösen Erfahrung möglichst ungetrübt an der religiösen Erfahrung Jesu anknüpfen zu können. Dies ist die Stunde der Hermeneutik als der – wie Schleiermacher sagt – „Kunstlehre des Verstehens“, d.h., als eines methodisch geordneten Verfahrens, das „mit Hilfe klarer Regeln und Grundsätze das Verstehen von sprachlichen Äußerungen durch die Rekonstruktion ihres Erfahrungsgrundes ermöglichen soll“²⁶. Dieses Verfahren hat eine kritische und eine konstruktive Dimension, die freilich beide ineinander greifen. Denn die philologisch-kritische Rekonstruktion des Ursprungssinnes, d.h., die Unterscheidung des Verfremdend-Sekundären vom Ursprünglich-Eigentlichen, kann nur gelingen, wenn jene ursprünglich-eigentliche Gotteserfahrung vom Interpreten – wie Schleiermacher sagt – „psychologisch“ bzw. „divinatorisch“ imaginiert wird. M.a.W.: Es geht um das „Nacherleben und Nachkonstruieren dessen, was der Autor zur Darstellung bringt“²⁷. Verstehen, auch religiöses Verstehen, hat daher immer auch Entwurfscharakter. Es ist nie nur rezeptiv, sondern immer auch produktiv. Es ist so etwas wie *kreatives Nachempfinden*. Diese interpretative Produktivität verdankt sich nun aber ihrerseits dem Anfangsimpuls Jesu, dessen Rekonstruktion sie dient. Der damit gegebene hermeneutische Zirkel ist aus theologischen Gründen notwendig, denn Schleiermacher hält daran fest, dass das Verstehen der Religion Jesu nur im Einflussbereich Jesu, in einem bereits durch die Fernwirkungen der Religion Jesu geprägten Kulturraum möglich ist. Zwar ist nach Schleiermacher die Heilige Schrift deutungsbedürftig, sie erschließt sich nicht von selbst; aber die menschlichen Deutungsprozesse dürfen ungeachtet ihrer methodischen Transparenz nicht als völlig autonom gegenüber der religiösen Ursprungserfahrung verstanden werden. Religion wird nur durch Religion erkannt.

Diese in vieler Hinsicht geniale Konzeption, die in bewundernswerter Weise religiöse Konzentration und kulturwissenschaftliche Weite miteinander verbindet, hat im modernen Protestantismus eine enorme Wirkungsgeschichte (ich nenne als einen

²⁵ Vgl. die Ausführungen in Schleiermachers dogmatischem Hauptwerk: *Der christliche Glaube*, 2. Auflage Berlin 1830/31, Neuausgabe (hg. von Martin Redeker) Berlin 1960, Bd. 2, 284-308 (§§ 128-132), und dazu Lauster, a.a.O., 49-65.

²⁶ Lauster, a.a.O., 62.

²⁷ Lauster, ebd.

unter vielen nur Adolf von Harnack, den deutschen Startheologen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert). Sie ist aber auch scharf kritisiert worden, weil sie faktisch die normative Geltung des kanonischen Textbestandes der Heiligen Schrift unterminiert. Und in der Tat kann man fragen, ob das Verhältnis von Text und Erfahrung bei Schleiermacher wirklich befriedigend bestimmt ist und ob er die Möglichkeiten, hinter die Texte zu gelangen und gleichsam vortextliche Erfahrungen zu rekonstruieren, nicht allzu optimistisch einschätzt.²⁸ Abgesehen davon, impliziert die Fundierung der christlichen Religion auf der individuellen, innerlichen religiösen Erfahrung Jesu die tief problematische Konsequenz, dass das Alte Testament faktisch seine kanonische Bedeutung verliert – es ist nach Schleiermacher für Christen historisch (als Teil der kulturellen Prägung Jesu), aber nicht religiös relevant. Dennoch wird man sagen können, dass Schleiermacher ein schwer überbietbares hermeneutisches Reflexionsniveau vorgegeben hat, namentlich was die differenzierte Beschreibung des unaufhebbaren Zusammenhangs rezeptiver und konstruktiver Aspekte auch religiöser Deutungsvollzüge betrifft. Ein schlichter Biblizismus dürfte angesichts dessen kaum mehr überzeugend vertretbar sein.

4. Die antihistoristische Wende im 20. Jahrhundert

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde das Bewusstsein von der geschichtlichen Bestimmtheit aller menschlichen Geistesvollzüge zur gesamt-kulturell prägenden Plausibilitätsvorgabe. Im Historismus wurde die Frage diskutiert, wie es unter dieser Voraussetzung überhaupt noch zu überindividuellen Werten und Ideen kommen könne. Der Theologe und Religionsphilosoph Ernst Troeltsch konnte Anfang des 20. Jahrhunderts in seiner berühmten Schrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ allenfalls eine relative Höchstgeltung des Christentums im geschichtlichen Vergleich mit den anderen Religionen erkennen. Eine rein geschichtliche Betrachtung schien der einzige wissenschaftlich vertretbare Umgang mit der Bibel zu sein, wenngleich es an kritischen Stimmen nicht fehlte, die den Verlust dogmatischer Bestimmtheit und religiöser Verbindlichkeit monierten.

Der kulturelle Bruch, den der Erste Weltkrieg bedeutete, setzte diesem Modell ein (jedenfalls vorläufiges) Ende. Der Schweizer Theologe Karl Barth sah in den Schrecken des Krieges eine Entwicklung kulminieren, die in den grundlegenden geistigen Tendenzen der Neuzeit angelegt war und in die er auch die Theologie tief verstrickt sah. Der Ansatz bei der religiösen Erfahrung habe Gott letztlich zur Verfügungsmasse menschlicher Bedürfnisbefriedigung werden lassen, ebenso wie die rein geschichtliche Betrachtung der Bibel das göttliche Wort gleichsam domestiziere

²⁸ Gegenwärtig weist insbesondere die Biblexegese selbst auf die Grenzen der historischen Kritik hin. Das einstige Ideal historistischer Rekonstruktion der biblischen Textwelt weicht zunehmend der Einsicht, dass jede Exegese den Charakter einer kulturell bedingten Konstruktion besitzt. Vgl. Christian Strecker, „Turn! Turn! Turn! To Everything There Is a Season.“ Die Herausforderungen des cultural turn für die neutestamentliche Exegese, in: Wolfgang Stegmann (Hg.), *Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung*, Stuttgart u.a. 2003, 9-42.

zu einem Teil menschlicher Kulturproduktion. Gegen Troeltschs Betonung der geschichtlichen Relativität der christlichen Religion setzte Barth die Absolutheit des Anspruchs Gottes, der als der ‚ganz Andere‘ ‚senkrecht von oben‘ in die Geschichte hinein spricht und jeder Gegenwart das Gericht spricht.²⁹ Und gegen Schleiermachers Rückgang auf die religiöse Ursprungserfahrung des geschichtlichen Jesus setzte er die Bibel als das Zeugnis vom auferstandenen Christus. Christliche Theologie, so Barth, besteht nicht im distanzierten Abwägen historischer Fakten anhand von allgemeingültigen Kriterien, sondern sie denkt der in Christus geschehenen und in der Heiligen Schrift (und nur in ihr!) bezeugten Selbstoffenbarung Gottes von innen her nach.³⁰ Nicht zufällig beanspruchten Barth und die anderen Vertreter jenes bald „Dialektische Theologie“ oder „Theologie des Wortes Gottes“ genannten theologischen Neuansatzes, genuine Motive der Reformatoren neu zu beleben, und dazu gehört namentlich die Betonung der Heiligen Schrift als der allem menschlichen Verstehensbemühen vorausgehenden, unverfügbaren, sich selbst erschließenden Quelle authentischer Gottes- und Heilserkenntnis.³¹

Interessanterweise gehörte zu jener Gruppe der „dialektischen Theologen“ auch der bedeutendste wissenschaftliche Exeget der Zeit, der Neutestamentler Rudolf Bultmann. Bultmann teilte Barths Fundamentalkritik an der Neuzeit nicht; er verband Motive der an Schleiermacher geschulten Auslegungstradition mit dem „dialektischen“ Neuansatz und entwickelte eine eigenständige hermeneutische Konzeption, die immense Wirkung hatte. Bultmanns grundlegendes Motiv war, die Texte des Neuen Testaments in der Gegenwart zum Sprechen zu bringen. Sie sollten nicht als historische Dokumente distanziert wahrgenommen und analysiert, sondern als gegenwärtiges Wort Gottes angenommen werden. Anders als Schleiermacher und Harnack ging Bultmann freilich nicht auf den historisch-kritisch rekonstruierten Jesus von Nazareth zurück. Er orientierte sich vielmehr an Paulus, nach dem das Evangelium die Verkündigung (das *Kerygma*) vom gekreuzigten und auferstandenen Christus ist. Nicht der sog. „historische Jesus“, nicht das, was Jesus ‚wirklich‘ gesagt hat, ist das Kriterium für die Wahrheit der christlichen Gottes- und Heilsoffenbarung.³² Vielmehr werden die Menschen in ihrer je eigenen Gegenwart durch das „Wort vom Kreuz“ in die Entscheidung über ihre wahre und eigentliche Existenz gestellt. Nicht die objektivierende Rekonstruktion eines Ereignisses bzw. einer Er-

²⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden: Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung), München 1922 (15. Aufl. Zürich 1989).

³⁰ Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, Zürich 1932 u.ö.

³¹ Vgl. zum Schriftverständnis Karl Barths die Beiträge in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 15 (1999), 103-178.

³² Provokativ handelte er in seiner berühmten „Theologie des Neuen Testaments“ (Tübingen 1948-1953) die Verkündigung des historischen Jesus unter den „Voraussetzungen“ der neutestamentlichen Theologie ab, und auf einer viel zitierten Postkarte wurde er von Barth 1937 ironisch mit der ihm zugeschriebenen „Lehre“ konfrontiert, „dass X [sc. Christus] eventuell auch nicht gelebt haben könnte“, ohne dass dies den Glauben an Christus gefährden müsste (Karl Barth – Rudolf Bultmann, *Briefwechsel*, hg. von Bernd Jaspert, *Karl-Barth-Gesamtausgabe*, Bd. V/1, 2., revidierte und erweiterte Auflage, Zürich 1994, 164 [Nr. 99]).

fahrung der Vergangenheit, sondern die unmittelbare Konfrontation mit dem „Wort von der Versöhnung“, das in die Entscheidung ruft, konstituiert das Christsein. Deshalb dürfen die biblischen Texte auch nicht als historische Berichte missverstanden werden. Sie müssen stattdessen so interpretiert werden, dass wir sie als unsere Existenz unmittelbar angehend verstehen können. Bultmann griff dazu auf die sog. existenziale Daseinsanalytik zurück, die sein damaliger Marburger Kollege und Freund Martin Heidegger in seinem epochalen Werk „Sein und Zeit“ entwickelt hatte. Die biblischen Texte, so Bultmann, müssen als theologische Deutungen von existenziellen Grundkonstellationen, die das Dasein jedes Menschen als Menschen bestimmen, verständlich gemacht werden. Sie müssen auf das menschliche Selbstverständnis bezogen werden. Sie müssen ‚existenzial interpretiert‘ werden.

Bultmann war daher kein Biblizist. Er war im Gegenteil der Überzeugung, dass die biblischen Texte in vieler Hinsicht geradezu verhindern, dass moderne Menschen sie als Aussagen über ihre eigene Existenz wahrnehmen können. Denn die biblischen Texte geben in vielem ein Weltbild wieder, das mit dem modernen Weltbild nicht mehr vereinbar ist, ein mythisches Weltbild, das mit dem Eingreifen überirdischer Mächte in das Weltgeschehen rechnet. Diese mythischen Elemente machen die biblische Botschaft für viele Menschen heute unglaubwürdig. Sie sind aber laut Bultmann nicht der Kern der Botschaft, sondern verdecken diesen Kern. Deshalb muss die Bibel „entmythologisiert“ werden, damit das „Wort von der Versöhnung“ lebendig und wirkmächtig in die Gegenwart sprechen kann. Bultmanns berühmt-berüchtigtes „Entmythologisierungsprogramm“³³, das die theologischen und kirchlichen Diskussionen der 50er- und 60er-Jahre dominierte und Bultmann heftigsten Häresievorwürfen aussetzte, war daher nicht der opportunistische Versuch, das Evangelium den Bedürfnissen moderner Menschen anzupassen; im Gegenteil wollte Bultmann dadurch erreichen, dass moderne Menschen die Provokation des Evangeliums wirklich erfahren können und nicht auf letztlich unwichtige Nebenfragen ablenken können.

Bei Bultmann, so könnte man sagen, diente die Auslegungsmethode der Wahrung der unverfügbaren Autorität des in der Heiligen Schrift bezeugten Wortes Gottes, obwohl seine sich selbst als ‚bibeltreu‘ apostrophierenden Kritiker darin nur die pure Willkür im Umgang mit dem heiligen Text zu erkennen vermochten. Bultmann wiederum erschien ein bloßes Festhalten am kanonischen Text intellektuell unredlich und in der Sache verfehlt, weil damit die eigentliche Funktion des Wortes Gottes, in der Gegenwart Glauben zu wirken, konterkariert würde.

5. Gegenwärtige Tendenzen

Ich breche diesen Überblick über wichtige und wirkmächtige Konzeptionen protestantischer Bibelhermeneutik hier ab, der natürlich nicht auf Vollständigkeit aus war,

³³ Grundlegend ist Bultmanns berühmter Vortrag: *Neues Testament und Mythologie*. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung hg. von Eberhard Jüngel, München 1985.

sondern eine „Problemgeschichte“ andeuten sollte. Es dürfte deutlich geworden sein, dass die schon bei Luther erkennbare Spannung zwischen der Unverfügbarkeit des göttlichen Wortes und der Deutungsbedürftigkeit des menschlichen Wortes, in dem das göttliche Wort allererst vernehmbar wird, konstitutiv geblieben ist für den protestantischen Umgang mit der Bibel. Auch die Problemstellungen, die in der Aufklärung entstanden, sind weiterhin virulent. Strittig geblieben ist auf der einen Seite, inwieweit die Unverfügbarkeit des göttlichen Wortes identifiziert werden kann oder gar muss mit der Unantastbarkeit des Wortlauts der Bibel, auf der anderen Seite, in welchem Verhältnis die ‚Autonomie‘, Produktivität und methodische Reproduzierbarkeit der menschlichen Deutungsprozesse steht zur theologischen Grundeinsicht, dass auch das Verstehen des göttlichen Wortes gnadenhafte Wirkung dieses Wortes selbst ist. In den vergangenen Jahrzehnten wird der *Textförmigkeit der Offenbarung* wieder verstärkt theoretische Aufmerksamkeit gewidmet. Dabei wird weniger nach der Autorenintention gefragt oder der in den Texten dokumentierte Tatsachengehalt rekonstruiert; vielmehr wird vermehrt die kommunikative Wirkung der Texte analysiert. Nicht zufällig stoßen – unter Abgrenzung von der „produktionsästhetischen“ Orientierung der traditionellen historischen Kritik – die in der Literaturwissenschaft entwickelten Überlegungen zur „Rezeptionsästhetik“³⁴ auf starkes Interesse. Der Fokus liegt nicht mehr auf der inspirierten Autorschaft, sondern – um einen charakteristischen Buchtitel zu zitieren – auf dem „inspirierten Leser“³⁵. Unter veränderten Bedingungen tritt hier Schleiermachers Fragestellung der erfahrungsgenerierenden Funktion der Heiligen Schrift erneut auf. Dies passt zusammen mit einer neuen Wahrnehmung der Bedeutung der ‚kanonischen Endgestalt‘ der Bibel³⁶, die mindestens zwei Erkenntnisse zu Bewusstsein gebracht hat: einerseits die Einsicht, dass es für das Verständnis biblischer Aussagen nicht unerheblich ist, dass sie im Gesamtzusammenhang des „Buches der Bücher“ stehen, andererseits die Einsicht in die kulturstabilisierende kommunikative Funktion „kanonischer“ Texte.³⁷ Auch dafür hatte auf seine Weise Schleiermacher ein Gespür entwickelt, wenn er die diachron erinnerungsstabilisierende Funktion des Neuen Testaments als Dokument der Ursprungsnähe betonte. Die Rezeptionsorientierung schließt im Übrigen die selbstreflexive Dekonstruktion hermeneutischer Verfahren ein, wie sie u.a. (häufig unter ideologiekritischem Vorzeichen) von der feministischen Theologie inauguriert

³⁴ Vgl. Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976; Rainer Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München 1975 (1994).

³⁵ Ulrich H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994. Vgl. auch den Ansatz einer „ästhetischen Theologie“ von Klaas Huizing, *Ästhetische Theologie*, Bd. 1: *Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie*, Stuttgart 2000. Vgl. zu beiden Entwürfen Lauster, a.a.O., 430-439.

³⁶ Zum „Canonical Approach“ vgl. Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction*, SCM, Valley Forge/PA 1994, 380-386.

³⁷ Vgl. hierzu den informativen Sammelband Andreas Holzem (Hg.), *Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004.

wurde³⁸ und heute als Klärung des eigenen wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Standortes zunehmend üblich geworden ist.³⁹

Täuscht der Eindruck nicht, so dominieren also derzeit, generalisierend gesagt, die Versuche einer kulturwissenschaftlich informierten Rekonstruktion der durch die biblischen Texte ausgelösten Kommunikationsprozesse die hermeneutische Diskussion.⁴⁰ Solange dadurch die genannte Spannung zwischen Deutungsbedürftigkeit und Unverfügbarkeit nicht aufgehoben wird, ist dagegen nichts einzuwenden.⁴¹

Literaturverzeichnis

- Barth, Karl: Der Römerbrief (Zweite Fassung), München 1922 (15. Aufl. Zürich 1989).
 Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zürich 1932.
 Becker, Eve-Marie (Hg.): Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie, Tübingen / Basel 2003.
 Blount, Brian K.: Introducing Cultural Exegesis, in: Stefan Alkier / Ralph Brucker (Hg.): Exegese und Methodendiskussion, Tübingen / Basel 1998, 77-97.
 Brecht, Martin: Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483-1521, Stuttgart 1981.
 Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung hg. von Eberhard Jüngel, München 1985.
 Childs, Brevard S.: The New Testament as Canon: An Introduction, SCM, Valley Forge/PA 21994.
 Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio diatribe vel collatio (1524), in: ders.: Ausgewählte Schriften, Lateinisch und Deutsch, Bd. 4, Darmstadt 1969, 1-195.
 Frey, Jörg: Das Judentum des Paulus, in: Oda Wischmeyer (Hg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen 2006.
 Gäbler, Ulrich: Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983.
 Hirsch, Emanuel: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin 41964.
 Holzem, Andreas (Hg.): Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004.
 Hornig, Gottfried: Johann Salomo Semler, Tübingen 1996.
 Huizinga, Klaas: Ästhetische Theologie, Bd. 1: Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie, Stuttgart 2000.
 Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976.
 Jaspert, Bernd (Hg.): Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel, Karl-Barth-Gesamtausgabe, Bd. V/1, 2., revidierte und erweiterte Auflage, Zürich 1994.

³⁸ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 21991, besonders 9-29.

³⁹ Der Trend zur Explikation der eigenen Standortgebundenheit zeigt sich deutlich am Interesse an der Person der Textauslegung; vgl. etwa Eve-Marie Becker (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie, Tübingen / Basel 2003.

⁴⁰ Vgl. dazu noch Brian K. Blount, Introducing Cultural Exegesis, in: Stefan Alkier / Ralph Brucker (Hg.), Exegese und Methodendiskussion, Tübingen / Basel 1998, 77-97 sowie The Bible and Culture Collective, The Postmodern Bible, New Haven / London 1995.

⁴¹ Für vielfältige Hinweise danke ich Herrn Dr. Stefan Scholz.

wurde³⁸ und heute als Klärung des eigenen wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Standortes zunehmend üblich geworden ist.³⁹

Täuscht der Eindruck nicht, so dominieren also derzeit, generalisierend gesagt, die Versuche einer kulturwissenschaftlich informierten Rekonstruktion der durch die biblischen Texte ausgelösten Kommunikationsprozesse die hermeneutische Diskussion.⁴⁰ Solange dadurch die genannte Spannung zwischen Deutungsbedürftigkeit und Unverfügbarkeit nicht aufgehoben wird, ist dagegen nichts einzuwenden.⁴¹

Literaturverzeichnis

- Barth, Karl: Der Römerbrief (Zweite Fassung), München 1922 (15. Aufl. Zürich 1989).
 Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zürich 1932.
 Becker, Eve-Marie (Hg.): Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie, Tübingen / Basel 2003.
 Blount, Brian K.: Introducing Cultural Exegesis, in: Stefan Alkier / Ralph Brucker (Hg.): Exegese und Methodendiskussion, Tübingen / Basel 1998, 77-97.
 Brecht, Martin: Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483-1521, Stuttgart 1981.
 Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung hg. von Eberhard Jüngel, München 1985.
 Childs, Brevard S.: The New Testament as Canon: An Introduction, SCM, Valley Forge/PA 1994.
 Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio diatribe vel collatio (1524), in: ders.: Ausgewählte Schriften, Lateinisch und Deutsch, Bd. 4, Darmstadt 1969, 1-195.
 Frey, Jörg: Das Judentum des Paulus, in: Oda Wischmeyer (Hg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen 2006.
 Gäbler, Ulrich: Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983.
 Hirsch, Emanuel: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin 1964.
 Holzem, Andreas (Hg.): Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004.
 Hornig, Gottfried: Johann Salomo Semler, Tübingen 1996.
 Huizinga, Klaas: Ästhetische Theologie, Bd. 1: Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie, Stuttgart 2000.
 Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976.
 Jaspert, Bernd (Hg.): Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel, Karl-Barth-Gesamtausgabe, Bd. V/1, 2., revidierte und erweiterte Auflage, Zürich 1994.

³⁸ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1991, besonders 9-29.

³⁹ Der Trend zur Explikation der eigenen Standortgebundenheit zeigt sich deutlich am Interesse an der Person der Textauslegung; vgl. etwa Eve-Marie Becker (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie, Tübingen / Basel 2003.

⁴⁰ Vgl. dazu noch Brian K. Blount, Introducing Cultural Exegesis, in: Stefan Alkier / Ralph Brucker (Hg.), Exegese und Methodendiskussion, Tübingen / Basel 1998, 77-97 sowie The Bible and Culture Collective, The Postmodern Bible, New Haven / London 1995.

⁴¹ Für vielfältige Hinweise danke ich Herrn Dr. Stefan Scholz.

- Körtner, Ulrich H.J.: *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994.
- Lauster, Jörg: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004.
- Leonhardt, Rochus: *Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie*, Tübingen 2003.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), in: ders.: *Werke*, Bd. VIII, Darmstadt 1996 (München 1979), 489–510.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Eine Duplik* (1778), in: ders.: *Werke*, Bd. VIII, Darmstadt 1996 (München 1979), 30–101.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), in: ders.: *Werke*, Bd. VIII, Darmstadt 1996 (München 1979), 9–14.
- Locher, Gottfried W.: *Zwingli und die schweizerische Reformation*, Göttingen 1982 (*Die Kirche in ihrer Geschichte*, Band 3, Lieferung J1).
- Lortz, Joseph: *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1939.
- Luther, Martin: *De servo arbitrio* (1525), in: ders.: *WA* 18, 600–778; deutsche Übersetzung in: Kurt Aland [Hg.], *Luther Deutsch*, Bd. 3, Göttingen 1991, 151–334.
- Luther, Martin: *Rede auf dem Reichstag zu Worms* 18. April 1521, in: ders.: *WA* 7, 832–838. Deutsche Übersetzung in: ders.: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 1: *Aufbruch zur Reformation*, Frankfurt (M) 1982, 264–269.
- Oberdorfer, Bernd : „Die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen“. Lessings „Nathan der Weise“ und die Humanisierung der Religionen, in: Jan Rohls / Gunther Wenz (Hg.): *Protestantismus und deutsche Literatur*, Göttingen 2004, 107–124.
- Oberdorfer, Bernd: *Heiligenverehrung aus evangelischer Perspektive*, in: Manfred Weitlauff / Melanie Thierbach (Hg.): *III. Afra. Eine frühchristliche Märtyrerin in Geschichte, Kunst und Kult*, Lindenberg 2004, S.130–135.
- (Reimarus, Hermann Samuël): *Fragmente eines Ungenannten* (1774–1778), in: Gotthold Ephraim Lessing: *Werke*, Bd. VII, Darmstadt 1996 (München 1976), 313–604.
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in: ders.: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 1/2, hg. von Günter Meckenstock, Berlin / New York 1984, 185–326.
- Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube*, 2. Auflage Berlin 1830/31, Neuausgabe (hg. von Martin Redeker) Berlin 1960.
- Schmid, Hans Heinrich / Mehlhausen, Joachim (Hg.): *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Freiburg/Schweiz 1991.
- Schwöbel, Christoph: *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003.
- Semler, Johann Salomo, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 4 Teile, Halle 1771–1775.
- Strecker, Christian: „Turn! Turn! Turn! To Everything There Is a Season.“ Die Herausforderungen des cultural turn für die neutestamentliche Exegese, in: Wolfgang Stegemann (Hg.): *Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung*, Stuttgart u.a. 2003, 9–42.
- The Bible and Culture Collective, *The Postmodern Bible*, New Haven / London 1995.
- Tindal, Matthews, *Christianity as Old as the Creation*, London 1730; Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1967.
- Warning, Rainer (Hg.): *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München 1975 (1994).

Wenz, Gunther: Martin Luther: „De servo arbitrio“ – „Vom unfreien Willen“, in: Hans Vilmar Geppert (Hg.): Große Werke der Literatur, Bd. II, Augsburg 1991, 63-102.

Zeitschrift für dialektische Theologie 15 (1999), 103-178 (Beiträge zum Schriftverständnis Karl Barths).

Ziegert, Richard (Hg.): Die Zukunft des Schriftprinzips, Stuttgart 1994.