

1 Einleitung: Spätmoderne Religiosität und spätmoderne Bibelhermeneutik – Beobachtungen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert

1.1 Spätmoderne Religiosität

Das Argument des fortschreitenden gesellschaftlichen Relevanzverlustes einzusetzen, um im kirchlichen Bereich Reformbereitschaft zu wecken, kann sich als zweischneidiges Schwert erweisen. Es ist nämlich durchaus möglich, dass man gerade dadurch ein trotziges Beharrungsvermögen hervorruft, das sich jeder Form der Veränderung auf der Basis genau derselben argumentativen Strategie widersetzt: Denn schließlich haben sich Glaube und Theologie seit ihren Anfängen – und von diesen an nahezu kontinuierlich – als angefochtene und gesellschaftlich marginalisierte Kräfte empfunden. Das Bewusstsein, als Fremdkörper in dieser Welt zu leben, gehörte durch die Jahrhunderte zum festen Grundbestand christlichen Existenzgefühls. Von seinen Exponentinnen und Exponenten ist dieser Anspruch oftmals nicht ohne ein gewisses Pathos und einen gewissen Stolz kultiviert worden: Noch heute wird es in kirchlichen Kreisen als hohe Auszeichnung empfunden, sich mit Attributen wie ‚unbequem‘ oder ‚quer zum herrschenden Zeitgeist‘ zu schmücken, als ‚wider-‘ oder manchmal sogar als ‚rückständig‘ (im Sinne von wertkonservativ) zu gelten bzw. als ‚bohrender Stachel im Fleisch der Gesellschaft‘ wahrgenommen zu werden.

Die Betonung einer fundamentalen Differenz im Verhältnis zum ‚säkularen‘ geistigen und politischen Mainstream ist also als eine institutionalisierte Größe im kirchlichen und theologischen Selbstverständnis zu verstehen. Darin besitzt sie eine klar umrissene Funktion: Das durch die Diagnose einer tiefen ‚Zerrüttung‘ evozierte permanente Krisenbewusstsein leistet dem Christentum als eine Art von *boundary marker* Hilfestellung bei seinem Identitätsfindungsprozess. Der Konstruktionsmodus von Identität als Alterität (bis hin zur Fundamentalopposition) gewann dabei umso mehr an Plausibilität, je griffiger und profilierter die Gegner waren, an denen es sich zu messen galt.

Im 19. Jahrhundert boten sich als ‚Gehilfen‘ dieses Selbstfindungsprozesses so prominente Religionskritiker wie Karl Marx, Friedrich Nietzsche oder Ludwig Feuerbach an. Bei diesen fulminanten und eloquenten Gegnern des Christentums handelte es sich nicht selten um Dissidenten, die mit der christlichen Sprach- und Bilderwelt – mindestens – ebenso gut vertraut waren wie deren Protagonisten. Ihre Angriffe trafen das Christentum ins Mark. Ihre flammende Abscheu gegenüber der Kirche entsprang dabei einer ambivalenten Mischung aus Faszination und Frustration. Im Hintergrund der religionskritischen Angriffe konnte gelegentlich wohl auch eine latente Verzweiflung

darüber stehen, trotz erwiesenen guten Willens nicht zum Glauben an die scheinbar einfachen ‚christlichen Wahrheiten‘ durchdringen zu können. Zumindest waren es tiefe Emotionen wie gekränkte Eifersucht und zurückgewiesene Zuneigung, die die bestimmenden Triebkräfte für die ‚moderne‘ Religions- und Kirchenkritik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts darstellten. Entsprechend heftig konnten die Reaktionen der Vertreter der solchermaßen provozierten institutionalisierten Religion in Kirche und Universität ausfallen: Sie sahen sich zu einer intensiven Auseinandersetzung mit ihren Kritikern und im besten Fall sogar zu einer Weiterentwicklung ihrer eigenen Positionen (z.B. in Gestalt des Kulturprotestantismus oder des religiösen Sozialismus) als Antwort auf die Kritik genötigt.

Wenn nun von einer gegenwärtigen Existenzbedrohung neuen Ausmaßes und neuer Qualität zu reden ist, dann erfolgt dies vor allem aufgrund der Beobachtung, wie stark sich heute – im Vergleich zu jenen ‚wilden Tagen‘ der Religionskritik – die Gemüter abgekühlt haben:¹ Das System der Konstruktion von Identität als Alterität kann den christlichen Glauben immer weniger zu klaren Konturen führen. Kirchen und Theologie sehen sich in eine immer weniger beachtete Nischenexistenz am Rand der Hauptschauplätze des gesellschaftlichen Lebens zurückgedrängt. Von den einstigen Kritikern werden sie eher milde belächelt denn als würdige ‚Gegner‘ ernst genommen. An die Stelle der früher offen ausgetragenen Feindseligkeiten ist eine eisige Höflichkeit getreten. Das gegenwärtige Klima zwischen Kirchen und ‚säkularer‘ Gesellschaft könnte man mit Gotthard Fuchs damit am ehesten als „eine Art atheistische Religionsfreundlichkeit, ein agnostisch-skeptisches Desinteresse“² an den überlieferten christlichen Traditionen beschreiben.

In diese Richtung weist auch die Skizze, die Klaus Hofmeister und Lothar Bauerochse im Vorwort ihres Sammelbands *Die Zukunft der Religion* (1999) angesichts des „irritierenden Befund[es]“³ entwerfen, von dem die religiöse Landschaft an der Schwelle zum 21. Jahrhundert gekennzeichnet ist. Sie konstatieren: „Unsere moderne Gesellschaft kommt für ihr alltägliches Funktionieren völlig ohne Religion aus. Naturwissenschaft, Kultur, Politik und Technologie laufen reibungslos nach Gesetzmäßigkeiten, in denen persönlicher Glaube wie auch die Existenz Gottes nicht vonnöten sind.“⁴ Trotzdem lasse sich feststellen, dass sogar „in dieser säkularisierten Gesellschaft das von vielen erwartete Absterben der Religion nicht stattgefunden“⁵ habe: Vor allem die traditionellen religiösen Institutionen seien es, die sich in einer existenziellen Krise befinden, keineswegs aber das Phänomen der Religiosität an sich.

1997 wurde vom Institut für Religionssoziologie an der Berliner Humboldt-Universität eine Erhebung veröffentlicht, die Hofmeister und Bauerochse zufolge zum Ergebnis gelangte, dass „nur ein Viertel der befragten Bevölke-

¹ Vereinzelte Ausnahmen wie etwa Karlheinz Deschner bestätigen diese Regel eher, als sie zu widerlegen.

² Fuchs, G., Schmerz, 135–136.

⁴ Hofmeister/Bauerochse, Zukunft, 7.

³ Hofmeister/Bauerochse, Zukunft, 7.

⁵ Hofmeister/Bauerochse, Zukunft, 7.

rung den Glauben an ein persönliches göttliches Gegenüber oder an überirdische Mächte kategorisch ablehnt. Anders ausgedrückt halten sich 75% der Deutschen eine Tür zu Gott beziehungsweise zu jenseitigen Mächten offen⁶. Dies wiederum bedeute, dass die Bundesbürgerinnen und Bürger zwar immer noch (oder: bereits wieder) ein statistisch signifikantes Interesse an religiösen Fragen zeigen, dass es den christlichen Kirchen allem Anschein nach aber nicht gelingt, an diesem oft als „Renaissance der Religion“⁷ apostrophierten Phänomen zu partizipieren.

Die ehemals kirchengebundene ‚Volksreligiosität‘ hat ihre ausgetretenen Pfade verlassen und kanalisiert sich in immer neuen, pluralistischen und synkretistischen Erscheinungsformen. Zumeist ist es die Esoterik, die als Erbin der herkömmlichen christlichen Frömmigkeit gehandelt wird, wie Hofmeister und Bauerochse – stellvertretend für zahlreiche andere Analysen – konstatieren. Als genereller Trend sei festzuhalten, dass gegenwärtig nahezu alle Arten von spirituellen

„Lebenshilfeangebote[n] boomen. Seminare zu Meditationspraktiken sind ausgebucht. Jede noch so abseitige Heilsversprechung findet Kundschaft. Der Buchmarkt profitiert kräftig von der Vielfalt der Angebote, die oft aus asiatischen Quellen schöpfen. Zehntausende pilgern zum Dalai Lama in die Lüneburger Heide, um seinen Lehren zu lauschen. Sekten haben beständigen Zulauf, obwohl sie in der öffentlichen Meinung schlecht wegkommen.“⁸

Oder es sind ursprünglich rein säkulare *events* wie „Popkonzerte, Sport-Ereignisse oder das Fernsehen“⁹, die im Bewusstsein vor allem der jüngeren Generation eine quasi-religiöse Überformung erhalten und „die Kirchen in ihren religiösen Funktionen zu beerben beginnen“¹⁰.

‚Postmoderne‘ Religiosität artikuliert sich in unserer Gesellschaft damit in erster Linie als Erlebnisreligiosität: „Zurück zur erlebten Gewißheit der Gegenwart des Göttlichen!“¹¹ Auf diesen einfachen Nenner sei nach Hans-Joachim Höhn die jüngste Tendenz des religiösen Massengeschmacks zu bringen. Deutlich feststellbar sei gegenwärtig ein starkes Bedürfnis nach primär und konkret erfahrbarer Spiritualität:

„An die Stelle der Autorität überlieferter heiliger Schriften tritt auch bei seinen [des Christentums, MD] Anhängern zunehmend eine Glaubensgewißheit, die sich im eigenen Erleben finden läßt. Die religiös Aufgeschlossenen dieser Tage suchen Indizien dafür, daß die Türen der Offenbarung nicht schon vor 2000 Jahren oder mit der Endredaktion der Evangelien definitiv geschlossen wurden. Ihr Pochen auf Gottesunmittelbarkeit im religiösen Erleben protestiert gegen die Ungnade der späten Geburt; es tritt ein für die Ebenbürtigkeit mit der Gründergeneration des Christentums. Damals – so melden die Überlieferungen – erschien das Absolute unverhüllt. Heute muß man sich mit ‚second-hand-Artikeln‘ der Kirchengeschichte, mit Abschriften einer einmaligen und unwiederholbaren Offenbarung

⁶ Jörns, Renaissance, 24.

⁸ Hofmeister/Bauerochse, Zukunft, 7.

¹⁰ Hofmeister/Bauerochse, Zukunft, 7.

⁷ Jörns, Renaissance, 23.

⁹ Hofmeister/Bauerochse, Zukunft, 7.

¹¹ Höhn, Erlebnisgesellschaft, 19.

Gottes zufrieden geben. Aber eine solche Zufriedenheit ist unbefriedigend. Die Suche gilt neuen Möglichkeiten des Direktkontakts, von denen nur bekannt ist, daß sie Wege der Erfahrung und des Erlebens sein sollen.“¹²

Diese Suche zeichne sich aus durch eine große Offenheit gegenüber verschiedenartigen religiösen Strömungen. Insbesondere solche, die den mystischen und auf Innerlichkeit ausgerichteten Traditionen innerhalb der Weltreligionen entspringen, wie z.B. der Zen-Buddhismus, der Sufismus, oder auch die christliche Mystik einer Hildegard von Bingen oder eines Johannes vom Kreuz, finden verstärkt Beachtung. Prophetisch-apokalyptische oder politisch-soziale Frömmigkeitsformen haben Höhn zufolge innerhalb dieser Suchbewegung hingegen nur wenig Konjunktur. Dies war keineswegs schon immer so, denn

„[i]n den 70er Jahren definierte sich die Avantgarde religiöser Praxis vorwiegend sozial und politisch. Religion mußte gesellschaftlich relevant sein. Dagegen hat sich die erlebniszentrierte Nachfrage nach Religion in den 90er Jahren zunehmend mit individuellen ästhetischen und therapeutischen Interessen verbunden: ‚Gut ist, was mir gut tut!‘ Wichtiger als die gesellschaftlichen Konsequenzen praktischer Religiosität sind die Auswirkungen auf den psychischen Haushalt des Individuums. Eine derart innenorientierte Spiritualität hält alles Objektive und Institutionelle, Riten, Symbole und Texte nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen *im* religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance.“¹³

Neben der geschilderten Tendenz zur Verinnerlichung ist als zweites Kennzeichen spätmoderner Erlebnisreligiosität die zunehmende *Funktionalisierung* und *Pragmatisierung* der Religion zu nennen. Klaus-Peter Jörns charakterisiert diesen Trend in seinem Aufsatz *Renaissance der Religion?* aus demselben Sammelband wie folgt:

„Die gewandelte Glaubenslandschaft ist [...] dadurch gekennzeichnet, daß Gläubige immer häufiger von den sie bedrängenden Lebensproblemen ausgehen und fragen, ob und wie ihnen der Glaube dabei helfen kann. Denn wie ‚Heil‘ ist auch ‚Unheil‘ eine nur im elementaren Lebenszusammenhang wirklich verstehbare Größe. Was Gläubige erwarten, ist, daß die Begriffe, in denen Theologie und manche Predigt so gerne *über* das Leben geredet haben, gewissermaßen wieder ins Leben zurückkehren. [...] Wenn ‚Heil‘ und ‚Unheil‘ ersetzt werden durch Erfahrungen, die im Lebenszusammenhang von Menschen und anderen Geschöpfen mit Gott erfahrbar sind, dann wächst verständlicherweise auch die Kompetenz der Menschen, in religiösen Dingen mitzureden. Denn dann gewinnen die Erfahrungen, die wir täglich machen, neue Bedeutung. Für eine lebendige Religion ist nicht nur das sogenannte ‚kulturelle Gedächtnis‘ wichtig, zu dem die biblischen Überlieferungen, Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Traditionen gehören, sondern auch das ‚kommunikative‘ Gedächtnis; in ihm speichern wir, was uns im Leben mit den Haus- und Zeitgenossen bewegt. Und wenn Gott darin nicht vorkommt, kann Religion auch keine tragende Kraft im Leben sein.“¹⁴

¹² Höhn, Erlebnisgesellschaft, 19–20.

¹³ Höhn, Erlebnisgesellschaft, 20–21.

¹⁴ Jörns, Renaissance, 30–31.

Die von Jörns vorgeschlagene Differenzierung zwischen dem ‚kommunikativen Gedächtnis‘ als Speicher desjenigen Wissens, das für die Bewältigung des Alltags als tatsächlich relevant und hilfreich empfunden wird und dem ‚kulturellem Gedächtnis‘, dem nach praktischen Gesichtspunkten ‚totes‘ Wissen um die konstituierenden Wurzeln der eigenen Kultur, erscheint sinnvoll. Sie kann auch die eigentümliche Ambivalenz erklären, die dem Umgang vieler Menschen mit der institutionalisierten Religion innewohnt. Hierzu stellte Michael N. Ebertz in seinem Beitrag *Religion ohne Institution* fest, dass in den Augen vieler Kirchenmitglieder

„[...] die Kirche offensichtlich nicht mehr eine Institution [ist], die Verbindliches für alle und für das gesamte Leben zu sagen hat. Für sie ist Kirche offensichtlich eher eine *Organisation statt eine Institution*. [...] Die konkrete Kirche erweist sich als eine Größe, die sich – bei drohendem Kontaktabbruch – den individuellen Bedürfnissen zu fügen hat. Kirche kann zwar Glaubensvorstellungen und Verhaltensweisen festsetzen, aber kaum mehr verpflichtungsfähig durchsetzen.“¹⁵

Die Rolle der Kirche werde von vielen stattdessen auf die eines temporären Dienstleisters bei Lebensübergängen oder Sinnkrisen reduziert. Ebertz bezeichnet diese Verschiebung als den

„Wandel von der institutionellen Nomozentrik zur Autozentrik in der Sinngebung des Lebens [...]. Bei dieser individuellen Sinnstiftung dürfen die Kirchen [...] allenfalls assistieren, wenn sie als hilfreich empfunden werden, etwa mit ihrem sozialkirchlichen und rituellen Leistungsspektrum, ohne daß man sich damit schon den kirchlichen Normen unterwirft.“¹⁶

Auf dem ‚Sinnstiftungsmarkt‘ ist die Kirche also *ein* Anbieter unter vielen geworden. Ihr Traditionsgut, die Botschaft des Evangeliums im Zeugnis der Heiligen Schrift, wird so lange geschätzt, als sie ‚hilft‘. Als kultureller ‚Wert an sich‘ wird den biblischen Texten dagegen nur noch ein sehr geringes Gewicht beigemessen. Bibelkundliches Wissen stellt keine soziale Schlüsselqualifikation mehr dar, die Bewunderung hervorrufen könnte oder als ein Zeichen besonderer Bildung in Geltung stünde.

Die geschilderte Pragmatisierung der Religion hat die Ausprägung einer Mentalität gefördert, die dem Konsumverhalten in Supermärkten nicht unähnlich ist: Ein Produkt wird nach dem äußeren Augenschein (Werbung, Verpackung etc.) ausgesucht und erprobt. Sollte es im Alltagsgebrauch nicht überzeugen können, wird beim nächsten Mal auf das Erzeugnis eines anderen Herstellers zurückgegriffen. Die konkurrierenden Angebote auf dem Markt der Sinngebungsalternativen relativierten dadurch nach Ebertz

„[...] nicht nur die Geltung kirchlicher Werte und Normen. Sie relativieren sich auch wechselseitig selbst und steigern die Erfahrung, daß man alles immer auch anders sehen kann [...]. Es ist nicht abzusehen, wie diese Dauerrelativierung an ein Ende gelangen wird. Die Last der Befreiung von diesem ‚Sinngebungsstreß‘

¹⁵ Ebertz, Religion, 41–42.

¹⁶ Ebertz, Religion, 49.

wird nicht mehr von einer religiösen Institution getragen, sondern liegt auf den Schultern von jedermann und jeder Frau. [...] Das ist ein wenn nicht sogar *das religiöse Schicksal unserer Zeit* – diesseits und jenseits der Jahrtausendwende.“¹⁷

Damit ist neben *Spiritualisierung* und *Pragmatisierung* der Religion als drittes Merkmal der gegenwärtigen religiösen Bedürfnislage unserer Breiten ihre weit reichende *Individualisierung* ins Blickfeld getreten. Mehr noch als die Beschäftigung mit den konkreten Gehalten einer religiösen Tradition hat sich damit die Suche nach einem dem individuellen Leben Sinn verleihenden Prinzip als religiöse Leitfrage unserer Zeit herauskristallisiert. Dieses Prinzip *kann* zwar durchaus als ‚Gott‘ bezeichnet werden, dies muss aber nicht zwingend so geschehen. Hans-Joachim Höhn kommt nun unter Einbeziehung all dieser Faktoren zu folgendem Schluss:

„Der ‚Erlebnisreligion‘ gehört die Gegenwart – ob ihr auch die Zukunft gehört, ist fraglich. Allerdings dürfte jede Form der Glaubensverkündigung der Vergangenheit angehören, die ein Wissen von Gott nur behauptet. Sie muß ihren Adressaten auch Wege zeigen können, wie das Behauptete auch erfahren werden kann. Vor diesem Hintergrund kommen die christlichen Kirchen nicht daran vorbei, sich auf das neue ‚Erlebnisformat‘ der religiösen Sinnsuche einzustellen. Wenn die Kirchen wieder Orte einer religiösen Deutungskultur des modernen Lebens sein wollen, müssen sie eine Alternative finden zu Dogma und Moral als den bisher bevorzugten Medien christlicher Selbstverständigung. Das Evangelium gibt eben nicht nur zu denken und zu tun. Es gibt vor allem dem Menschen die Möglichkeit, sich und die Welt neu zu sehen und anders zu erfahren. Dogma und moralisches Gebot finden nur dann Gehör, wenn sie in persönlichen Erfahrungen die Gewißheit von der lebensermöglichenden Wahrheit des Evangeliums ‚aus erster Hand‘ vermitteln.“¹⁸

1.2 ‚Mehr desselben‘: ‚Bewährte‘ theologische Reaktionsmuster auf die gewandelten Bedingungen der Gegenwart

Die dargestellten religionssoziologischen Befunde sollten es ermöglichen, die Gründe klarer in den Blick zu bekommen, wegen derer es Kirchen und Theologie nicht gelingt, auf die gewandelte gesellschaftliche Bedürfnislage (konkret: die Spiritualisierung, Pragmatisierung und Individualisierung der Religion) adäquat und konstruktiv zu reagieren. Die gegenwärtige pluralistische Situation wird aus ihrer Sicht noch immer als beängstigende Bedrohung der eigenen institutionellen Existenz gewertet. Für sie trägt sie vor allem die Züge der von ihnen oftmals als Schreckgespenst beschworenen ‚postmodernen Beliebigkeit‘. Wie tief die Verunsicherung darüber sitzt und wie sehr sie – zumindest innerhalb der deutschsprachigen theologischen Diskussion – bereits zu einer resignativen und depressiven Grundstimmung geführt hat, lässt sich u.a. an immer paradoxer anmutenden theologischen Zeitdiagnosen ablesen. Als in vielen Punkten typisches Beispiel für ein solches Phänomen

¹⁷ Ebertz, Religion, 51.

¹⁸ Höhn, Erlebnisgesellschaft, 21.

soll an dieser Stelle ein Beitrag des systematischen Theologen Ulrich Körtner diskutiert werden.

In seinem Aufsatz *Theologie in dürftiger Zeit* (1997) vertritt Körtner die These, dass gerade die gegenwärtige Epoche eines entfesselten religiösen Pluralismus mitsamt ihrer Überfülle an spirituellen Sprach- und Lebensformen aus der Perspektive der christlichen Kirchen und der Theologie als ausgesprochen ‚dürftige Zeit‘ zu bezeichnen sei. Nicht anders als zahlreiche Christinnen und Christen an der Basis und in den Kirchenleitungen wird auch Körtner von der bedrängenden Frage umgetrieben, „ob das Christentum in einer säkularisierten Gesellschaft wie der unsrigen überhaupt noch eine Zukunft“¹⁹ habe. Während die überwiegende Mehrheit der kirchlichen Strategiepapiere und Kommunikationsinitiativen sich nun allerdings mit einer relativ oberflächlichen Kritik der ‚unzeitgemäßen Vermittlungs- und Verkündigungspraxis‘ als Wurzel des gesellschaftlichen Relevanzverlustes des Christentums zufrieden geben, schürft Körtner bei seiner Ursachenforschung erheblich tiefer. Er diagnostiziert dem christlichen Glauben eine Krise seines linguistisch-epistemologischen Fundaments und attestiert ihm einen „mit der neuzeitlichen Entsubstantialisierung des Glaubens einhergehende[n] Verfall seiner Sprache“²⁰. Bei diesem Verfall handle es sich nun aber keineswegs um eine „individuelle Problematik“²¹, die schnell und unkompliziert durch eine Modernisierung antiquierter Vermittlungsformen zu beheben wäre, sondern vielmehr um ein „epochales Problem“²², womöglich sogar um *das* „theologische Grundproblem unserer Epoche“²³. Am deutlichsten zeige sich „[d]er religiöse Sprachverlust [...] darin, daß die Grundbegriffe des Christentums ihre Aussagekraft verlieren. Sprachwissenschaftlich gesprochen ist die Referenz aller Rede von Gott fraglich geworden.“²⁴ Für Theologie und Kirche sei dieser Verlust nun aber nicht einfach durch vermehrtes Reden zu kompensieren, sondern als ein ‚Schweigen Gottes‘ zu thematisieren und bewusst auszuhalten. Trotz allem sei dieses Schweigen – nach Körtner – aber als ein solches zu betrachten, das als ein „beredtes, von Sprache durchdrungenes und also als Weise der Anwesenheit Gottes“²⁵ erfahrbar bleibe. Die Aufgabe der Theologie in der Gegenwart könne aus diesem Grund nicht mehr vorrangig darin bestehen, religiös orientierende Antworten hervorzubringen, sondern vielmehr darin, „dafür Sorge zu tragen, daß die Gottesfrage, genauer gesagt: die Frage nach dem christlichen Gott nicht zum Verstummen gebracht, sondern offengehalten wird“²⁶. Nur in dieser Form sei das Betreiben einer „gegenüber der modernen Gesellschaft und ihren geistigen Grundlagen meta-kritischen Theologie“²⁷ möglich, die für sich „gerade im Kontext der Universitäten [...] gesellschaftliche Relevanz beanspruchen“²⁸ dürfe. Als methodische Konsequenz legt Körtner der Theologie nun – und das ist das Überraschende – eine „erneute Konzentration auf die biblischen Texte und das

¹⁹ Körtner, *Theologie*, 156.

²¹ Körtner, *Theologie*, 168.

²³ Körtner, *Theologie*, 167.

²⁵ Körtner, *Theologie*, 172.

²⁷ Körtner, *Theologie*, 176.

²⁰ Körtner, *Theologie*, 167.

²² Körtner, *Theologie*, 168.

²⁴ Körtner, *Theologie*, 167.

²⁶ Körtner, *Theologie*, 176.

²⁸ Körtner, *Theologie*, 176.

Problem ihrer Hermeneutik“²⁹ nahe und plädiert „entschieden dafür, an der Textorientiertheit unserer Theologenausbildung festzuhalten. [...] Mag Gott auch schweigen, so steht doch geschrieben, daß er vormals geredet hat.“³⁰

Durch dieses demonstrative und unerschütterlich wirkende Vertrauen darauf, dass im bewährten und vertrauten Horizont der biblischen Exegese auch zukünftig alle drängenden theologischen Probleme befriedigend gelöst werden könnten, gibt Körtner sich als Vertreter eines theoretischen Paradigmas zu erkennen, dessen Prämissen und Implikationen im nun folgenden Abschnitt unter dem Stichwort ‚spätmoderne Bibelhermeneutik‘ eingehender thematisiert werden sollen.

1.3 Spätmoderne Bibelhermeneutik

1.3.1 Allgemeine theoretische Prämissen

Das bibelhermeneutische Paradigma in seinem weitesten Sinne umschließt zahlreiche, oftmals keineswegs spannungsfrei miteinander zu vermittelnde Positionen. Dennoch lässt sich für alle diesem Paradigma folgenden Ansätze wenigstens *ein* übergreifendes Bestimmungsmerkmal benennen, das sie als in einem gemeinsamen logischen Zusammenhang stehend kennzeichnet: Vermittlung und Aneignung des religiösen Heils sind für sie konstitutiv an ein Verstehen der Heiligen Schrift gebunden.³¹ Die Prämisse, dass die „christliche Theologie [...] nicht unmittelbar dem religiösen Bewußtsein [entspringt], sondern [...] vom Buche her [ist], nämlich von der Schrift“³², wurde insbesondere in der protestantischen Bibelhermeneutik zum grundlegenden und unhintergehbaren epistemologischen Axiom. Aktuelle Gottesbegegnung ist demnach *stets* und *ausschließlich* durch das Verstehen der biblischen Texte und die gläubige Annahme der darin übermittelten Botschaft vermittelt. Ohne die Texte ist keine Kenntnis der zentralen christlichen Heilstatsachen – wie etwa des spezifisch *trinitarischen* Charakters Gottes, der immer erst offenbart werden muss – möglich.

Die Exklusivität dieser Prämisse blieb natürlich nicht ohne Auswirkungen auf die methodische und enzyklopädische Gestalt der wissenschaftlichen Theologie. Dort führte sie zu einer starken Konzentration der gesamten Disziplin auf die exegetischen Fächer. Diese waren die unentbehrlichen Garanten für Entwicklung und Anwendung jener interpretativen Techniken, mit deren Hilfe die Gegenwartsrelevanz der biblischen Texte für den kirchlichen und theologischen Gebrauch gesichert und das erkenntnistheoretische Fundament des christlichen Glaubens behauptet werden konnte. Im Gefolge der Ausbreitung der historischen Bibelkritik im 18. Jahrhundert wurde das ‚richtige‘ Verstehen der biblischen Texte synonym mit dem Vollzug eines bestimmten

²⁹ Körtner, Theologie, 178.

³¹ Vgl. hierzu auch Körtner, Leser, 61.

³⁰ Körtner, Theologie, 178.

³² Körtner, Theologie, 178.

dialektischen Prozesses aus *historischer Distanzierung* und *existenzieller Aneignung*. Dieser Prozess basiert auf zwei im Grunde genommen antinomischen Denkoperationen:

Die erste Operation nimmt ihren Ausgang in der bewussten Wahrnehmung des historischen und kulturellen Abstands zwischen den Texten und der Leserschaft der Gegenwart. Dieser Abstand muss realisiert und durch die Einschaltung einer interpretativen Instanz überbrückt werden. Daraus wiederum folgt als Notwendigkeit eine stetige objektivierende Selbstdistanzierung von den Texten und die methodische Kontrolle jeder Form von Auslegung. Die Möglichkeit eines unreflektierten, synchronen Verstehens oder direkten Applizierens der Texte gilt vor diesem Hintergrund als unwissenschaftliche Vorgehensweise und muss strikt zurückgewiesen werden.

Darüber hinaus erheben bibelhermeneutische Ansätze aber immer auch den Anspruch auf eine Heilsmittlerschaft bzw. Heilssuffizienz der Heiligen Schrift. Diesem Anspruch zufolge enthält die Bibel nicht nur eine Ansammlung geschichtlicher Informationen über eine vergangene Epoche, sondern sie stellt eine spezifisch qualifizierte Repräsentationsweise Gottes für die jeweils aktuelle – und damit prinzipiell auch für jede zukünftige – Gegenwart der Gemeinden und individuellen Gläubigen dar. Die zweite methodische Operation der hermeneutischen Theologien besteht also darin, die Bibel gerade nicht nur aus einer objektivierenden Distanz heraus – d.h. als historisches Dokument –, sondern immer auch als existenzielle Anrede lesen zu wollen. Dies bedeutet, dass das rein historisch-deskriptive ‚Erklären‘ der Texte dem theologischen Anspruch der Bibelhermeneutik für sich genommen ebenso wenig gerecht wird, wie deren unreflektierte Applikation.

Bibelhermeneutische Ansätze, die den Spielregeln dieses dialektischen Schemas folgen, können dadurch nahezu jede positionelle Aussage im Kontext des theologischen und kirchlichen Diskurses evident legitimieren. Da sie explizit den Anspruch vertreten, sich vorbehaltlos und uneigennützig den biblischen Texten unterzuordnen und – als deren Kommentar – nur „das *schließlich* zu sagen, was *dort* schon verschwiegen artikuliert war“³³, scheint es ihnen auch erlaubt, „etwas anders als den Text selbst zu sagen, aber unter der Voraussetzung, daß der Text selbst gesagt und in gewisser Weise vollendet werde“³⁴.

Auf diese Weise umgibt bibelhermeneutische Ansätze ein gewisser Nimbus von Objektivität und Selbstaufgabe: Ihrem hohen Anspruch verpflichtet, scheinen sie kein anderes Ziel zu kennen, als das durch Verzerrung und Vergessen in seiner Integrität bedrohte christliche Ursprungsereignis vor Verfälschungen zu bewahren. Nur ungern wollen sie dabei als *ein* Modus positioneller Rede unter anderen identifiziert werden: Eher verstehen sie sich als eine spezifisch qualifizierte Form des Hörens, als eine Art Katalysator, der eine chemische Reaktion auslösen kann, ohne dabei selbst material in den Prozess involviert zu sein. Die biblische Hermeneutik zielt damit stets darauf, durch ihr Wirken eine Stimme zur Sprache bringen, die eine andere, erhebe-

³³ Foucault, Ordnung, 19.

³⁴ Foucault, Ordnung, 20.

nere, wichtigere Stimme ist als die eigene. Sie folgt unablässig der Spur jenes „Wort[es] Gottes [...], das immer geheim bleibt, immer jenseits seiner selbst“³⁵. Indem sie nun aber zugleich verspricht, dieses ‚Gotteswort im Menschenwort‘ vom *bloßen* Menschenwort verlässlich unterscheidbar zu machen, verhilft die biblische Hermeneutik Kirchen und Theologie zu einem nie still stehenden „Apparat der Offenbarungen“³⁶, auf den diese sich zur Produktion ihres Diskurses unabdingbar angewiesen sehen. Die Hermeneutik gewährleistet damit den Fortbestand der traditionellen „Einheit von Schriftauslegung und Theologie, die hermeneutisch davon lebt, von der Sache der biblischen Texte her beständig und kanonisch verlässlich zu sein“³⁷.

Diese scheinbare Alternativlosigkeit macht nachvollziehbar, weshalb die biblische Hermeneutik ihre Position als zentrale operative Schnittstelle der Theologie und Garantin ihrer enzyklopädischen Einheit über lange Zeit so unangefochten halten konnte: Schließlich motiviert und legitimiert sie die Forschung der beiden exegetischen Disziplinen ebenso, wie sie für die Evaluation ihrer Ergebnisse verantwortlich zeichnet. Sie steckt den Fragehorizont der Normenfindung innerhalb der systematischen Theologie ab und gibt dieser gleichzeitig ihre zentralen Entscheidungskriterien an die Hand. Sie repräsentiert in entscheidender Instanz die materiale Gottesoffenbarung und steht für die autoritative Geltung auch jener theologischer Lehrsätze ein, die sich der Mensch ohne Kenntnis des biblischen Zeugnisses nicht selbst erschließen könnte. Für jede normativ gemeinte theologische Aussage bildet die biblische Hermeneutik das unhintergehbare Korrektiv, an dem sich diese Aussage messen lassen muss. Und obwohl das Wirken der systematischen Theologie sich keinesfalls auf die simple Applikation exegetisch-hermeneutischer Befunde reduzieren lässt, ist dennoch augenscheinlich, dass die Dogmatik niemals an diesen Befunden vorbei oder gar gegen sie argumentieren könnte, ohne ihre Glaubwürdigkeit in weiten Kreisen der Gläubigen einzubüßen. Eine – zumindest formale – Rückbindung an das in den biblischen Schriften offenbarte Gotteswort bleibt nach wie vor konstitutives Merkmal jeder dezidiert ‚christlichen‘ Theologie. Keine EKD-Denkschrift, keine synodale Stellungnahme, keine praktisch-theologische Arbeitshilfe ist bis heute ohne einen unmittelbaren argumentativen Rückgriff auf den biblischen Textbestand vorstellbar. Der ‚schweigende‘ (Körtner) bzw. ‚abwesende‘ (Sölle) Gott wird auf diese Weise so umfassend durch die Texte supplementiert, dass er – allen theoretischen Vorbehalten zum Trotz – jederzeit und anscheinend mühelos reaktiviert und durch die Theologie zum Sprechen gebracht werden kann.

³⁵ Foucault, Geburt, 15.

³⁷ Gunneweg/Schröer, Hermeneutik, 9.

³⁶ Foucault, Geburt, 15.