

### 3. STEFAN SCHREIBER

## Wie bringe ich die Bibel zum Sprechen? Aktuelle hermeneutische und methodische Ansätze in der neutestamentlichen Exegese

### Einführung

Die Frage nach der Relevanz der Exegese für Theologie, Kirche und Gesellschaft – und damit natürlich auch für die Schule – wird seit einigen Jahren häufiger gestellt – und meist negativ beantwortet.<sup>1</sup> Den exegetischen Ergebnissen fehlt die gesellschaftliche Brisanz, sie besitzen nicht mehr die Sprengkraft, alte Traditionen kritisch zu hinterfragen. Historische Untersuchungen setzen kein Befreiungspotenzial frei, schlimmer noch: Die Texte des Neuen Testaments selbst bleiben sozialetisch hinter dem Stand der gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskussion zurück, z. B. in Fragen der Sklaverei, der sozialen Stellung von Frauen oder der Homosexualität.<sup>2</sup>

Die Exegese steht heute vor einer doppelten Problematik. Erstens ist nicht mehr selbstverständlich, welche *Methoden* man zur Textanalyse anwendet. Die Vielfalt neuer Methoden, gerade aus dem humanwissenschaftlichen Bereich (z. B. *cultural studies* oder psychologische Auslegungen), machen eine Vergewisserung des methodischen Zugangs erforderlich. Zweitens stellen sich grundlegende *hermeneutische Fragen*. Warum und mit welcher Absicht treibt man überhaupt Exegese, mit welcher Brille lese ich den Text, welche Relevanz will Exegese beanspruchen?

Für das Gespräch mit der Religionspädagogik bedeutet dies, dass es längst nicht mehr darum geht, wie „gesicherte“ exegetische Ergebnisse an die Schülerinnen und Schüler gebracht werden können. Wenn ich jetzt versuche, ein Bild der gegenwärtigen Exegese zu entwerfen, werde ich beide Linien – Methodenfrage und Hermeneutik – verfolgen müssen.

Aus theologischer Perspektive tritt eine weitere Frage hinzu: die der Normativität biblischer Texte, auf die ich am Schluss zurückkommen werde. Zu-

---

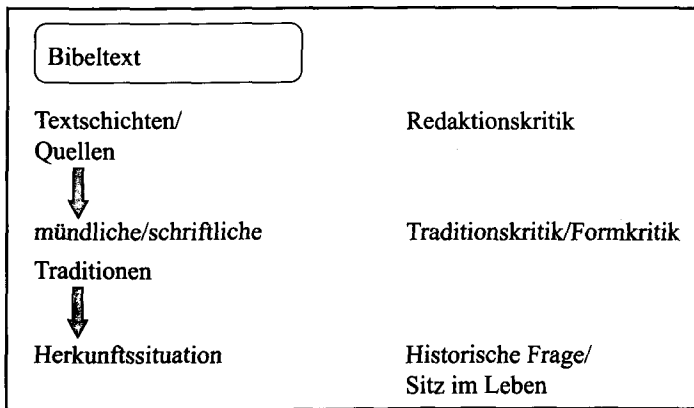
1 E. Reinmuth, In der Vielfalt der Bedeutungen. Notizen zur Interpretationsaufgabe neutestamentlicher Wissenschaft, in: Ders., Neues Testament, Theologie und Gesellschaft. Hermeneutische und diskurstheoretische Reflexionen, Stuttgart 2012, 13–27; J. Kügler, Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft, in: U. Busse (Hrsg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg i. Br. 2005, 10–37.

2 Vgl. O. Wischmeyer, Das Selbstverständnis der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland. Bestandsaufnahme. Kritik. Perspektiven, ZNT 5 (2002) 13–36, hier 29 f.

nächst soll im Rückblick die methodische Verunsicherung der Exegese deutlich werden:

## 1. Rückblick und Verunsicherung

(1) Die klassische historisch-kritische Exegese stellt in erster Linie Rückfragen, die *hinter* den Text zurückgreifen wollen. Das Interesse liegt also beim *diachronen* Wachstum der Texte. Dazu hat sie ein gestuftes Verfahren entwickelt, das jeweils mit eigenen Methodenschritten verbunden ist (siehe Schema 1). So wird der Bibeltext nach Textschichten bzw. Quellen durchleuchtet (Redaktionsgeschichte), dann wird nach schriftlichen oder mündlichen Einzeltraditionen geforscht (Traditionsgeschichte, Formgeschichte) und schließlich die Herkunftssituation rekonstruiert (historische Frage, Sitz im Leben). Die Suche nach dem historischen Jesus ist ein Spezialfall dieser Frageperspektive.



Schema 1

Die Leitfrage der historisch-kritischen Methode richtet sich auf die Ursprünge und die Herkunft biblischer Traditionen. Sie leitet dazu an, die Textentstehung zu erklären, und sie führt zu Theorien über die historische Situation der Gruppen, die die Texte überlieferten. Daher ist diese Methode auch heute noch für die Exegese grundlegend und interessant.<sup>3</sup> Sie hat sich auch breit in den Lehrplänen für den schulischen Religionsunterricht niederge-

<sup>3</sup> Vgl. die Methodenbücher von H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, bearbeitet von K. Kliesch, Stuttgart <sup>7</sup>1982; M. Ebner/B. Heininger, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn <sup>2</sup>2007. Auch O. Wischmeyer, Die neutestamentliche Wissenschaft am Anfang des 21. Jahrhunderts. Überlegungen zu ihrem Selbstverständnis, ihren Beziehungsfeldern und ihren Aufgaben, in: Dies. (Hrsg.), Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft (NET 6), Tübingen/Basel 2003, 245–271, hier 263 f.

schlagen – mein Referenzpunkt ist der bayerische Lehrplan für die Gymnasien.<sup>4</sup> Dort ist zum Beispiel die Behandlung einzelner Sprachformen wie Psalm oder Sage, der Zwei-Quellen-Theorie, der Komposition des Markusevangeliums und der Lebenssituation zur Zeit Jesu vorgesehen – typisch diachrone Fragen.

Nicht zu übersehen sind aber auch die Grenzen der historisch-kritischen Frageperspektive: Das Interesse liegt stärker *hinter* dem Text als beim Text selbst (oder seiner Bedeutung für die Gegenwart). Ein bestimmtes Geschichtsbild steht meist unausgesprochen hinter der historischen Kritik, das man als den „Primat des Ursprungs“ bezeichnen kann. Im Vordergrund steht die Suche nach den Anfängen, die offensichtlich als wesentlicher Ursprung einer Entwicklung gedacht werden, die einen linearen Geschichtsverlauf freisetzt. Aber was berechtigt dazu, die Geltung der eigenen Rekonstruktionen anzunehmen, und warum sollten die Vorstufen und Überlieferungen authentischer, bedeutungsvoller sein als der Text? Und auch die treibende Kraft der historisch-kritischen Methode, die „Kritik an den großen Traditionen und Institutionen“, ist heute weitgehend an ihr Ende gekommen.<sup>5</sup>

(2) Eine einschneidende methodische Veränderung ergab sich mit dem sog. *linguistic turn*. Hier trat der Text als solcher in den Mittelpunkt des Interesses. Die Frage stellt sich, wie das Verstehen eines Textes überhaupt funktioniert, in welchem Verhältnis Sprache zur Wirklichkeit steht.<sup>6</sup> Der Text wird mit verschiedenen linguistischen und literaturwissenschaftlichen Methoden untersucht: Syntaktik, Semantik, Pragmatik, Narratologie. Eher allgemein wird er auch in seiner Entstehungssituation verortet. Textmodelle veranschaulichen die hermeneutischen Voraussetzungen (siehe Schema 2).<sup>7</sup>

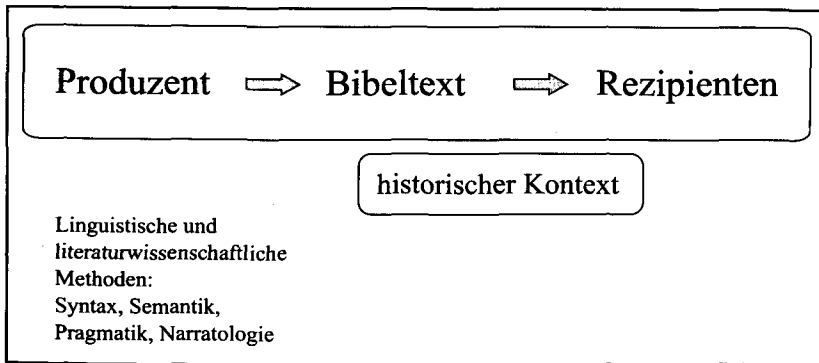
---

4 Quelle: [www.isb.bayern.de/schulartsspezifisches/lehrplan/gymnasium/fachprofil-ebene-2/katholische-religionslehre/318/](http://www.isb.bayern.de/schulartsspezifisches/lehrplan/gymnasium/fachprofil-ebene-2/katholische-religionslehre/318/) (01.03.2013).

5 O. Wischmeyer, Selbstverständnis 30. Vgl. S. Alkier, Es geht ums Ganze! Wider die geschichtswissenschaftliche Verkürzung der Bibelwissenschaften oder Aufruf zur intensiveren Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen, in: M. Rothgangel/E. Thaidigsmann (Hrsg.), *Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs*, Stuttgart 2005, 165–170, hier 166f.

6 Dazu J. Schröter, Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft: Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven, *NTS* 46 (2000) 262–283, hier 264–274.

7 Mit einem solchen Textmodell arbeitet z. B. das Methodenbuch von W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg i. Br. 1999, 34–40; vgl. die Neubearbeitung W. Egger/P. Wick, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbständig auslegen (Grundlagen Theologie)*, Freiburg i. Br. 2011, 50–58.

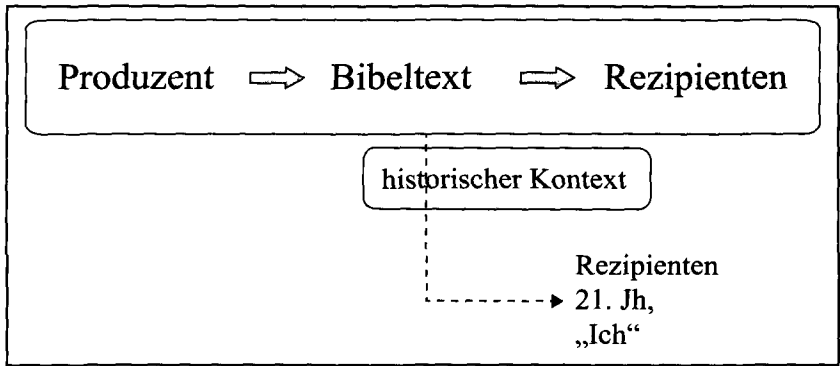


Schema 2

Die Leitfrage lautet nun: Wie funktioniert der Text und wie verstehe ich ihn? Sie bedeutet eine klare Priorität der Synchronie (also der Untersuchung auf Textebene) vor der Diachronie. Der geschichtliche Rahmen erscheint eher als „kulturelle Enzyklopädie“, Autor/-innen und Leser/-innen sind nicht als historische Personen(gruppen) fassbar, sondern nur „im Text“ sichtbar: implizierter Autor und implizierter Leser. Es ergeben sich aber auch schwerwiegende Folgen für den theologischen Anspruch der Texte. Wenn Sprache nicht mehr Wirklichkeit *abbildet*, sondern die Rezeption sprachlicher Produkte Wirklichkeit erst *konstruiert*, können die Texte selbst einen theologischen Geltungsanspruch nicht mehr begründen. Die Möglichkeit, autoritative theologische Wahrheit zu vermitteln, geht verloren.<sup>8</sup>

Das Modell erlaubt freilich die Verbindung mit einer Applikation der Ergebnisse, sodass sich das Textmodell erweitern lässt (siehe Schema 3). Applikation bedeutet dabei die Übertragung des fremden antiken Textes auf heute, was als eher einliniger Prozess erscheint. Das Problem bei dieser Applikation besteht darin, dass die Person des Auslegers nur ganz am Rande des Modells und nicht als wesentlicher Faktor des Textverstehens vorkommt.

<sup>8</sup> O. Wischmeyer, Selbstverständnis 27; U. Luz, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft, NTS 44 (1998) 317–339.



Schema 3

## 2. Hermeneutik

Heute wächst die Einsicht unter den Exeget/-innen, dass die Entscheidungen bereits vor der Anwendung der jeweiligen Methoden fallen, also eine grundlegende Hermeneutik gefordert ist, die darüber reflektiert, wie – mit welcher Perspektive und mit welcher dazu passenden Methode – ich an den Text herantrete. Es gilt, die *Voraussetzungen* der Interpretation zu bedenken. Wo komme „ich“, die Auslegerin, der Ausleger, im Prozess der Textinterpretation vor? Nicht mehr das exegetische Monopol der historisch-kritischen Methode, noch eine irgendwie geartete „Objektivität“ der historischen Ergebnisse stehen im Vordergrund, sondern die Gestalt des Interpreten. Bereits von der feministischen Exegese konnte „man lernen, seine Person und seinen point of view deutlich zu artikulieren“.<sup>9</sup>

Nur zwei Anstöße aus Literaturwissenschaft und Geschichtsphilosophie für eine Hermeneutik des Neuen Testaments sollen kurz erwähnt werden. Umberto Eco spricht vom Text als einem offenen Kunstwerk und verwendet zur Beschreibung eines Textes das Bild des Netzes: Es sind wie bei einem Netz (nahezu) unendlich viele Verknüpfungen der einzelnen Textelemente möglich; daher ergibt sich eine Vielfalt möglicher Wege durch den Text, eine Vielfalt möglicher Auslegungen (die natürlich nicht unbegrenzt sind).<sup>10</sup> Eine Unterscheidung der „richtigen“ von „falschen“ Interpretationen wird unmöglich, die Auslegung ist ein offenes Geschehen. Nicht die einzig „richtige“ Auslegung, sondern die *Textgemäßheit* der Auslegung ist das Ziel. Der Textsinn ist dann keine feste Größe, die im Text enthalten ist, sondern eine

<sup>9</sup> O. Wischmeyer, *Wissenschaft* 267.

<sup>10</sup> U. Eco, *Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen*, Leipzig <sup>4</sup>1999, 104–106, 200.

Konstruktion des Lesers; Eco spricht vom „Mitarbeiten“ des Lesers.<sup>11</sup> Bei diesem Modell spielt das „Ich“ des Auslegers die entscheidende Rolle.

Die postmoderne Geschichtsphilosophie, für die Hayden White exemplarisch stehen soll, betont, dass eine objektive Geschichtsforschung nicht möglich ist; sie ist vielmehr von Vorentscheidungen geprägt, die das „Ich“ des Forschers (meist unbewusst) schon getroffen hat.<sup>12</sup> Zudem wird offenkundig, dass es kein ontologisches Geschichtssystem, keinen „Masterplan“, keine „große Erzählung“, keine mit Notwendigkeit verlaufende Entwicklung der Geschichte gibt, sondern nur Zuschreibungen und soziale Konstrukte von Geschichte; eher müsse vom Chaos, der Zufälligkeit und Einmaligkeit geschichtlicher Ereignisse ausgegangen werden. Mag dies auch überspitzt sein<sup>13</sup>, so wird doch die Narrativität zum Merkmal jeder (auch der wissenschaftlichen) Geschichtsschreibung. Um sich die Vergangenheit anzueignen, müssen Sinnzusammenhänge zwischen einzelnen Daten hergestellt werden. Das macht den konstruktiven Charakter der Geschichtsschreibung aus, in dem Fakten und Fiktionen verbunden sind.<sup>14</sup> Daher gibt es verschiedene Geschichtserzählungen, die gleichberechtigte Versuche darstellen, ein Bild einer vergangenen Zeit und Ereignisreihe zu zeichnen. Damit verliert die historische Wissenschaft ihr Monopol, das erzählende Ich des Historikers wird zur entscheidenden Instanz.

Für die Bibelwissenschaft bedeutet dies zwei Anerkennungsprozesse: 1. Sie muss die Berechtigung nicht-historisch-kritischer Zugänge (wie z. B. die Jesus-Bücher von Joseph Ratzinger oder Peter Seewald<sup>15</sup>) anerkennen – was nicht heißt, dass man das darin entworfene Bild von Jesus nicht mit einem anderen, exegetisch-historischen konfrontieren darf. 2. Sie muss anerken-

---

11 U. Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 21994.

12 H. White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, übers. v. P. Kohlhaas, Frankfurt a. M. 1991; Ders., *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978; Ders., *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore 1987. Dazu M. Mayordomo/P.-B. Smit, *The Quest for the Historical Jesus in Postmodern Perspective: A Hypothetical Argument*, in: T. Holmén/S. E. Porter (Hrsg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. 2: The Study of Jesus*, Leiden/Boston 2011, 1377–1409.

13 Es existieren wohl Analogien zwischen geschichtlichen Ereignissen, die uns wenigstens prinzipiell einen Zugang zu vergangenen Ereignissen ermöglichen. Zur historischen Relativität vgl. G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 42011, 121 f.

14 Vgl. H.R. Jauss, *Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte*, in: R. Koselleck/H. Lutz/J. Rüsen (Hrsg.), *Formen der Geschichtsschreibung (Beiträge zur Historik 4)*, München 1982, 415–451; H. White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des literarischen Diskurses*, Stuttgart 1991; H.-J. Goertz, *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Reinbek 1995; Ders., *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*, Stuttgart 2001; J. Schröter, *Stand 274–281*.

15 J. Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. 3 Bde.*, Freiburg/Basel/Wien 2007–2012; P. Seewald, *Jesus Christus. Die Biografie (Knaur TB)*, München 2011.

nen, dass es die Entscheidung der Auslegerin/des Auslegers ist, welchen Zugang sie/er wählt – und keine „objektiv“ gegebene wissenschaftliche Setzung. Der Exeget ist in die argumentative Begründungspflicht für sein Vorgehen genommen.

Damit folgt auf die Exegese nicht einfach die Applikation der Ergebnisse für die heutige Lebenswelt, sondern das „Ich“ des Auslegers stellt bereits die Voraussetzung für die Gewinnung ebendieser Ergebnisse dar. Welche „hermeneutische Brille“ trage ich? Was erwarte ich von den Texten? Von welchem Standort aus lese ich sie? Ein einliniger Verstehensprozess ist nicht möglich, möglich ist aber eine *Aktualisierung* eines biblischen Textes bzw. seiner Interpretation, von dem ich weiß, dass ich ihn damit aus seiner Entstehungssituation herausnehme, und den ich als Gesprächsangebot, nicht als wissenschaftlich zwingende Setzung in aktuelle Diskurse der Gegenwart einbringe.

Wichtig wird dabei, sich die eigenen Prägungen und Voraussetzungen, unter denen die Bibellektüre erfolgt, bewusst zu machen. Das gilt auch für Religionslehrer/-innen – und auch für die Schülerinnen und Schüler. Gerade bei den Schülern sind die Voraussetzungen, Texte des Neuen Testaments in ihrem religiösen Gehalt wahrzunehmen, wohl teilweise gar nicht mehr gegeben. Die Texte sind von einem grundlegenden Glauben an den einen Gott geprägt; wie kann ein Verstehen möglich sein, wenn dieser fehlt? Ein Gott, der in der Erinnerung an Jesus Christus Menschen anspricht; wie soll jemand das wahrnehmen, dem diese Überzeugung, diese Beziehung völlig fremd ist?

### **3. Standortbestimmung einer neutestamentlichen Exegese**

Erforderlich wird eine tragfähige Konzeption einer wissenschaftlichen Exegese. Dabei handelt es sich um *meine* Konzeption, die natürlich wieder subjektiv ist. Das Modell, das ich dafür ins Gespräch bringen will, versteht Texte als kulturelle Sprachhandlungen, die in zeitgeschichtlichen Diskursen stehen. Dies wahrzunehmen, ist meine Entscheidung. Ich muss mich z. B. dafür entscheiden, den politischen Kontext der Jesus-Geschichte wahrzunehmen.

(1) Die Basis: historische Exegese. Grundlegend ist für mich die schlichte Beobachtung, dass im Neuen Testament Texte der Antike, genauer der zweiten Hälfte des 1. Jh., gesammelt sind. Dieser Einsicht entspricht eine *historische Exegese*, für die der Entstehungskontext der einzelnen Schriften das entscheidende Kriterium der Auslegung darstellt. Bereits die Tatsache, dass die neutestamentlichen Texte in griechischer Sprache abgefasst sind, macht die Notwendigkeit einer Übersetzung – und damit einer Interpretation – deutlich; dazu muss ich aber die Semantik des antiken Lexikons und letztlich die gesamte kulturelle Enzyklopädie der Antike kennen und einbezie-

hen.<sup>16</sup> Ziel ist das Verstehen der Texte. Wenn das Verstehen des Textsinns eine produktive Konstruktion des Lesers ist, wird eine historische Verortung der Verstehensmöglichkeiten der zeitgenössischen Leser unausweichlich. Nicht anders verfährt auch die Geschichtswissenschaft mit literarischen Texten der Antike, wenn sie zum Beispiel einen Brief Ciceros oder das Geschichtswerk des Tacitus im Rahmen der persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebensumstände auslegt. So sind auch die Schriften der ersten Christen primär in ihrer Zeit zu verstehen. Sie nehmen an den kulturellen Diskursen ihrer Zeit teil und sind so kulturell in ihre Zeit eingebunden. Gerade dies macht die *Relevanz* der in den Schriften entworfenen Theologie in einer bestimmten Zeit und Situation aus!

Der Vorteil dieses Zugangs besteht m. E. darin, dass die Fremdheit der Texte wahrnehmbar wird, die so ein „Gegenüber“, einen Gesprächspartner für uns darstellen können und nicht einfach im breiten Strom der Tradition aufgehen. Im Unterschied zur „klassischen“ historisch-kritischen Methode stehen nicht Rückfragen *hinter* den Text, sondern das Verstehen des vorliegenden Textes in seiner geschichtlichen Zeit im Zentrum. Muster, Motive und Figuren, die der Text enthält, bieten Schlüssel zum Verstehen an, die mit verschiedenen Methoden bearbeitet werden können.

(2) Entfaltungen: differenziertes Methodenspektrum. Was bedeutet das konkret für eine Methodik der Exegese? Wir begegnen heute einer breiten Ausdifferenzierung des Methodenspektrums, aus dem wir unausweichlich auszuwählen haben. Ich unterscheide heuristisch drei Bereiche, die sich aber gegenseitig vielfach durchdringen:

*Geschichtliche Zugänge* bleiben grundlegend; Stichworte sind Sozialgeschichte, Religionsgeschichte, Politik- und Zeitgeschichte. Dazu müssen aber neuere Ansätze zum Verstehen und Beschreiben von Geschichte in der Geschichtswissenschaft treten.

*Sprachlich-literaturwissenschaftliche Ansätze* wie Semantik, Pragmatik, Sprechakttheorie, Rhetorik (v. a. bei den Briefen), Narratologie (Erzähltextanalyse, z. B. die bekannten Aktantenmodelle) bieten Möglichkeiten intensiver Auseinandersetzung mit der Gestalt des Textes.

*Human- und kulturwissenschaftliche Methoden* erleben gerade einen gewissen Boom, besonders in den USA<sup>17</sup>; hierzu lassen sich ritualtheoretische Ansätze (symbolische Inszenierung und Kommunikation, man denke an den Einzug Jesu nach Jerusalem in Mk 11) und Kulturanthropologie ebenso zählen wie psychologische Auslegungen, religionswissenschaftliche Zugänge oder Performanzstudien.

---

16 Das betrifft sowohl den frühjüdischen als auch den hellenistisch-römischen Bereich, wenn man dies theoretisch trennen möchte.

17 Zur Diskussion um kulturwissenschaftliche Methodik vgl. S. Vollenweider, Heilvolle Wende! Exegese im Zeichen der Kulturwissenschaften, in: Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik, Wirkungsgeschichte, Matthäusevangelium (FS U. Luz), Neukirchen-Vluyn 2008, 111–120.



Das Verstehen der vorliegenden biblischen Texte, die Priorität der Synchronie vor der Diachronie stellt dabei die Leitperspektive dar. Geschichtliche Rückfragen, die immer wieder auch gesellschaftliche Aufmerksamkeit erfahren, werden damit nicht hinfällig; sie können bei synchronen Analysen ansetzen und mit historischen Methoden weiterarbeiten. Mit den bekannten Methoden der Literar- und Formgeschichte lässt sich nach Vorstufen und Traditionen hinter einem Text fragen und mit dem Instrumentarium der Quellenkritik die auch heute brisante Frage nach dem historischen Jesus bzw. einer Geschichte der ersten Christen an die neutestamentlichen Texte als unsere Hauptquellen stellen.<sup>18</sup> Auch hier wird immer die zeitgeschichtliche Einordnung wesentlich sein, z. B. das Verständnis Jesu im jüdischen Lebenskontext des 1. Jh. Einen eigenen Zugang bietet die Auslegungsgeschichte, die Rezeptionsästhetische Perspektiven aufgreift und entwickelt; sie kann freilich die Arbeit am Text und seiner geschichtlichen Entstehungssituation nicht ersetzen.

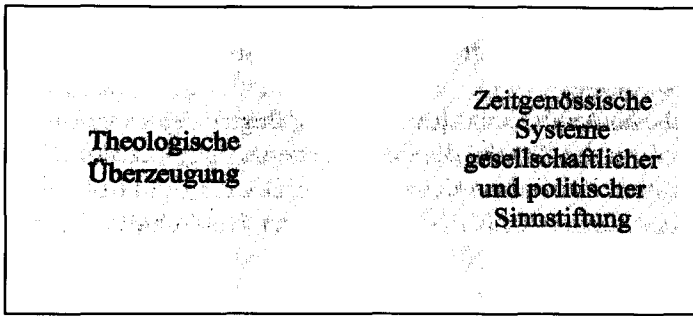
Die Gefahr besteht, dass einzelne Methoden isoliert angewendet werden und weitgehend unverbunden nebeneinander stehen, d. h. nicht von einer konstituierenden Mitte ausgehen und zusammengehalten werden.<sup>19</sup> Eine solche methodische Mitte oder Basis kann die historische Exegese bieten. In ihrem Rahmen lässt sich auch eine inhaltliche Mitte (versuchsweise) gewinnen.

(3) Die innere Mitte: alternative Sinnstruktur. Ein Formalprinzip, das sich in den neutestamentlichen Diskursen immer wieder findet und das untrennbar mit dem Entstehungskontext der Schriften verbunden ist, ist die Etablierung eines alternativen kulturellen Werte- und Identitätssystems. Diese gründet in der Erinnerung an die Jesus-Geschichte. Dabei kommt die theologische Überzeugung in ein konstruktiv-kritisches Gespräch mit zeitgenössischen Systemen gesellschaftlicher und politischer (und in der Antike damit immer auch religiöser) Sinnstiftung (siehe Schema 4).

---

18 Die Forschung zum historischen Jesus hat eigene Kriterien der Rückfrage formuliert; vgl. G. Theißen/A. Merz, *Jesus 96–122*; S. Schreiber, *Begleiter durch das Neue Testament*, Ostfildern <sup>2</sup>2010, 199–201.

19 Der Sammelband von S. Alkier/R. Brucker (Hrsg.), *Exegese und Methodendiskussion (TANZ 23)*, Tübingen 1998, stellt interdisziplinäre methodische Neuansätze für die Exegese vor (z. B. aus Geschichtswissenschaft, Wissenssoziologie, Sprach- und Literaturwissenschaft, Rhetorik, Filmwissenschaft, Archäologie), die jedoch als Einzelperspektiven nacheinander behandelt werden.



Schema 4

Hier wird der *theologische* Charakter der Exegese deutlich, der sich mit einem sozialgeschichtlichen Zugang verbindet. Die Einbindung der neutestamentlichen Theologien in ihren antiken Lebenskontext zeigt erst die *Relevanz* dieser Theologien. Die Stiftung christlicher Identität durch eine bestimmte Theologie wird sichtbar. Somit ist die historische Exegese nicht nur aufgrund der späteren kirchlichen Kanonisierung ihres Gegenstandes eine theologische Disziplin<sup>20</sup>, sondern bereits angesichts der theologischen Diskursstruktur der ihr vorliegenden Texte. Der *theologische* Anspruch der Texte kann dann über die Frage objektiver Wahrheit oder lediglich konstruierter Wirklichkeit hinaus in der *Beziehung* zu Gott, die die Texte zur Sprache bringen, verortet werden.<sup>21</sup> In der Beziehung der Ausleger zu Gott werden die Wahrheit und Wirklichkeit, die die Texte selbst voraussetzen und beschreiben, ansichtig und verstehbar.

Die Wahrnehmung der historischen Relevanz der Schriften in ihrem Entstehungskontext bildet die Voraussetzung für ihre Aktualisierung. Unsere Aktualisierungen suchen die Relevanz, die Geltung der Schriften und ihrer Theologien in den Diskursen unserer Zeit und Gesellschaft. Solche Aktualisierungen sind ein offener Prozess – der auch Möglichkeiten für den Religionsunterricht bietet.

Die folgenden Beispiele stellen aktuelle Bereiche einer historischen Exegese vor – und sind alle vom Formalprinzip alternativer Sinnstiftung geprägt.

#### 4. Beispiele

(1) Das erste Beispiel verbindet die klassische Methode der Formgeschichte mit einer konsequenten Einordnung in die antike Literaturlandschaft und führt so zu neuen Einsichten. Es geht um die literarische Gattung der sog. Evangelien. Der Begriff „Evangelium“ hat sich als Bezeichnung der vier Je-

<sup>20</sup> Das hebt z. B. J. Schröter, Stand 266 f. hervor.

<sup>21</sup> Vgl. O. Wischmeyer, Selbstverständnis 27.

sus-Erzählungen des Neuen Testaments eingebürgert. In einer theologischen Perspektive impliziert er die einzigartige soteriologische Bedeutung der Christus-Geschichte.

Eine semantische Analyse des griechischen Begriffs *euangelion* zeigt jedoch, dass der Begriff in der Antike die Grundbedeutung „Botenlohn“ besitzt; speziell in der frühen römischen Kaiserzeit meint *euangelia* frohe Ereignisse aus dem Leben des Kaisers (z. B. Geburtstag oder Herrschaftsantritt).<sup>22</sup> Der Begriff wird also vorwiegend politisch verwendet – und nirgends als Bezeichnung einer literarischen Gattung.

Heute geht man in der Exegese zunehmend davon aus, dass die vier Jesus-Erzählungen der verbreiteten antiken Gattung der *vita* (oder *bios*, Biografie) zuzuordnen sind. Antike Viten erzählen das Leben *eines* bedeutenden Menschen, eines Kaisers, Feldherrn, Geistesmannes oder Philosophen.<sup>23</sup> Die regelmäßig wiederkehrenden Elemente sind (in unterschiedlicher Gewichtung) Herkunft, Leben/Wirken/Lehre, Tod, evtl. Nachleben. Genau das finden wir auch über Jesus erzählt. Wichtig für das Verständnis einer antiken Vita ist die Tatsache, dass mit der Darstellung immer die Intention der Deutung verbunden ist, sei es als Vorbild, als Bewertung der politischen oder militärischen Leistung oder als bleibend gültige Lehre. Plutarch bringt es auf den Punkt: „Ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder“ (Plutarch, Alexander 1). In unseren Kategorien gedacht, gehören also Fakten und Fiktionen (Bedeutungs-Zuschreibungen) in der antiken Biografie untrennbar zusammen und sind miteinander verwoben. Diese Einsicht hat Folgen:

*Theologisch* bedeutet dies: Wenn man über Jesus Viten verfasst, zählt man ihn zu den „Großen“ seiner Zeit. Gleichzeitig hebt man ihn unter anderen „Heilsbringern“ (wie z. B. den römischen Kaiser oder philosophische Lehrer) heraus: Hinter Jesus (und nur hinter ihm) stehen Gottes Macht und Heilswille! Diese Überzeugung war für die Identität und das Selbstbewusstsein der ersten Christen von immenser Bedeutung: Sie konnten stolz darauf sein, diesem Jesus zuzugehören – obwohl sie faktisch eine gesellschaftlich und politisch bedeutungslose Minderheit darstellten.

Bedeutsam ist, dass die Jesus-Viten *Literatur* darstellen. Sie sind nicht nur historische Quellen oder Gemeindegeryma, sondern literarische Werke im Kontext antiker Literatur. Als Erzähltexte bieten sie sich der Untersuchung mit den Methoden heutiger Erzähltextanalyse an. Konturen des Textes werden sichtbar: Sinnlinien, Aufbau, Personeninventar und Erzählfiguren, Leserlenkung und Pragmatik (z. B. das offene Ende in Mk 16,8), Sprechakttheo-

22 Vgl. M. Ebner, „Evangelium“, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2013, 113–125.

23 R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison With Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids 2004; D. Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (TANZ 22), Tübingen 1997; Th. Schmeller (Hrsg.), *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 69), Göttingen 2009; M. Ebner, „Evangelium“.

rie. Solche Analyseverfahren können auch im Religionsunterricht angewendet werden, vielleicht sogar im interdisziplinären Austausch mit anderen Fächern, die mit Literatur arbeiten.

Für die *historische* Frage ist schließlich die Einsicht grundlegend, dass sie entgegen der Darstellung der Jesus-Viten Fakten und Fiktionen wieder trennt. Befragt man die Jesus-Viten auf ihren *historischen* Gehalt, ist diese Trennung nötig; die Jesus-Viten wollen genrebedingt nicht als historische Berichte gelesen werden. Denn Ereignisse aus dem Leben Jesu werden im Licht von Ostern in ihrer Relevanz für die Christen der ersten Generationen erinnert. Die historische Frage muss also nach methodisch reflektierten Regeln historischer Quellenkritik vorgehen (Kriterien der Jesus-Forschung).<sup>24</sup>

(2) Das zweite Beispiel wendet sozialgeschichtliche Untersuchungen auf die Parabel vom „Verwalter der Ungerechtigkeit“ in Lk 16,1–8 an. Ein Verwalter ist eine Art Geschäftsführer, der das Vermögen und die Besitzungen seines Herrn mit weitreichender Vollmacht zu vermehren sucht. Der Verwalter von Lk 16 gab zu viel Geld aus und gefährdete so den Besitz seines Herrn. Daher droht ihm die Entlassung. Interessant ist, wie er darauf reagiert. Er lässt die Schuldner seines Herrn einzeln (also geheim) zu sich kommen und schreibt „eilig“ deren Schuldscheine um (16,6), d. h. er reduziert die Schuldsummen. Und am Ende lobt der Herr ganz unerwartet die Klugheit seines Ex-Verwalters (16,8).

Die Forschung erkennt im Handeln des Verwalters meist eine soziale Dimension: „vom Reichtum profitieren viele Menschen in ihrer Not“, der Herr folge „der Logik des Mammons nicht“, „Liebe und göttliche Großzügigkeit“ seien angedeutet; das „Geld stiftet Frieden, schenkt Rettung dem Einzelnen, gibt Lebensmöglichkeiten den gefährdeten Armen“.<sup>25</sup> Es wird sogar eine „Aufforderung zum Almosengeben“ gefolgert.<sup>26</sup> Um Almosen und die Lebensmöglichkeiten der Armen geht es in der Parabel aber gerade nicht. Das wird deutlich, wenn man die sozialgeschichtlichen Hintergründe genauer analysiert und die Leerstellen des Textes durch kulturelles Wissen füllt.

Dabei ist die Höhe der Schuldnachlässe aufschlussreich: 50 Bat Öl und 20 Kor Weizen (Lk 16,6 f.). Die Größe dieser Angaben kann man im Blick auf zeitgenössische Quellen grob einschätzen.<sup>27</sup> 50 Bat Öl entsprechen etwa dem

<sup>24</sup> Siehe oben Anm. 18.

<sup>25</sup> Alle Zitate aus S. Pellegrini, Ein „ungetreuer“ οἰκονόμος (Lk 16,1–9)? Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu, BZ 48 (2004) 161–178, hier 175.

<sup>26</sup> K. Mineshige, Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (WUNT II/163), Tübingen 2003, 162. Nach N. Neumann, Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie (SBS 220), Stuttgart 2010, 90–95, erfüllt der Verwalter die Forderung Jesu, indem er die Priorität nicht auf das Geld legt: er „ist kein Diener des Besitzes“ (91), er demonstrierte vielmehr „Untreue zum Geld“ (92). Das Gegenteil ist der Fall: Der Verwalter macht sich das Geldsystem zunutze.

<sup>27</sup> Details bei S. Pellegrini, οἰκονόμος 164–171; vgl. L. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 206–210. Die Höhe der Summen betont auch M. Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 547.

Wert von 73.000 Denaren und wenn ein einfacher Arbeiter einen Denar pro Tag verdient (Mt 20,2) und man ein Arbeitsjahr zu 300 Tagen rechnet, müsste er für diese Summe 243 Jahre arbeiten! Bei den 20 Kor Weizen handelt es sich um einen Wert von etwa 50.000 Denaren, sodass klar ist: Hier geht es um Großhandelsgeschäfte, wie sie nur von der gesellschaftlichen Elite getätigt werden. Das Handeln des Verwalters ist eindeutig Betrug, der seinen Herrn massiv schädigt.

Aber der Erfolg wird ihm Recht geben: Nach antiken Verhältnissen darf er damit rechnen, nach seiner Entlassung von den Schuldner „in ihre Häuser aufgenommen“ zu werden (16,4). Bezeichnet ist mit dieser Wendung die antike Praxis der Gastfreundschaft als konkreter Beistand in Not.<sup>28</sup> Freunde kann man sich im römischen Gesellschaftssystem nach dem Prinzip von Leistung und Gegenleistung verschaffen. Wer eine Gefälligkeit (*officium, beneficium*) erhält, ist moralisch zur Gegenleistung verpflichtet (*fides*). Der Verwalter erkauft sich also die Gastfreundschaft, seine Motivation ist Eigennutz, nicht soziale Solidarität. Die Parabel überzeichnet das antike Wirtschaftssystem. In dessen Rahmen handelt der Verwalter völlig konsequent und daher „klug“. Er treibt die Maximierung des eigenen Gewinns bzw. Erfolgs auf die Spitze.

Doch dieses Gewinn-System wird als ungerecht verurteilt, wenn der Protagonist als „Verwalter der Ungerechtigkeit“ apostrophiert wird (16,8).<sup>29</sup> Das Lob, das der – geschädigte! – Herr ausspricht, bedeutet pragmatisch eine Provokation der Hörer/-innen: In welchem System handeln sie selbst und sind sie darin ebenso konsequent? Zwei Systeme stehen sich gegenüber:<sup>30</sup> die „Kinder dieser Welt“ und die „Kinder des Lichts“ (16,8), das antike Wirtschaftssystem und Gottes Option für die Armen. Die Übertragung, was es nun konkret bedeutet, vor Gott „klug“ zu sein, bleibt die Aufgabe der Hörer/-innen. Die Pragmatik des Textes tritt hervor. Die Parabel motiviert zur Reflexion des eigenen sozialen Verhaltens innerhalb der Christus-Gemeinde. Was ist eigentlich in unserem System anders als in der antiken Gesellschaft? Die hermeneutische Voraussetzung, die Parabel so zu verstehen (und nicht z. B. rein ekklesiologisch als Anweisung zum treuen Umgang mit Besitz und Geld), liegt in der Bereitschaft, die gesellschaftskritische Option wahrzunehmen.

---

28 Belege bei M. Wolter, Lukasevangelium 546.

29 Das Syntagma *οικονόμος τῆς ἀδικίας* bedeutet nicht nur, dass der Verwalter persönlich ungerecht ist (Genitivus qualitatis: „ungerechter Verwalter“), sondern allgemeiner, dass das Besitzsystem, der Reichtum an sich ungerecht ist (adnominaler Genitiv, drückt Zugehörigkeit aus: „Verwalter, der zum Ungerechtigkeits-System gehört“).

30 Vgl. auch L. Schottroff, Gleichnisse 210f., die von zwei unterschiedlichen Sozialsystemen spricht und von „Auferstehungsmenschen“, die eine „ökonomische Solidarität“ pflegen (212). Die Motivation zu verändertem Handeln bleibt aber unklar. Sie muss m. E. theologisch bestimmt werden.

Die Offenheit der Erzählung trifft auch heutige Rezipienten und drängt die Frage der Aktualisierung geradezu auf. Wichtig ist, dass die Parabel keinen Moralkodex mit Einzelanweisungen (Spenden, Almosen etc.) vorgibt, sondern auf *angeeignetes Verstehen* zielt. Dazu braucht man Fantasie und man muss im „System Gottes“ verwurzelt sein – damals wie heute.

(3) Das dritte Beispiel hängt wieder an hermeneutischen Voraussetzungen: Bin ich bereit, politische Kritik in den Texten des Neuen Testaments zu hören? Ziemlich deutlich und weithin anerkannt ist das politisch kritische Potenzial der Offenbarung des Johannes. Die beiden monströsen Tiere von Offb 13 verteufeln den römischen Kaiser und das gesamte, von ihm abhängige Herrschaftssystem. Aber warum? Früher ging man davon aus, dass das Buch den Christen Mut machen will, um in schweren Verfolgungen seitens der römischen Behörden durchzuhalten. Nun haben aber historische Studien gezeigt, dass es am Ende des 1. Jh. gar keine groß angelegten Christenverfolgungen gab.<sup>31</sup>

Die Offb steht vielmehr in einem kulturellen Diskurs. Eine genauere zeitgeschichtliche Verortung der beiden Tiere von Offb 13 und der großen Hure Babylon in Offb 17–18 ergibt neue Einsichten. Die Kritik der Offb richtet sich auf das ganze Gesellschaftssystem Roms, auf die römische Kultur, in der Politik, Religion und Wirtschaft untrennbar verbunden sind. Und weil diese Kultur ausgesprochen attraktiv auf die Bevölkerung und eben auch die Christen wirkt – sie bietet ein sinnstiftendes Weltbild und konkrete Möglichkeiten sozialen Aufstiegs und Wohlstands –, entwirft die Offb im Gegenzug ein so bedrohliches Feindbild.<sup>32</sup> Sie will die Gefahr für die christliche Identität, die in der vordergründig so anziehenden römischen Kultur verborgen liegt, bewusst machen. Sie entwirft die Welt Gottes und seines Christus (u. a. im Bild des Lammes und des himmlischen Jerusalems) als kulturelles Gegenbild zur Kultur Roms, als alternatives Weltbild, das für die Christen Identität stiftet. Methodisch schärfen dabei kulturgeschichtliche Zugänge ebenso den Blick wie in Soziologie und Politikwissenschaft diskutierte Feindbild-Theorien.

Ein eher ungewöhnlicher Blick eröffnet sich, wenn man auch die Geburtsgeschichte in Lk 1–2 politisch liest.<sup>33</sup> Viele bekannte Motive tragen politischen Klang: Zwei Kinder werden geboren, mit denen Gottes neue Herrschaft beginnt, eines davon erscheint als König aus dem Haus Davids, eine Zeit des Friedens, der Freude und der Gerechtigkeit Gottes wird besungen, eine neue

---

31 Zu den Hintergründen S. Schreiber, Die Offenbarung des Johannes, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2013, 566–593.

32 Dazu S. Schreiber, Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253), Freiburg i. Br. 2013, 74–106.

33 So in S. Schreiber, Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009.

Weltherrschaft bricht an. Diese und andere Motive erinnern auffallend an die Herrschaftsrhetorik des Augustus – der als Rezeptionssignal in Lk 2,1 namentlich genannt ist – und seiner Nachfolger: Der römische Kaiser steht für ein Goldenes Zeitalter, das dem ganzen Reich Frieden und Wohlstand bringt. Die Götter binden dieses Goldene Zeitalter an den Kaiser und garantieren seinen Bestand.

Der neugeborene Herrscher Jesus bildet dazu einen deutlichen Kontrast. Er steht in der Tradition des Gottes *Israels*, er stammt aus ärmlichen Verhältnissen, statt Machtinsignien sind Windeln und Futterkrippe seine „Zeichen“ (Lk 2,12). Seine Herrschaft bringt vor allem Gerechtigkeit für die Armen und Randständigen, statt Stabilisierung verheißt sie die *Umkehrung* der Macht- und Besitzverhältnisse: Gott „hat Hochmütige (...) zerstreut, Mächtige vom Thron gestürzt und Niedrige erhöht, Hungernde mit Gütern gefüllt und Reiche leer weggeschickt“ (1,51–53). Lukas zeichnet die Gottesherrschaft als Kontrast zur römischen Kaiserherrschaft und stellt die Option für die Armen ins Zentrum.

Was will dieser politische Gegenentwurf erreichen? Sicher keine Revolution, keinen Umsturz und die Einsetzung einer neuen Regierung. Es geht vielmehr um ein neues Bewusstsein der eigenen christlichen Identität und damit um eine innere Distanz zu den staatlichen Institutionen Roms. Es geht aber auch darum, innerhalb der Gemeinde – denn nur dort ist dies möglich – ein alternatives soziales Modell tatsächlich zu praktizieren, wie Lk 22,25 f. programmatisch sagt: „Die Könige herrschen über ihre Völker, und ihre Machthaber werden Wohltäter genannt. Ihr aber nicht so! Sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Anführer wie der Diener.“

Es bleibt das Problem der Aktualisierung solcher politischer Generalkritiken angesichts der grundlegenden Veränderungen der politischen Verhältnisse in den westlichen Demokratien seit der Antike.<sup>34</sup> Pauschale Kritik wird dann schnell unangemessen. Themen wie soziales Ungleichgewicht, Gottes Option für die Armen oder aber die Kirche als Modell einer alternativen Gesellschaft scheinen mir jedoch auch für gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Diskurse aktuell.

(4) Auch das letzte Beispiel betrifft die Frage der christlichen Identität – und zwar zur Zeit des Paulus und heute. Wieder tritt die Bedeutung hermeneutischer Voraussetzungen hervor. In der Paulus-Exegese ereignen sich derzeit große Umbrüche. Lange war es unbestritten, dass die sog. Rechtfertigungslehre im Zentrum der Theologie des Paulus steht. Seit der Römerbrief-Auslegung Martin Luthers bildet der Gegensatz von Werken des Gesetzes und Glauben an Christus (verbunden mit der Priorität der göttlichen Gnade) das Herzstück der Rechtfertigung. Und weil man die Werke des Gesetzes in be-

---

34 Vgl. S. Schreiber, Goldene Zeiten? Politische Perspektiven der lukanischen Geburtsgeschichte, in: E. Reinmuth (Hrsg.), Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 83–97.

stimmten kirchenpolitischen Situationen mit katholischer Frömmigkeitspraxis wie Ablass oder Wallfahrten in Verbindung bringen konnte, trägt die Rechtfertigungslehre wesentlich zur Stiftung der Identität in den Kirchen, die aus der Reformation hervorgingen, bei.

Nun existiert bereits seit den 1980er-Jahren eine neue Forschungsrichtung, die man als *New Perspective on Paul* bezeichnet und die die Theologie des Paulus neu entwirft.<sup>35</sup> Notwendig waren dafür zwei Voraussetzungen. Die erste ist hermeneutischer Art: Man musste erkennen, wie stark Paulus von der Theologie Luthers her interpretiert wird.<sup>36</sup> Die zweite betrifft die Religionsgeschichte: Man gewann ein neues Verständnis des antiken Judentums, das keineswegs eine „Gesetzesreligion“ darstellte, bei der die Menschen unter der drückenden Last der Tora litten – und Paulus in Christus einen Ausweg fand.

Die *New Perspective* gibt der Paulus-Interpretation neue Orientierungen. Sie erkennt, dass Paulus nicht den Heilsgewinn des Individuums im Blick hat, sondern die Identität eines Kollektivs, nämlich der Christus-Gemeinde. Sie sieht auch, dass Paulus nicht die Trennung von Christen und Juden und die Etablierung einer neuen „christlichen Religion“ forciert, sondern eine neue Auslegung der Tora im Licht des Christus-Ereignisses sucht.<sup>37</sup> Diese neue Auslegung war nötig geworden, weil zunehmend auch Nicht-Juden, Menschen aus der paganen Kultur, Christus-Anhänger und Mitglieder der Gemeinden wurden. Juden und Heiden lebten nun in *einer* Gemeinschaft zusammen. Daher wurde die Frage nach dem Umgang mit typisch jüdischen Identitätsmerkmalen wie Beschneidung oder Speisegeboten, die zur Abgrenzung von Juden und Heiden und damit zur jüdischen Identitätssicherung dienten, drängend. „Werke des Gesetzes“ werden in der neuen Perspektive als solche *identity markers* (oder *boundary markers*) gedeutet. Paulus schafft also die Tora nicht ab, sondern sucht auf ihrer Basis eine neue Definition für

---

35 J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, BJRL 65 (1983) 95–122. Überblicke bei C. Streckler, *Paulus aus einer „neuen Perspektive“*. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, KUl 11 (1996) 3–18; M. Wolter, *Eine neue paulinische Perspektive*, ZNT 14 (2004) 2–9; J. Frey, *Das Judentum des Paulus*, in: O. Wischmeyer (Hrsg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (UTB 2767), Tübingen/Basel 2006, 5–43, bes. 35–42; S. Schreiber, *Paulus und die Tradition. Zur Hermeneutik der „Rechtfertigung“ in neuer Perspektive*, ThRv 105 (2009) 91–102. Zur Diskussion M. Bachmann (Hrsg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005; I. Bendik, *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“* (Judentum und Christentum 18), Stuttgart 2010.

36 Vgl. auch V. Stolle, *Luther and Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10), Leipzig 2002.

37 Zur neuen Tora-Auslegung vgl. S. Schreiber, *Der Römerbrief in seiner Zeit. Aspekte einer historischen Exegese*, in: S. Loos/Th. Schumacher/H. Zaborowski (Hrsg.), *Paulus. An die Römer. Urtext – Übersetzungen – Philosophische und theologische Interpretationen* (Interpretationen und Quellen 3), Freiburg i. Br./München 2013, 337–350, bes. 346–350.

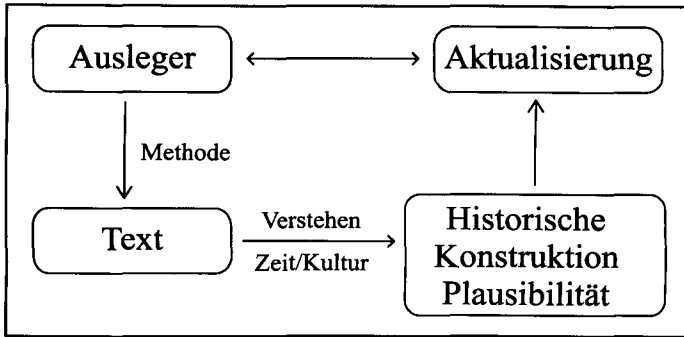


die Identität der Christus-Gemeinden, die er in der festen Beziehung zu Christus (der griechische Begriff dafür ist πίστις, „Glaube“) bestimmt. Dass die neue Perspektive für die Exegese gerade des Römer- und Galaterbriefs neue Möglichkeiten der Auslegung eröffnet, liegt auf der Hand. Sie gibt auch Raum für aktuelle kulturwissenschaftliche Zugänge zu den Paulusbriefen, die der Exegese neue Fragerichtungen zeigen können: Phänomene der Ethnizität, *diversity studies* oder Religion als Identitätsfaktor stellen Beispiele für solche Diskurse der Gegenwart dar. Freilich bedeutet das neue Paulusbild auch eine hermeneutische Herausforderung, besonders für die Identität der reformatorischen Kirchen.<sup>38</sup> Es fordert einen neuen Blick auf die Geschichte der ersten Christen und die Anfänge der Kirche.

Rekapitulieren wir, wie diese Beispiele vorgehen. Sie verwenden weitgehend klassische historische Methoden und erarbeiten Konstruktionen des Textverstehens, indem sie die Texte in ihre Entstehungszeit einbinden. Für diese Konstruktionen gilt das Kriterium der *Plausibilität* – innerhalb des Textes und im zeitgeschichtlichen Kontext. Wichtig ist aber das hermeneutische Bewusstsein, *vor* dem Text zu stehen, d.h. von heute aus den Text zu lesen. Dabei mache ich mir bewusst, unter welchen Voraussetzungen und mit welcher Methode ich arbeite und dass diese Methode dann auch meine Ergebnisse prägt, diese also nicht „objektiv“ sind. Ich nehme also von der Gegenwart aus eine geschichtlich plausible *Konstruktion* vor und gehe von da aus wieder auf Fragen der Gegenwart zu – das Verstehen des Textes bewegt sich notwendig in einem hermeneutischen Zirkel (siehe Schema 5). Der Text selbst, dessen Struktur und Semantik mein Verstehen, mein „Konstruieren“ leiten, kann dabei als Korrektiv für meine Perspektive dienen.

---

38 Im Zusammenhang mit „reformatorischer“ Identität muss auch die Kritik an der New Perspective gesehen werden, so bei E. Lohse, *Christus, des Gesetzes Ende? Die Theologie des Apostels Paulus in kritischer Perspektive*, ZNW 99 (2008) 18–32; er schließt: „Die Botschaft von der Rechtfertigung bildet Mitte und Zentrum der Verkündigung des Apostels Paulus und bleibt für die Christenheit der ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae‘“ (32). Vgl. die Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre bei E. Jüngel, *Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, ZThK 94 (1997) 394–406; C. Schwöbel, *Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung“*, in: B. J. Hilberath/W. Pannenberg (Hrsg.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, Regensburg 1999, 100–128.



Schema 5

Damit können die gesellschaftlichen, politischen oder kirchlichen Herausforderungen der Gegenwart der historischen Exegese neue Fragen stellen und zu neuen Erkenntnissen führen. Im Zentrum der exegetischen Arbeit steht jedoch das Verstehen der Texte im Rahmen ihrer Zeit und Kultur. Sie beleuchtet die zeitgenössischen Rezeptionsmöglichkeiten der sog. Erstleser/-innen. Wenn die darin begründete historische Differenz bewusst bleibt, wird der Text zum Gesprächspartner, aber nicht vorschnell vereinnahmt.<sup>39</sup> Eine Aktualisierung wird möglich, wenn wir die Diskurse der Textwelt mit der aktuellen Lebenswelt, mit Fragen der Gegenwart ins Gespräch bringen. Es sind aber immer wir, die diese Bedeutungszuschreibung vornehmen, und wir stehen in der Verantwortung dafür. Und das betrifft akademische Exegeten genauso wie Religionslehrer/-innen.

An dieser Stelle drängt sich nun die Frage auf, was es bedeutet, dass wir das Neue Testament als Ursprungsschriften, als Kanon innerhalb einer Glaubensgemeinschaft lesen. Wie steht es um die Geltung, die Normativität der Bibeltex-te?

## 5. Normativität und Kreativität

Der amerikanische Neutestamentler Laurence Welborn sprach kurz nach den Ereignissen vom 11. September 2001 vom „hermeneutischen ‚ground-zero‘ [...] inmitten der Ruinen kirchlicher und kanonischer Prinzipien“.<sup>40</sup> Er meint damit, dass der biblische Kanon selbst als Prinzip der Abwertung anderer Religionen fungiert, indem mittels der Vorstellung der Inspiration die Normativität der *biblischen* Offenbarung gegenüber anderen Religionen beansprucht wird. Das führt ihn zu der Frage, „ob die Erhaltung des Kanons ein

<sup>39</sup> Dazu L. L. Welborn, Vom Unterrichten der Bibel im „Ausnahmestand“. Reflexionen über die hermeneutische Aufgabe eines neutestamentlichen Historikers nach dem 11. September 2001, ZNT 5 (2002) 2–12, hier 8.

<sup>40</sup> L. Welborn, Unterrichten 6.

moralisch zu rechtfertigender Akt ist“ (5). Welborns Überlegungen machen deutlich, dass die Normativität biblischer Texte eine Form von Zuschreibung darstellt, die von einer außertextlichen Instanz, in unserem Fall dem kirchlichen Lehramt,<sup>41</sup> vorgenommen wird. Der biblische Kanon bildet so eine sekundäre Leseanweisung für die einzelnen Schriften. Damit erhält der Kanon für die Glaubensgemeinschaft notwendig auch eine Abgrenzungsfunktion, die klar benannt werden kann und so gerade nicht zur Abwertung anderer religiöser Gemeinschaften, sondern zur Anerkennung von deren Eigenart beitragen kann.

Welborn führt uns eindringlich vor, dass der Ausleger, die Auslegerin Position beziehen muss. Dies schränkt die mögliche Pluralität der Interpretationen nicht ein, sondern macht sie bewusst. Normativität bedeutet dabei eine bestimmte Form der Aktualisierung. Sie gilt innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, die diese Texte als normativ für ihre Überzeugung und ihr Leben versteht. In meinem Modell der Interpretation biblischer Texte mache ich die Normativität dieser Texte an der Person der Auslegerin, des Auslegers fest, die sich selbst als Teil der Glaubensgemeinschaft wahrnehmen kann und selbst – bewusst oder unbewusst – die normativen Einflüsse der Glaubensgemeinschaft und speziell des kirchlichen Lehramts aufnimmt. Dabei kann der Ausleger auch institutionell in die Glaubensgemeinschaft eingebunden sein, z. B. durch ein kirchliches Amt oder kirchliche Zustimmung zur Lehrtätigkeit in Schule und Universität. Er bleibt aber die Instanz, an der potenzielle normative Vorgaben Einfluss auf die Auslegung eines biblischen Textes nehmen. Daher verzichte ich auch darauf, eine eigene normative Institution oder Instanz wie das kirchliche Lehramt, die „über“ dem Verstehensprozess anzusiedeln wäre, in mein Modell des Textverstehens aufzunehmen.

Wenn wir über normative Vorgaben hinaus nach den *Inhalten* fragen, die als normativ gelten sollen, sind wir wieder auf die Texte selbst und ihre Interpretation verwiesen. Lässt sich in den Texten ein übergreifendes Kriterium finden, das das Verstehen leiten kann? Ein solches Kriterium kann m. E. das genannte Formalprinzip darstellen, das in den Texten des Neuen Testaments ein alternatives Wertesystem etabliert sieht. Oder theologisch ausgedrückt: Die Texte zeigen einen *soteriologischen Anspruch*,<sup>42</sup> sie zielen – anthropologisch konkretisiert – auf die *Befreiung* von Menschen im Bewusstsein und in

---

41 Dahinter steht freilich eine lange geschichtliche Entwicklung. Zur Kanongeschichte vgl. nur D. Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* (NTOA 31), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1996; H. von Lips, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung* (ZGB), Zürich 2004; M. Ebner, *Der christliche Kanon*, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart <sup>2</sup>2013, 9–52.

42 Das betonen E. Reinmuth, *Vielfalt* 20 und O. Wischmeyer, *Selbstverständnis* 31. Für L. Welborn, *Unterrichten* 7 stellt „die Gemeinschaft mit den Unterdrückten eine Bedingung von authentischer Interpretation der meisten frühchristlichen Schriften“ dar.

der sozialen Erfahrung. Sie stehen auf der Seite von Randständigen, Benachteiligten und Unterdrückten und denen gegenüber, die die Stabilisierung der Institutionen auf Kosten anderer betreiben.

Um die Normativität der biblischen Texte geht es auch einer „Theologie des Neuen Testaments“,<sup>43</sup> denn sie stellt sich in eine kirchliche Rezeptionsperspektive. Daher intendiert sie eine Auslegung des Kanons als der Ursprungsschriften des Christentums. Sie stellt dabei die Frage nach der theologischen Kohärenz der Schriften.<sup>44</sup> Sie kann so jenseits der Frage nach historischer Verifizierbarkeit einzelner Ereignisse grundlegende theologische Einsichten, eine theologische „Wahrheit“ des Kanons erarbeiten. Eine historische Exegese, die zeitgeschichtliche Modelle in den Schriften aufweist, bildet die Basis dafür. Auf dieser Basis kann sie sich auch am gegenwärtigen Gespräch über das Verständnis von Welt, Wirklichkeit und Gott beteiligen und dabei den Geltungsanspruch der neutestamentlichen Schriften einbringen. Dieser Anspruch ist freilich nur *eine* Stimme im Rahmen einer auf Pluralität angelegten Wissenschaft und in den kulturellen Diskursen der Gegenwart, denn Exegese kann den *kanonischen* Anspruch – und das heißt den Anspruch auf Gültigkeit und Autorität des Kanons – nicht erheben und nicht verteidigen. Sie kann dazu beitragen, die Texte zu verstehen und ins Gespräch zu bringen, doch die Zustimmung der Gesprächspartner müssen die Texte selbst finden.<sup>45</sup>

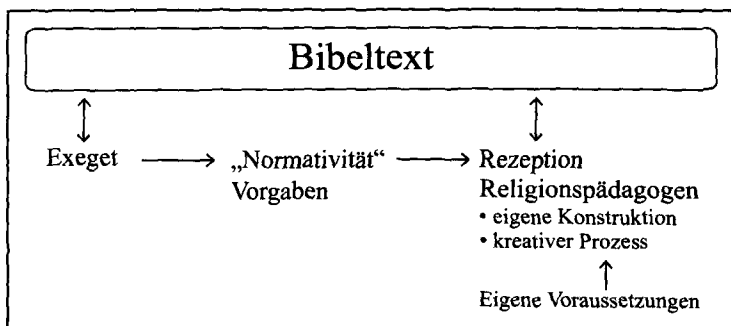
Dass den Bibeltexten Normativität zugeschrieben wird, heißt also, dass es Leitlinien ihres Verstehens gibt. Solche Leitlinien kann die Glaubensgemeinschaft vorgeben, aber auch jeder Exeget, jede Exegetin macht bewusst oder unbewusst solche Vorgaben (siehe Schema 6). Ich habe dies gerade mit dem Formalprinzip des alternativen Wertesystems getan. Jetzt stellt sich die Frage der Rezeption. Auf den Kontext schulischen Religionsunterrichts fokussiert heißt das, dass sich die einzelnen Religionspädagog/-innen auf meine Vorgabe einlassen können – oder ihre *eigene* „Normativität“ herstellen, ihre eigene Konstruktion dessen, wie sie den Text verstehen. Dabei können sie meine Beispiele einbinden in das Bild der Bibel, das sie sich längst gemacht haben. So oder so, auf jeden Fall vollziehen sie dabei einen kreativen Prozess – und tragen dafür die Verantwortung.

---

43 Neben dem Klassiker R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1948–1953), hrsg. von O. Merk (UTB 630), Tübingen 1984, nenne ich nur F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*. 2 Bde. (UTB 3500), Tübingen 2011 und U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917), Göttingen 2007.

44 Zur Exegese als theologischer Disziplin vgl. J. Schröter, Stand 281–283; er spricht von einer „rezeptionsästhetisch orientierte(n) Interpretationstheorie“ (282).

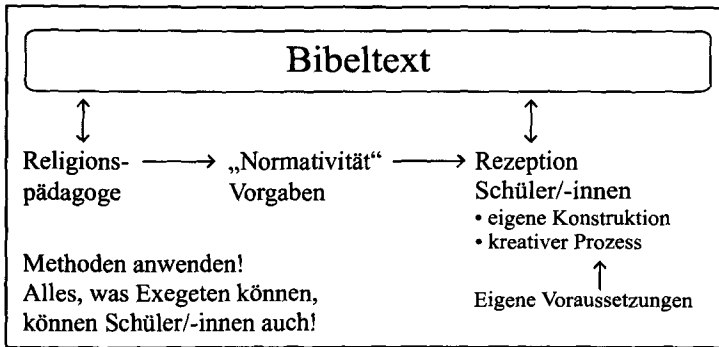
45 Dazu O. Wischmeyer, *Selbstverständnis* 31.



Schema 6

Dieses Schema gilt *mutatis mutandis* auch für den Religionsunterricht (siehe Schema 7). Dort sind es die Religionspädagog/-innen, die die Vorgaben machen, gleichsam die „Normativität“ einbringen. Und eine solche starke Vorgabe ist wichtig. Aber die Rezeption liegt dann bei den Schüler/-innen, die diese Vorgaben nicht übernehmen müssen. Denn im Grunde schlüpfen auch die Schüler in die Rolle des Exegeten und nehmen im Laufe ihrer zahlreichen Schuljahre ihre „Konstruktion“ des Bibelverstehens vor. Sie bewegen sich dabei im gleichen hermeneutischen Zirkel wie auch die wissenschaftlichen Exegeten (nur dass sie diesen Prozess nicht hermeneutisch reflektieren – aber das tun Exegeten ja auch nicht immer). Aus meiner Perspektive kann hier der Ansatzpunkt liegen, um die Kreativität der Schüler/-innen lebendig werden zu lassen. Sie sollen selbst zu Exegeten werden, die – natürlich im Rahmen altersgemäßer Möglichkeiten – Methoden anwenden.<sup>46</sup> Alles, was Exegeten können, können Schüler grundsätzlich auch. Sie brauchen dabei aber auch Raum, um selbst verstehen zu dürfen, damit ihre hermeneutische Kreativität nicht im „Religionsunterrichts-Ich“ erstickt.

<sup>46</sup> Die positiven Möglichkeiten entdeckenden Lernens und eigener exegetischer Versuche der Schüler betont G. Theißen, *Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*, Gütersloh 2003, 337f. Vgl. G. Büttner/O. Reis, *Wie werden Kinder zu (biblischen) Theologen oder wie entsteht ein kohärentes Bibelwissen?*, in: G. Adam u.a. (Hrsg.), *Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch* (Schriften aus dem Comenius-Institut. Studienbücher 2), Berlin <sup>3</sup>2009, 92–98 (mit Fokus auf einer kanonisch orientierten „biblischen Theologie“); U. Kropač, *Schülerinnen und Schüler als „Exegeten“ oder als „Raumfahrer“ im biblischen Zeichenuniversum? Bibeldidaktische Suchbewegungen zwischen Entwicklungspsychologie und Semiotik*, in: ebd., 152–157. Zur Kreativität als notwendiger Komponente der Interpretation auch S. Alkier, *Ganze* 168.



Schema 7