

Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher

Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion

Wer über die Auslegung der Bibel in der Kirche nachdenkt, sieht sich in ein nicht leicht zu überschauendes Gelände versetzt: Nicht nur der biblische Text stellt mit seinem Anspruch, *Heilige* Schrift zu sein, eine große Herausforderung dar. Es wollen zudem die Auslegungstraditionen in Judentum und Christentum ebenso berücksichtigt werden wie gegenwärtige Theoriebildungen in den Philosophien, Kulturwissenschaften und Theologien und die praktischen Erfordernisse der Gemeinden. In diesem schwierigen Feld stehen die, die über die Aufgabe der Bibelauslegung nachdenken, jedoch nicht allein. Daß schon Mose, der biblische Erzhermeneut (vgl. Ex 20, 19), Probleme mit der Schriftauslegung hatte, gibt eine hintersinnige Erzählung des Talmud zu bedenken:

„Rabbi Jehuda sagte im Namen Raws: Als Mose in die Höhe stieg, traf er den Heiligen, gepriesen sei er, dasitzen und Kränze (oder Kronen) für die Buchstaben winden. Da sprach er zu ihm: Herr der Welt, wer hält dich zurück (die Weisung ohne diese Zusätze zu geben)? Er erwiderte: Nach vielen Generationen wird ein Mann sein namens Aqiba ben Joseph; er wird dereinst über jedes Häkchen Haufen über Haufen von Lehren vortragen. Da sprach er vor ihm: Herr der Welt, zeige ihn mir. Er erwiderte: Wende dich um. Da wandte Mose sich um und setzte sich hinter die achte Reihe (in Aqibas Lehrhaus); er verstand aber ihre Unterhaltung nicht und war darüber bestürzt. Als jener zu einer Sache gelangte, worüber seine Schüler ihn fragten, woher er dies wisse, erwiderte er ihnen, dies sei eine Mose am Sinai überlieferte Lehre. Da wurde Mose beruhigt.“¹

Mose muß erleben und lernen, daß die Auslegung über das hinaus geht, was er – als Mittler! – von Gottes Wort verstanden hat. Erst als er hört, daß auch diese größere Auslegung von Gott kommt, ja, daß sie ihm, dem Mose, schon am Sinai gegeben worden war, „wurde er beruhigt“. Treffender und bündiger läßt sich nicht formulieren, was Schriftauslegung bedeutet. Die Grundwahrheit dieser talmudischen Erzählung läßt sich im Horizont gegenwärtigen Nachdenkens über die Anforderungen an eine sachgemäße Schriftauslegung in neuer Weise wissenschaftlich einholen und für die Schriftlektüre in der Kirche fruchtbar machen. Dabei können auch wichtige Impulse aus dem vor genau zehn Jahren erschienenen Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ der Päpstlichen Bibelkommission aufgenommen werden². Wenn im folgenden Engführungen der verbreiteten Auffassung über wissenschaftliche Bibelauslegung aufgebrochen und Wege aus einer zunehmenden Selbstisolierung der historisch-kritischen Exegese, der vorherrschenden Gestalt universitärer Bibelauslegung, sichtbar

werden, mag wie bei Mose an die Stelle von Bestürzung über angeblich wissenschaftsfremde Neuerungen die Beruhigung über die Einsicht in eine tiefe Verbundenheit mit der Besonderheit der Bibel als Heiliger Schrift treten. In der aktuellen Diskussion lassen sich *vier Akzentverschiebungen* in den Grundlagen der Bibelauslegung feststellen: Sie betreffen den Ansatzpunkt der Bibelauslegung, die Träger der Auslegung, den Gegenstand der Auslegung und schließlich das Ziel der Auslegung.

Vom Interpretieren zum Lesen

Jedes Nachdenken über Bibelauslegung muß mit dem Nachdenken über den *Lektürevorgang* beginnen, denn „Lesen ist zu einer reflexiven Tätigkeit geworden“³. Lesen ist kein bloß vorbereitender oder begleitender Akt der Bibelauslegung mehr, sondern *Ansatzpunkt der Verständigung über Schriftauslegung*. Ging es im herkömmlichen Konzept von Exegese vor allem um den erhobenen Sinn als Ergebnis der Auslegung, so zwingen die sprachphilosophische Wende (der „linguistic turn“) am Beginn des 20. Jahrhunderts und die Neubewertung von Schrift in ihrer materiellen Gegebenheit, die „schriftphilosophische Wende“ (der „literalistic turn“) am Ende des vergangenen Jahrhunderts zur Besinnung auf den *Basisvorgang* des Lesens. „Lesen ist zum Grundbegriff der Literaturwissenschaft“⁵ avanciert.

Versuche, das Lesen der Bibel als subjektives, von Beliebigkeit geprägtes Tun von der Auslegung der Bibel als objektiver, wissenschaftlich kontrollierter Tätigkeit abzugrenzen, verkennen diesen in den Kulturwissenschaften längst vollzogenen Paradigmenwechsel vom Interpretieren zum Lesen. „Nicht mehr darauf scheint es anzukommen, mit Wissen und Sinn beladen aus den Texten wieder emporzusteigen, sondern in diese selbst immer tiefer einzudringen und sich in ihnen zu verstricken.“⁶ Klaas Huizing tritt vor diesem Hintergrund für eine „lesetheoretische Revolution“ in der Theologie ein:

„Ich plädiere für eine erneute anthropologische Wende innerhalb der Theologie. Wie sieht die lese-theoretische Reformulierung aus? Antwort: Der Mensch ist ein Lesewesen, ein *Homo legens* ... Inkarnation lautet schließlich der Schlüsselbegriff einer dezidiert biblischen Literaturwissenschaft. Gott hat sich verschrieben.“⁷

Der Text verschwindet nicht im Akt der Annäherung und wird nicht durch Verstehen auf einen hinter ihm zu findenden Sinn überschritten, sondern er gewinnt an Vertrautheit und Fremdheit zugleich, wie ein Gegenüber in einer gelingenden Begegnung. „In der Begegnung des Textes mit den Lesern entsteht eine Dynamik; denn der Text besitzt eine Ausstrahlung und löst Reaktionen aus.“⁸ Es geht um diese Dynamik im Lesevorgang, nicht um Lesen als Weg zum Einverständnis oder um die Einfühlung in den vom Autor intendierten Sinn. In jedem Leseakt erstet der Text neu; er ist – so zeigte das Beispiel des Mose – größer als der Autorsinn und

zeigt auch das vom Autor gerade nicht Intendierte, das Verschwiegene und Verdrängte. Lesen ist eine je neue *Öffnung* des Textes; ich ziehe diesen Ausdruck dem mißverständlichen Terminus „Dekonstruktion“ vor.

Die „offiziellen“ Gestalten kirchlicher Bibellektüre sind die Stundenliturgien mit ihren kurzen Wochenzyklen und die längeren Rhythmen der Lesejahre. Hier nimmt die Schrift „in die Pflicht“ (lateinisch *officium*), ruft zur Treue, zum Dabeibleiben und beständigen Mitgehen: Sinn und Bedeutung und ebenso die Erfahrung einer den eigenen Horizont sprengenden Fremdheit brauchen Zeit und (lebenslange) Wiederholung. Kann es sich die so oft als praxisfern empfundene wissenschaftliche Exegese noch länger leisten, diese 2000jährigen liturgischen Leseerfahrungen aus ihrer Grundlagenreflexion auszublenden?

Die verbreitete Gestalt gegenwärtiger universitärer Exegese ist ein kirchen- und geistesgeschichtlich junges Phänomen; sie hat sich aus dem Rationalismus kommend gleichzeitig mit der romantischen Poetologie akademisch etabliert und blieb lange Zeit blind gegenüber den Einseitigkeiten und Aporien ihrer Herkunft: So lag bei ihr der Akzent auf den genial-inspirierten Textproduzenten und der einen (als allein maßgeblich betrachteten) „Ursprungsbedeutung“, der die Lesenden und ihre Sinnproduktionen in den Hintergrund treten ließ⁹. Dem klassischen Judentum ist die rationalistisch-romantische Sehnsucht nach Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit, gewissermaßen der Optimismus, den Text als Fenster zur Welt *hinter* dem Text aufzutun und dort die eigentliche Bedeutung finden zu können, stets suspekt gewesen; zu groß war das Gewicht des Textes selbst. Bibellektüre braucht anstelle der „textlosen Vernunft der Aufklärung“¹⁰ eine „schriftbezogene Vernunft“¹¹, die geduldig den Wegen des Kommentars in seinen vielfältigen Formen nachgeht.

Es gehört zu den großen Leistungen historisch-kritischer Bibelwissenschaft, die schrittweise Entstehung der biblischen Texte durch Fortschreibung und Neufassung aufgewiesen zu haben. Biblische Texte sind selten „aus einem Guß“, in einem Zug entstanden, sondern „gewachsen“, wie man bildhaft sagt. Aber es scheint, daß diese moderne Erkenntnis erst jetzt, im Zeitalter der Kritischen Moderne oder Postmoderne wirklich theologisch verstanden wird: Der Bibeltext ist kein Magazin von Texten, die leider nicht unverändert erhalten sind und nicht mehr in der ursprünglich richtigen Reihenfolge vorliegen, so daß sie vor der Auslegung erst einmal bereinigt und chronologisch sortiert werden müssen.

Wenn die Schrift durch Überarbeitung und Fortschreibung entsteht, kehrt sich das Verhältnis von Text und Kommentar um. In der Bibel bestimmen spätere Texte die Bedeutung der früheren und werden selbst Teil der Bibel. So läßt sich sagen, daß der Kommentar die Bibel konstituiert! Diese Einsicht durchzieht das erwähnte Dokument der Bibelkommission wie ein roter Faden:

„Die gesamten heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sind Produkte eines langen Prozesses der Neu-Interpretation der Gründungsereignisse im Zusammenhang mit dem Leben der Gemeinschaften der Gläubigen.“¹²

Das gleiche hält Almuth Sh. Bruckstein für das jüdische Bibelverständnis fest:

„Die Arbeit an der Überlieferung geht logisch und hermeneutisch gesehen den ‚Urtexten‘ voraus. Die Midraschforschung der letzten hundert Jahre hat auf differenzierte Weise gezeigt, wie auch der biblische Text selbst das Ergebnis dieses hermeneutischen Prozesses der ‚mündlichen Lehre‘, das heißt also der Tradierung und Überlieferung ist.“¹³

Tradierung und Neuinterpretation meinen nicht etwa Anpassung einer überkommenen Botschaft an neue Umstände; sie sind vielmehr die formale Entsprechung zur eschatologischen Botschaft der Bibel, die Gottes Handeln von seiner Zukünftigkeit her begreift. Der Gott, von dem die Bibel kündigt, ist „im Kommen“ (J. B. Metz). In dieser „Interpretationsdynamik“¹⁴ gründen die Notwendigkeit und die Dignität von Fortschreibung und Kommentar: Die je neue Erfahrung des Wirkens Gottes läßt den Sinn überfließen (vgl. Lk 24). Im Lesen geschieht Sinnwachstum, wie schon Gregor der Große um 600 n. Chr. formuliert hat: „Die göttlichen Worte wachsen mit den Lesenden.“¹⁵ So setzt die neue Bibelhermeneutik die zwei Jahrhunderte lang marginalisierten Leserinnen und Leser wieder in ihre Rechte ein. Das Geschäft der historischen Interpretation der biblischen Texte, das damit nicht überflüssig wird, muß vor dem Hintergrund der Basisaktivität des Lesens neu bestimmt werden¹⁶.

Von der individuellen Auslegung zur Lesegemeinschaft

Mit der Wiederentdeckung der Rolle der Lesegemeinschaft zeichnet sich die *zweite Akzentverschiebung* in der gegenwärtigen Bibelhermeneutik ab.

„Die Heilige Schrift steht in fortwährendem Dialog mit den Glaubensgemeinschaften: sie ist ja aus ihren Glaubenstraditionen hervorgegangen. Ihre Texte haben sich in der Beziehung zu diesen Traditionen entwickelt und andererseits zu ihrer Entwicklung beigetragen. Daraus folgt, daß die Auslegung der Heiligen Schrift innerhalb der Kirche stattfindet, in ihrer Pluralität und ihrer Einheit und in ihrer Glaubenstradition.“¹⁷

Bibel und Bibelauslegung sind Kollektivevents; der „Modelleser“ (U. Eco) der Bibel ist eine *Lesegemeinschaft*, nicht das autonome, von allen Einflüssen freigestellte und allein der Vernunft verantwortliche Forschersubjekt, das traditionelle Leitbild moderner wissenschaftlicher Exegese. In diesem Kontext wirkt die eben zitierte römische Pluralitätsoption wie ein postmoderner Einspruch gegen eine die Eigenart von Heiliger Schrift und zugeordnetem Lektüresubjekt verkennende Hermeneutik der Neuzeit.

Die sinnkonstituierende Funktion von „Interpretationsgemeinschaften“ (*interpretive communities*) wurde in der neueren Literaturtheorie klassisch von Stanley Fish beschrieben¹⁸. Textdeutung ist kein individueller Vorgang, sondern immer schon in sprachliche und institutionelle Kontexte und Konventionen eingebunden.

Jede Gruppe teilt bestimmte Strategien im Umgang mit Literatur, die letztlich bestimmen, was als mögliche und was als unzulässige Interpretation gilt. Damit ist nicht der Umgang mit Texten in das Belieben einer Gemeinschaft gestellt, denn der Text bleibt als ein Gegenüber bestehen, auf das man sich beziehen kann; Fish hat jedoch richtig erkannt, wie sehr jede (auch eine wissenschaftliche) Lektüregemeinschaft ihre Normen „richtiger“ Deutungen ausbildet.

Für die Bibellektüre ist an diesem Konzept beachtenswert, daß Kirche (selbstverständlich in ihrer geschichtlichen und sozialen Differenziertheit!) demnach kein nachträglicher Kontext von Schriftauslegung ist, sondern von Anfang an auf der methodologischen Ebene einzubeziehen ist. Dies gilt in gesteigertem Maß, wenn bereits die Schrift selbst Ausdruck dieser Gemeinschaft ist. Denn es gehört zur Besonderheit der Bibel, daß sie nicht nur aus den Interpretationsgemeinschaften des Judentums und des Christentums kommt, sondern die Entstehung dieser Interpretationsgemeinschaften und deren Rolle als Gottesvolk inmitten der Völkerwelt von Anfang an zum Thema hat (vgl. Gen 12, 1–3)¹⁹.

„Die katholische Exegese hegt nicht die individualistische Illusion, die glauben macht, man könne außerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden die biblischen Texte besser verstehen. Das Gegenteil ist wahr, denn die Texte sind nicht individuellen Forschern in die Hand gegeben ...; sie sind der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche Christi anvertraut, um ihren Glauben zu nähren und zu einem Leben der Liebe anzuleiten. Die Achtung vor dieser Zielsetzung bestimmt die Gültigkeit der Interpretation.“²⁰

Das Dokument der Bibelkommission zeigt eine große Sensibilität für die Vielfalt der konkreten Lesegemeinschaften (Arme, Frauen, exegetische Fachleute, Amtsträger usw.) und die unterschiedlichen Lektürekontexte (z.B. Gottesdienst, Suche nach Orientierung in Alltagsproblemen, Ökumene). Aber niemals sind es neutrale Leserinnen und Leser, die einen überzeitlichen Sinn feststellen! Die nicht als problematisch, sondern als positiv zu begreifende Vieldeutigkeit der biblischen Texte wird durch die vielen Lesenden bewirkt; die Geschichte des Judentums wie die Kirchengeschichte sind beredte Beispiele für die unerschöpfliche Sinnfülle der Heiligen Schrift.

Es wäre verfehlt, die Vielfalt als Ausdruck einer noch unvollständigen Suche nach dem einen „richtigen“ Sinn zu deuten, obwohl nicht zu leugnen ist, daß es auch Irrwege im Umgang mit der Bibel gegeben hat. Aber hier können die Leseerfahrungen der Interpretationsgemeinschaften regulierend wirken und die Vieldeutigkeit vor dem Abgleiten in die Beliebigkeit bewahren. Nicht zuletzt kann die Geschichte der Dogmenentwicklung als ein Ringen um die zulässigen Wege der Bibelinterpretation verstanden werden. In der neueren Literaturwissenschaft gilt es als unstrittig, daß der in der Theologie immer noch beliebte Rückgriff auf die ursprüngliche Autorintention als vermeintlich unerschütterliches Fundament jeder Textdeutung nicht mehr beschritten werden kann, weil auch die „Autorintention“ nichts anderes ist als die Vorstellung *einer* Sinnmöglichkeit des Textes²¹.

Aus der Einsicht in die prinzipielle Vieldeutigkeit der biblischen Texte, die nicht grenzenlose Sinnoffenheit bedeutet, und in die unhintergehbare Bedeutung der Interpretationsgemeinschaft ergibt sich eine grundsätzliche Kritik an jeder Art von biblizistischem Fundamentalismus, der längst nicht mehr allein ein Problem protestantischer Splittergruppen ist, sondern in den Großkirchen zunehmend an Attraktivität gewinnt. Dafür gibt es viele Ursachen, nicht zuletzt die mangelnde Vermittlung solider bibelhermeneutischer Grundlagen durch die wissenschaftliche Theologie. Der Biblizismus, der als Reaktion der Hilflosigkeit und der fehlgeleiteten Suche nach Orientierung in den Grundlagen des Glaubens verstanden werden kann, beruht auf wenigen, einfachen und scheinbar unmittelbar einleuchtenden Normen („Die biblischen Texte sind wortwörtlich zu verstehen“; „Die literarischen Formen sind bedeutungslos; alles, was die Bibel erzählt, hat sich so ereignet, wie es berichtet wird“ usw.) für die Interpretation der Bibel, die literaturwissenschaftlich unhaltbar sind und auch theologisch äußerst problematisch erscheinen. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission arbeitet als zentrales theologisches Problem des fundamentalistischen Umgangs mit der Bibel „eine falsche Auffassung vom Absoluten“ heraus, die Ansicht nämlich, „bei Gott als absolutem Wesen müsse auch jedes seiner Worte absolute Geltung haben, unabhängig von den Einflüssen der menschlichen Sprache“²².

Die Anerkennung der beschriebenen Rolle der Lesegemeinschaft hat Auswirkungen auf die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Bibeltext: Es ist nicht die Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese, eindeutige Interpretationen vorzulegen, sondern die Bibel je neu als Gegenüber und als *Vorgabe* herauszustellen und sie vor allem lesbar zu halten; dem dient der manchmal sehr große Aufwand an historischer Forschung. *Sinnfestlegungen* sind nicht Sache der Wissenschaft, sondern Sache der Gemeinschaft, aus der die Schrift kommt und für die sie zum Lebens- und Glaubensbuch geworden ist. Wissenschaftliche Exegese als theoretisches Geschäft braucht keine strengen Eindeutigkeiten; die sind aber sehr wohl von Zeit zu Zeit in praktischen Zusammenhängen gefordert, wenn Entscheidungen getroffen werden müssen, weil unter Zeitdruck zu handeln ist.

Von der Textsammlung zum Bibelkanon als Gemeinschaftstext

Eine *dritte grundlegende Akzentverschiebung* betrifft das Verständnis des Bibeltextes als Kanon. Die Rede vom Bibelkanon, so selbstverständlich sie für viele sein mag, war wissenschaftsgeschichtlich über lange Zeit hochproblematisch: In der modernen Exegese ist „Kanon“ negativ als Ausdruck von Auswahl und gewaltsamem Ausschluß wahrgenommen oder als bloße (äußere) Sammlung oder nachträgliche Aussage über die Verbindlichkeit bestimmter Schriften verstanden worden²³. Wenn die Bibelwissenschaft gegenwärtig neu nach der Rolle des Bibelkanons für die Bi-

belauslegung fragt, kündigt sich damit nicht weniger als ein Epochenwechsel an²⁴. Eine Kanondebatte wird gegenwärtig auch in den profanen Literaturwissenschaften und nicht weniger hitzig im literarischen Feuilleton, vor dem Hintergrund der Einsicht geführt, daß Literatur ohne Kanonbewußtsein ihren Wert verliert; wenn es keinen Maßstäbe setzenden Kanon gibt, wird alles nivelliert und gleich gültig.

Das Wissen um die Unverzichtbarkeit des biblischen Kanons für ein theologisches Verständnis der biblischen Texte konnte in der katholischen Exegese lange Zeit am Rand, in der sogenannten *sensus-plenior-Debatte*, der Frage nach einem über den „Ursprungssinn“ hinausgehenden theologischen Textsinn, überwintern:

Dieser „vollere Sinn“ beruht darauf, „daß der Heilige Geist, der Hauptverfasser der Bibel, den menschlichen Verfasser in der Auswahl seiner Ausdrücke so führen kann, daß diese eine Wahrheit ausdrücken, die dem Autor selbst nicht in ihrer ganzen Tiefe bewußt war. Diese wird erst mit der Zeit umfassender offenbart, einerseits dank späterer göttlicher Heilssetzungen in der Geschichte, die die Tragweite der Texte besser zeigen, andererseits auch dank der Aufnahme der Texte in den Kanon der Heiligen Schrift. So wird ein neuer Kontext geschaffen, der Sinnmöglichkeiten erscheinen läßt, die der ursprüngliche Kontext im Dunkeln gelassen hat.“²⁵

Die Parallelen zum eingangs zitierten talmudischen Beispiel sind nicht zufällig, sondern in der Sache, d. h. in der Frage nach dem Spezifikum einer theologischen Schriftauslegung begründet.

Der Kanon ist in der Sicht der neueren Bibelhermeneutik kein sekundäres Phänomen, keine Qualifizierung, die nachträglich zu den biblischen Texten hinzutritt und ihnen äußerlich bleibt. Diese werden nicht *zum* Kanon, sondern sie entstehen *als* Kanon, d. h. sie sind von Anfang an Texte, in denen eine Glaubensgemeinschaft sich über ihre grundlegenden religiösen Erfahrungen verständigt²⁶. Zur Präzisierung kann unterschieden werden zwischen dem *kanonischen Prozeß*, d. h. der fortwährenden Aktualisierung von überlieferten Texten in neuen geschichtlichen Situationen durch Bearbeitungen und die Schaffung neuer literarischer Kontexte, und der *Kanonisierung* als dem Abschluß des Prozesses der Textbildung, mit dem die biblischen Texte ihre endgültige Gestalt finden. Von diesem Zeitpunkt an findet die Aktualisierung außerhalb der Bibel statt.

Der erste Aspekt, der kanonische Prozeß, deutet die Schriftwerdung als literarisches Phänomen der fortwährenden Neukontextualisierung und als theologisches Phänomen des Sinnwachstums. Das *ist* das Geschehen von Inspiration und Offenbarung. Der Kanon wird aber in seinem Sinnpotential nicht hinreichend erfaßt, wenn dieser Prozeß gewissermaßen aufgerollt und in eine hypothetische Literaturgeschichte transformiert wird, denn der Kanon als Ergebnis ist mehr als der kanonische Prozeß. Wir stehen als Leserinnen und Leser nicht einer altisraelitischen oder urchristlichen Literaturgeschichte gegenüber, sondern dem vielstimmigen und vielsinnigen Großtext „Bibel“. Dieser wirkt nicht durch seine einzelnen Teile, sondern in ihrem Zusammenspiel als Ganzes. „Die Bibel ist nicht einfach eine Sammlung von Texten ohne Beziehungen untereinander. Sie ist vielmehr eine Sammlung von

Texten einer einzigen großen Tradition.“²⁷ Der Kanon ist daher der *erste* Kontext, nicht im Sinn der Entstehung, sondern für die Lektüre. „Denn der Text in seiner Endgestalt und nicht in irgendeiner früheren Fassung ist der Ausdruck des Wortes Gottes.“²⁸ Wieder wird das Beispiel des Mose relevant. Mit jedem Lesen wachsen die „Haufen über Haufen“ an Sinn, weil jedes Lesen neue Textbezüge hervorbringt und Bezüge zwischen dem Text und den unterschiedlichen Erfahrungswelten knüpft.

Eine weitere Implikation des Kanonbegriffs verdient Beachtung: Als Kanon ist die Bibel mehr als eine Quellensammlung, ein Archiv überlieferter Texte. Die Vergangenheit wird in ihm so gestaltet, daß ihre Prägekraft für die Gegenwart erfahrbar werden kann. Der Kanon hält die Elementarerfahrungen der Glaubensgemeinschaft „zum Gedächtnis“ fest, das Vergangene als das Gründende, auf dem alle Gegenwart und Zukunft ruht. Ein Beispiel aus dem Alten Testament soll das verdeutlichen: Der Pentateuch informiert nicht über eine längst vergangene Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Tod des Mose. Dieser erste Teil des Alten Testaments hat eine besondere Struktur, er ist als *Einsetzungsbericht* gestaltet, d. h. als eine Erzählung, die die Vergangenheit der Adressaten so erzählt, daß die Hörerinnen und Hörer im Rezitieren des Textes in die konstitutiven Akte dieser Gemeinschaft selbst hineingenommen werden. Im Hören auf die Stimme des Mose erfährt sich das Volk Gottes als neu geschaffen und errettet aus den tödlichen Chaoswassern, wie es zum Beispiel an der engen Parallele zwischen der Schöpfungserzählung Gen 1 und der Geschichte von der Rettung aus der Todesgefahr Ex 14 deutlich wird. Ich nenne das die *anamnetische Struktur der Heiligen Schrift*. Anamnese, Gedächtnis und Erinnerung ist nicht nur ein Thema *in* der Schrift, sondern die formale Bestimmung des Sinns von Heiliger Schrift überhaupt. Im gemeinsamen Lesen der Schrift wird die *Gegenwart* als Raum des Wirkens Gottes erschlossen.

Das Musterbeispiel dieser theologischen Schriftlektüre ist die Osternacht, in der die Liturgie die biblischen Texte nicht auf historische Kerne zurückführt, so als ob dort die Wahrheit greifbar würde, sondern die erzählte Vergangenheit als Gegenwart proklamiert: „Dies ist die Nacht!“ Biblische Texte sind niemals allein und zuerst Abbilder von Vergangenheit, sondern symbolische Konstruktionen zur orientierenden Kommunikation und Sinnstiftung in der Gegenwart. Geschichte als gedeutete Vergangenheit begegnet uns in unterschiedlichen literarischen und institutionellen Gestalten. Die Bibel wählt einen literarisch-poetischen Diskurs, keinen wissenschaftlichen, weil nur so die Wirklichkeit Gottes in ihrer umfassenden Bedeutung für alle Aspekte des Lebens und für Menschen aller Zeiten und Zonen zum Ausdruck kommen kann. Mit der Wiederentdeckung der Bibel als Kanon rückt das theologische Urthema von „Gedächtnis“ und „Erinnerung“ wieder in die Diskussion über die Grundlagen wissenschaftlicher Exegese ein, aus dem es die Wissenskultur des Historismus verdrängt hatte, die auf die Ermittlung historischer Hintergründe fixiert war.

Von der Oralität zur Literalität zur Libralität

Die *vierte Akzentverschiebung*, die sich in der aktuellen Bibelhermeneutik ankündigt, hebt auf die Materialität und die Vermittlungsgestalt des Wortes Gottes im *Buch* ab: Das *Wort* Gottes wird traditionell vor allem vom Medium der Mündlichkeit her wahrgenommen und bedacht; die Vorstellung einer erst späten Verschriftlichung lange Zeit mündlich tradierten „Lagerfeuergeschichten“ sitzt tief. Die redaktionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat dieses Bild korrigiert. Sie konnte zeigen, daß die Bibel größtenteils nicht aus lebendigen Erzähltraditionen, sondern aus schriftgelehrter Arbeit an Texten erwachsen ist.

Neu ist in der aktuellen Diskussion die Betonung der „Buchlichkeit“, so Hermann Timm, der eine „theologische Libristik“ fordert. Wer die Bibel liest, soll diese „Textbuchwelt“, das Reich der „Libralität“ nicht zu schnell verlassen²⁹. Er wird in ihr erst einmal festgehalten. Aber – so ein häufig gehörter Vorwurf – wird damit Exegese nicht zu einem „Textspiel“, das den Wirklichkeitsbezug durch den Textbezug ersetzt? Der Verdacht überrascht, wo doch, wer die Bibel liest, nichts als Texte in Händen hält. Niemand, der von einer gotischen Kathedrale fasziniert ist, wird diese als „Steinspiel“ diskreditieren wollen, obwohl sie genau dies ist: die experimentelle Auslotung der Möglichkeiten, mit Steinen eine andere Welt zu errichten, die auf Transzendenz verweist. Woher dann der Vorbehalt gegenüber einer Faszination durch den Text, die sich in einem meditativen Verhältnis zu ihrem Gegenstand (vgl. Ps 1) ihre Form sucht? So unverzichtbar es ist, nach den historischen Kontexten zu fragen, in denen die Bibeltexte entstanden sind, so wenig ist doch der Horizont des Textes der Heiligen Schrift ersetzbar durch eine historische Rekonstruktion, sei es eine althebräische oder urchristliche Literaturgeschichte oder eine Sozial- und Religionsgeschichte Altisraels und des Frühjudentums.

Es kommt nicht von ungefähr, daß die Bibel in den großen Krisen und an den markanten Wendepunkten der Geschichte Israels selbstreferentiell wird und die Prägekraft des Buchs aufzeigt (z. B. Jos 1; 2 Kön 22; Jer 36; Neh 8; Mt 1, 1 und die vielen Buch-Hinweise in Offb am Ende des Neuen Testaments): Der in der Bibel reflektierte Zusammenhang zwischen Buch und Rettung ist verblüffend. Die Besinnung auf die Buchlichkeit des Wortes Gottes ist daher kein neues Arbeitsprogramm akademischer Theologie, sondern gehört zu den Kernaufgaben einer Bibelhermeneutik nach dem Ende der Vorherrschaft des Historismus.

Es muß bei einigen Andeutungen bleiben, da sich dieses neue Aufgabenfeld eben erst in seinen Konturen abzuzeichnen beginnt. Sprache ist kein Abbild, sondern Medium der Konstruktion von Wirklichkeit. Im Buch steigert sich der Konstruktionscharakter der Sprache, ihr Vermögen, eine Welt zu *entwerfen*, um ein Vielfaches, da es den Aufbau komplexer Zusammenhänge ermöglicht und Leserinnen und Leser gewissermaßen in sich hineinziehen kann. Alfons Deissler hat diese Ein-

sicht in der letzten Auflage seiner klassischen Einführung „Die Grundbotschaft des Alten Testaments“ auf die Bibel bezogen:

„Die Kanon-Werdung der biblischen Bücher bedeutet nichts anderes, als daß die Hl. Schrift des Gottesvolkes zu einem eigenen Heilswerk Gottes für sein Volk geworden ist. Sie schwebt nicht einfach als begleitende Kommentierung über den göttlichen Heilstaten – wiewohl sie auch diese Funktion ausübt –, sondern wächst zu einer ‚Wort-Welt‘ heran, in welcher die Menschen heimisch und zu dem werden, was man ‚gläubig‘ nennt. Dem Menschen als einem spezifischen ‚Kultur-Wesen‘ ist im Grunde nicht die materielle Molekül-Welt das Allernächste und ihn Prägende, sondern er wird in der Welt der Sprache und des Wortes zum eigentlichen Menschen. Analog wird das Gottesvolk zu dem, was es ist, durch Hören, Lesen und Verinnerlichen des zur Schrift gewordenen Offenbarungswortes.“³⁰

Timm bezeichnet diesen Vorgang als „Entstehung einer autonomen Textbuchwelt“³¹. Das Bibel-Buch entwirft eine Welt nach dem Willen Gottes. Heimisch-Werden in dieser Buch-Welt bedeutet, in die Gegenwelten der Erlösung einzutauchen; es ist ein Vorgang des Gerichts, der schmerzlichen Welt- und Selbsterkenntnis und der tröstlichen Aufrichtung. Symbolbewußtsein und sakramentale Weltwahrnehmung können christliche Theologie und kirchliche Praxis davor bewahren, die Bedeutung dieser Buch-Welt gering zu schätzen.

Papst Leo XIII. hat vor 110 Jahren der Exegese empfohlen, sie solle „einen Geist der Wachheit pflegen, um unverzüglich das zu übernehmen, was jede Stunde der Bibelexegese an Nützlichem bietet“³². Die aufgewiesenen vier Akzentverschiebungen in der aktuellen Bibelhermeneutik können die Exegese aus ihrer vielfach beklagten Bedeutungslosigkeit herausführen und eine Basis für einen neuen Dialog mit den anderen theologischen Disziplinen und der eigenen Tradition, mit den Kulturwissenschaften und nicht zuletzt mit dem Judentum bilden. Vor allem aber werden sie helfen, den „garstigen Graben“ zwischen bibelwissenschaftlicher Forschung und praktischer Bibellektüre zu überwinden: Die aktuelle Bibelhermeneutik nimmt das Lesen der Bibel, die Gemeinde(n) als Subjekt(e) der Bibellektüre, die Bibel als Kanon, d. h. als Lebens- und Glaubensbuch einer Gemeinschaft, und die Besinnung auf die Buchgestalt als Begegnungsform mit dem „Wort des lebendigen Gottes“ bereits in ihren Ansatz auf. Es deutet sich ein Umbruch, vielleicht auch ein Aufbruch an, der mit dem „Bibelfrühling“ im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils vergleichbar erscheint.

ANMERKUNGEN

¹ Babylonischer Talmud, Men 29b.

² Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, VApSt 115 (Bonn 21996); zur Auslegung dieses Dokuments, das als Fortschreibung der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ verstanden werden kann, vgl. P. S. Williams, Catholic Principles for Interpreting Scripture (Rom 2001) und die Artikelserie in BiLi 3/1996–3/1998.

³ A. Assmann, Metamorphosen der Hermeneutik, in: Texte u. Lektüren, hg. v. ders. (Frankfurt 1996) 18.

⁴ Ebd. 17.

⁵ Ebd. 18.

⁶ Ebd.

⁷ K. Huizing, *Ästhetische Theologie 1. Der erlesene Mensch* (Stuttgart 2000) 25.

⁸ Interpretation (A. 2) 49.

⁹ Vgl. T. A. Schmitz, *Moderne Literaturtheorie u. antike Texte* (Darmstadt 2002) 101.

¹⁰ A. S. Bruckstein, *Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik* (Berlin 2001) 61.

¹¹ Ebd. 57.

¹² Interpretation (A. 2) 66; vgl. auch 75 u. 81.

¹³ Bruckstein (A. 10) 41.

¹⁴ Interpretation (A. 2) 75.

¹⁵ Ezechielhomilien I,7f.

¹⁶ Vgl. G. Steins, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon* (Freiburg 1999), Teil I; E. Reinmuth, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (Göttingen 2002).

¹⁷ Interpretation (A. 2) 81.

¹⁸ Vgl. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge 1980).

¹⁹ Vgl. G. Steins, *Nichts hinzufügen, nicht wegnehmen! Elementarisierung als Herausforderung des Alten Testaments*, in: *Qualitätsmanagement in der Theologie*, hg. v. R. Lachner u. E. Spiegel (Kevelaer 2003) 143–166.

²⁰ Interpretation (A. 2) 14f.; vgl. auch 46, 82f., 86f., 91.

²¹ Dazu ausführlicher G. Steins, *Der Bibelkanon als Denkmal und Text*, in: *The Biblical Canons*, hg. v. J.–M. Auwers u. H. J. de Jonge (Leuven 2003) 190–192.

²² Interpretation (A. 2) 13; vgl. auch die Detailkritik des Fundamentalismus 61–63.

²³ Vgl. zum Autoritätsproblem hinter der modernen Zurückweisung des Kanons P. Ricoeur, *The Canon between the Text and the Community*, in: *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, hg. v. P. Pokorný u. J. Roskovec (Tübingen 2002) 7–26.

²⁴ Vgl. M. Seckler, *Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung*, in: *ThQ* 80 (2000) 30–53.

²⁵ Interpretation (A. 2) 74.

²⁶ Vgl. Steins (A. 21) 177–185.

²⁷ Interpretation (A. 2) 44.

²⁸ Ebd. 35.

²⁹ Zu H. Timms „Hermeneutik der Buchlichkeit der Heiligen Schrift“ vgl. www.evtheol.uni-muenchen.de/institute/st_timm/forschung.htm.

³⁰ (Freiburg 1995) 8.

³¹ Vgl. H. Timm, *Wovon redet die Schrift? Gottes Autobiographie. Aus der Werkstatt einer libristischen Hermeneutik*, in: *Biblischer Text u. theologische Theoriebildung*, hg. v. S. Chapman u.a. (Neukirchen-Vluyn 2001) 191–210.

³² Interpretation (A. 2) 13.