

Faix, Tobias, Wünc, Hans-Georg & Meier, Elke (Hg.) 2011.
Theologie im Kontext von Biographie und Weltbild.
Marburg: Francke-Buchhandlung. (GBFE Jahrbuch, 3).
ISBN 978-3-86827-282-6
Alle Rechte vorbehalten

Exegese, Biographie und Kontext: Gibt es einen Weg aus dem hermeneutischen Schlamassel?

Thomas Weißenborn¹

Alles ist relativ – oder doch nicht?

Wer gern theologische Gespräche führt, bekommt irgendwann Zweifel an den Grundannahmen der Reformation. In der Theorie hören sich die vier „*solas*“ recht gut an: *sola scriptura* – allein die Schrift, *sola gratia* – allein die Gnade, *sola fide* – allein der Glaube und schließlich *solus Christus* – allein Christus. Auf den ersten Blick scheint damit alles gesagt und der evangelische Glaube trotz aller Anfechtungen durch Tradition, menschliche Autoritäten und was auch immer so sicher zu stehen wie die berühmte „feste Burg“.

Doch schon beim zweiten Blick schwindet die Zuversicht. Mit dem *sola scriptura* ist zwar formal der Kanon vorgegeben

¹ Weißenborn, Thomas Dr. theol., stellvertretender Direktor des Marburger Bildungs- und Studienzentrums und Fachbereichsleiter für Systematische Theologie.
Email: thomas.weissenborn@m-b-s.org

(der freilich schon bei Luther durch die Vernachlässigung des Hebräer- und Jakobusbriefes in der Dogmatik eingegrenzt wurde), allerdings ist damit noch nichts über dessen Auslegung gesagt. Das sollte eigentlich durch die anderen drei *solas* geschehen, die in dieser Hinsicht jedoch kläglich versagen. Spätestens seit der „Leben-Jesu-Forschung“ ist heftig umstritten, wer Christus überhaupt war. Verschiedene theologische Schulen haben unterschiedliche Bilder des „historischen Jesus“ hervorgebracht, die nicht nur miteinander in Konkurrenz stehen, sondern auch den Jesusdarstellungen der kanonischen Evangelien oft in nicht wenigen Punkten widersprechen.² Unklar ist zudem, ob man die christliche Dogmatik eher vom „historischen Jesus“ oder dem „geschichtlichen, biblischen Christus“ her denken sollte, um Martin Kählers (1892/1961) berühmte Unterscheidung aufzugreifen. Damit freilich tritt das *solus Christus* in Konkurrenz zum *sola scriptura*.

Das *sola gratia* wiederum provoziert an nicht wenigen Punkten einen Konflikt zwischen der systematischen Theologie und der Exegese, nämlich in der Frage, ob das traditionelle evangelische Gnadenverständnis die Bibelauslegung dominieren sollte oder ob nicht gerade umgekehrt neuere exegetische Erkenntnisse die kirchliche Gnadenlehre in Frage stellen müssten.³ Bleibt also nur das *sola fide* als letzter Ausweg im Sinne eines „jeder soll nach seiner Façon selig werden“?

² Dem Betrachter drängt sich der Eindruck auf, dass bei der Suche nach dem „historischen Jesus“ über praktisch keinen Bereich Einigkeit herrscht. Das beginnt schon bei den Methoden: Während die traditionelle Exegese eher aus den Worten Jesu ein Bild zu rekonstruieren versucht, geht z.B. Sanders (1985:3ff) von den Taten aus. Ähnlich unklar ist der Wert der Evangelien als historische Quellen. Hier herrschte seit dem 19. Jahrhundert und besonders seit der „Formgeschichtlichen Schule“ ein großes Misstrauen, neuerdings stellt sich allerdings wieder ein größeres Zutrauen ein (vgl. Riesner 2007 und Bauckham 2006). Wer daher die Jesusbilder etwa von Borg 2004, Wright 1996 und Berger 2004 – um nur recht willkürlich einige herauszugreifen – miteinander vergleicht, bekommt schnell das Gefühl, dass es sich bei dem „historischen Jesus“ wohl um eine ganze Familie gehandelt haben muss.

³ Exemplarisch sei hier der Streit zwischen Piper 2007 und Wright 2009 erwähnt, in dem es im wesentlichen um diese Frage ging.

Zumindest in Gemeinden hat man vielerorts diesen Eindruck. Hier werden fröhlich eigene Erfahrungen als Beweismittel herangezogen, Bibelverse aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst und in einen völlig anderen gestellt, werden Vernunft, populärwissenschaftliche Erkenntnisse und neuzeitliche Wertvorstellungen zu einem unreflektierten exegetischen Schlüssel geschmiedet. Das daraus entstehende Chaos ist so groß, dass der amerikanische Theologe Stanley Hauerwas zu einem Schluss kommt, der eine der großen Errungenschaften der Reformation in Frage stellt:

Most [...] Christians assume they have a right, if not an obligation, to read the Bible. I challenge that assumption. No task is more important than for the church to take the Bible out of the hands of individual Christians [...] Let us no longer give the Bible to every child when they enter the third grade or whenever their assumed rise to Christian maturity is marked. [...] Let us rather tell them and their parents that they are possessed by habits far too corrupt for them to be encouraged to read the Bible on their own. (Hauerwas 1993:15)⁴

Ist die Lage wirklich so aussichtslos? Liest jeder nur noch das aus der Bibel heraus, was er vorher hineingelesen hat? Dominieren also Biographie und jeweiliger Kontext die Exegese in einem Maße, dass man von einer echten Auslegung nicht mehr sprechen kann?

⁴ Übersetzung: „Die meisten [...] Christen nehmen an, sie hätten ein Recht, wenn auch keine Verpflichtung, die Bibel zu lesen. Ich stelle diese Annahme in Frage. Keine Aufgabe ist wichtiger für die Kirche als dem einzelnen Christen die Bibel wegzunehmen [...] Wir sollten damit aufhören, jedem Kind in der dritten Klasse oder wann immer wir ihnen die christliche Reife zusprechen, eine Bibel in die Hand zu drücken. [...] Statt dessen sollten wir ihnen und ihren Eltern lieber erzählen, dass sie von Gewohnheiten beherrscht werden, die viel zu korrupt sind, als dass sie ermutigt werden könnten, die Bibel allein zu lesen.“ Auf diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass sich Hauerwas (:22) sehr positiv zur römisch-katholischen Auffassung äußert, wonach die Bibel zuerst durch das Lehramt auszulegen ist.

Ich hoffe nicht. Jedenfalls bin ich fest davon überzeugt, dass sich ein methodisch reflektierter Weg beschreiben lässt, in dem nicht nur die Bibel, sondern auch die eigene Biographie und der jeweilige Kontext angemessen zur Sprache kommen. Er besteht aus vier großen Schritten, die ich im Folgenden aufzeigen und erläutern möchte.⁵

Die Analyse: Was sagen die Texte?

Die evangelische Schriftauslegung leidet vielerorts an dem Dilemma, dass ihr Fokus entweder zu weit oder zu eng ist. Der Systematiker liebt das große Bild, er schaut daher übertragen gesprochen aus der Vogelperspektive auf die Bibel. Ihm geht es um die bedeutenden Linien, die dahinter liegenden Strukturen, den „roten Faden“ bzw. die „roten Fäden“ (je nach dogmatischer Prägung). Tausend Jahre sind daher nicht nur wie ein Tag vor dem Herrn, sondern auch nur ein kleiner Schritt für die Dogmatik. Mühelos bewegt sie sich von Adam bis Maleachi, von Johannes dem Täufer bis zur Offenbarung, arbeitet Themen und Perspektiven heraus, trennt das Wichtige vom Unwichtigen, vielleicht sogar das Zeitgebundene vom Zeitlosen, und kommt am Ende auf eine Botschaft, die sich unter der Überschrift „Die Bibel sagt“ zusammenfassen lässt. Je nach theologischer Prägung ist das entsprechende Ergebnis dann mehr oder weniger relevant für die weitere Vorgehensweise.

Mit einem völlig anderen Blickwinkel arbeitet der Exeget. Er legt seine Bibeltexte praktisch unters Mikroskop. Ihm ist selbst die Verseinteilung oft noch zu grobmaschig. Literar- und redaktionskritisch arbeitet er deshalb kleinere Einheiten heraus, einzelne Schichten und Traditionen, die ganz unterschiedliche Hintergründe hatten, bevor sie zu einem in den Augen des kritischen Betrachters eher wenig einheitlichen Text zusammengefügt wurden. Wie der Systematiker

⁵ Diese Schritte gehen zurück auf Hays 1996, der sie zunächst nur in Bezug auf ethische Fragen entwickelt hat.

interessiert sich daher auch der Exeget oft nicht für die biblischen Bücher als solche, sondern nur dafür, wovon sie erzählen. Sieht man einmal von Kommentaren ab, in denen es notgedrungen anders sein muss, wird den biblischen Schriften in den Büchern von Exegeten in der Regel nur am Anfang eine prominenterer Stellung eingeräumt – wenn es unter der Überschrift „Die Quellenlage“ um methodische Überlegungen geht –, im Hauptteil beschäftigt man sich jedoch vor allem mit einzelnen Versen und „Traditionen“. Die hier in der Literaturliste aufgeführten Werke bilden dabei keine Ausnahme.⁶

Ein ähnliches Bild findet sich in den Gemeinden. Hier stehen die „Systematiker“, die konkordanzartig zu jeder Fragestellung die entsprechenden „biblischen Aussagen“ referieren können, den „Exegeten“ gegenüber, die jedes Problem aus dem Blickwinkel einzelner (Lieblings-)Verse betrachten. Entsprechend groß ist nicht nur das gegenseitige Unverständnis, sondern auch die Sprachlosigkeit und die damit einhergehende Dialogunfähigkeit.

Der Ausweg besteht darin, genau die Ebene als zentral zu betrachten, die von beiden Seiten bisher eher stiefmütterlich behandelt wurde: die der biblischen Schriften selbst. So gehört es etwa zu den Binsenweisheiten der Geschichtswissenschaft, dass wir vom „historischen Jesus“ eigentlich nichts wissen können, weil wir neben den kanonischen Evangelien (und je nach Standpunkt des Betrachters dem Thomasevangelium) keine weiteren Quellen haben, die sozusagen „neutral“ über Jesus berichten. Diese Erkenntnis wird jedoch bei der weiteren Vorgehensweise oft ignoriert. Statt dessen (re-)konstruiert die Exegese ein Bild (oder eher mehrere Bilder) des „historischen Jesus“, das dann als „Fakt“ behandelt wird,

⁶ Ein Indikator für diese Problematik sind die Literaturverweise in den jeweiligen Büchern. Von Systematischen Theologen werden in der Regel dogmatische Werke zitiert, bei Exegeten sind es andere Exegeten. Ein Austausch findet so wenig statt, dass sich die unterschiedliche Betrachtungsweise sogar in einem heftigen Konflikt wie dem zwischen Piper und Wright entladen kann.

den die Evangelien aus unterschiedlichen Blickwinkeln „interpretieren“, obwohl es bei genauer Betrachtung eigentlich umgekehrt sein müsste. „Fakt“ sind die biblischen Schriften, „Interpretation“ unsere daraus abgeleiteten Schlüsse.⁷

Analoges geschieht auch mit der Geschichte Israels, seiner theologischen Entwicklung, der Biographie des Paulus und vielem mehr. Auch hier täten wir gut daran, die Tatsache zu akzeptieren, dass wir es in der Bibel nicht mit Personen und Ereignissen zu tun haben, sondern mit Texten, die über Personen und Ereignisse erzählen. Wir stehen also nur dort auf festem Boden, wo wir uns mit den Texten selbst befassen, alles andere sind mehr oder minder gelehrte Vermutungen.

Die Auslegung der Bibel muss daher die biblischen Schriften selbst zum Mittelpunkt haben. Betrachten wir also zunächst das Matthäusevangelium als eigenständiges literarisches Werk, dann in gleicher Weise, aber unabhängig davon das Markusevangelium, dann das nach Lukas und schließlich das nach Johannes. Vergessen wir dabei (zumindest für den Moment) die Ergebnisse der Einleitungswissenschaft, so verführerisch es auch sein mag, diverse synoptische Theorien oder Spekulationen über den „Hintergrund der matthäischen Gemeinde“ u.ä. einzubeziehen. Es geht nur um die Texte in ihrer kanonischen Fassung, darum, was der jeweilige Autor sagen wollte.

Für die einzelnen Verse bedeutet dies, dass wir sie ebenfalls ausschließlich im Kontext des jeweiligen Buches (bzw. Autors, wenn er mehrere Bücher verfasst hat) betrachten sollten, nicht in dem ihrer vermuteten historischen Situation. Dabei werden wir in parallelen Texten (etwa bei den Synoptikern) sicher Unterschiede feststellen, die wir aber nicht harmonisieren dürfen, weil uns sonst wieder der Gesamtzusammenhang aus dem Blick gerät. Die zielführende Frage bleibt

⁷ Oder um es mit Ernst Käsemann zu sagen: Einleitungen ins Neue Testament sind „auf weite Strecken in die Gattungen der Märchenbücher einzureihen, mag ihr trockener Ton und Inhalt noch so sehr Tatsachenreportagen vortäuschen“ (1971:12). Das kann man mit einigem Recht auch über andere exegetische Werke zum Neuen Testament behaupten.

weiterhin, was der jeweilige Autor seinen Lesern mit seiner Schrift insgesamt sagen wollte, nicht die, was „wirklich“ passiert ist. Es gibt schließlich keinen methodisch sauberen Weg, um durch die Ebene der Erzählungen hindurch zur Ebene der historischen Ereignisse vorzustoßen.

Dieses Verfahren stellt vermutlich für jede theologische Richtung eine Herausforderung dar. Kritische Geister werden einwerfen, dass damit den Quellen eine zu große „historische Glaubwürdigkeit“ unterstellt wird, denn die Quellen werden tatsächlich nicht kritisch betrachtet.⁸ Andere werden sich im Gegenteil gerade daran stören, dass hier zwischen den Ereignissen selbst und den „Berichten“ darüber sorgfältig getrennt wird, denn gleichzeitig wird nicht behauptet, dass die Quellen nur eine Chronologie der Ereignisse sind, vielmehr werden sie als Schriften ernst genommen, in denen der jeweilige Verfasser für eine bestimmte Theologie eintrat.

Genau darin liegt jedoch auch der Vorteil dieses Ansatzes: Er eröffnet Gesprächsmöglichkeiten zwischen zwei Gruppen von Exegeten, die sich bisher wenig zu sagen hatten, weil sie von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgegangen sind. Gleichzeitig ist es vermutlich leichter, sich über die Botschaft einzelner Bücher einig zu werden als über Art und Umfang sowie die Bedeutung der in ihnen geschilderten und interpretierten Ereignisse.

Diese Vorgehensweise unterscheidet sich übrigens trotz scheinbarer Nähe grundsätzlich vom pessimistischen Ansatz Rudolf Bultmanns, der behauptete, man könne vom historischen Jesus nichts wissen außer dem „Dass des Gekommen-seins“. Wer so etwas behauptet, nimmt für sich nämlich ein Wissen über die historische Zuverlässigkeit der Evangelien in

⁸ Hier sei an Karl Barths Diktum erinnert, der der historisch-kritischen Methode zwar „ihr Recht“ zugestand, allerdings offen erklärte, wenn er die Wahl zwischen dieser Methode und der Inspirationslehre habe, würde er „entschlossen zu der letzteren greifen“ (Barth, Karl 1923. Vorwort zur ersten Auflage, in ders.: *Der Römerbrief*. München: Kaiser, S. V. Zitiert nach Schwarz 2006:401).

Anspruch, das er nicht haben kann. Das führt zu der paradoxen Konsequenz, dass Bultmann einerseits erklärte, über den historischen Jesus könne man *nichts wissen*, andererseits aber *wusste*, dass seine Verkündigung nur in die „Vorgeschichte“ des Neuen Testaments, nicht jedoch in die neutestamentliche Theologie selbst hineingehörte (1968:1f), dass also die Evangelien so weit von seiner Verkündigung entfernt sind, dass man aus ihnen nicht mehr viel über Jesus erfahren kann.

Hier wird jedoch gar nicht behauptet, dass wir über den historischen Jesus *nichts wissen* können, sondern lediglich, dass wir *nicht direkt zu ihm vorstoßen* können, weil wir nur die Botschaft der Evangelien haben. Diese Botschaft (oder besser: Botschaften) lässt sich methodisch sauber herausarbeiten, die Frage dagegen, inwieweit sie sich mit der Botschaft des historischen Jesus deckt, ist eine Glaubensfrage und bestenfalls Gegenstand von wissenschaftlichen Spekulationen – die aber ebenfalls in entscheidendem Maße vom Standpunkt des Betrachters abhängen und damit nur innerhalb der eigenen theologischen Schulrichtung konsensfähig sind.

Die Synthese: Gibt es eine gemeinsame Botschaft?

Nachdem die Botschaft der einzelnen biblischen Bücher jeweils für sich herausgearbeitet ist, können wir sie nebeneinander betrachten. Dies ist möglich, weil die Bibel nicht nur von der jüdisch-christlichen Tradition als eine Einheit betrachtet wird, sondern auch von ihren Autoren selbst. Innerhalb des Alten Testaments gibt es unzählige Bezüge, ebenso innerhalb des Neuen und zwischen beiden Testamenten. Die biblischen Bücher wurden also nie für sich betrachtet, sondern immer als Teil eines aus verschiedenen Schriften bestehenden Kanons.⁹

⁹ Umfang und Inhalt dieses Kanons war jedoch umstritten. Von den Sadduzäern wissen wir, dass sie vermutlich nur den Pentateuch als heilige Schrift anerkannten, die Pharisäer hatten wohl „unser“ Altes Testament, der jüdischen Diaspora lag die noch umfangreichere Septuaginta vor. Auch im Neuen

Die Verbindungen zwischen den einzelnen biblischen Schriften sind freilich weitaus zahlreicher und komplexer als es auf den ersten Blick scheinen mag. Hierbei geht es nicht nur um „messianische Weissagungen“ oder das Schema von Verheißung und Erfüllung, auf das hin manche ihre Bibel ab-suchen. Zunächst muss nämlich grundlegend gefragt werden, wie die Einheit der biblischen Texte überhaupt zu verstehen ist. Auch hier stoßen wir wieder auf eine relativ banal klingende Wahrheit, die jedoch in der Praxis der Auslegung immer wieder missachtet wird: Die Bibel erzählt sowohl in ihrer Gänze wie auch in ihren einzelnen Büchern eine Geschichte, eine „Story“. Das gilt nicht nur für die im Inhaltsverzeichnis unter „Geschichtsbücher“ aufgeführten Schriften, sondern auch für solche, die nicht zur Gattung der Erzählungen gehören wie die meisten Prophetenbücher des Alten und die Briefe des Neuen Testaments. Auch sie sind nicht als theologische Abhandlungen zu verstehen, sondern als Reden in eine konkrete Situation hinein. Damit aber sind sie Teil einer Geschichte, wenn auch einer, die uns in manchen Aspekten verborgen bleibt (etwa weil wir nicht mehr herausfinden können, welche Situation Paulus in Korinth genau anspricht, da wir in den Korintherbriefen nur seine Antwort haben).

Die Gegenprobe macht das deutlich: Wenn wir etwa den Römerbrief aus seiner konkreten Situation als Schreiben an die zeitgenössische Gemeinde in Rom lösen, machen wir aus ihm ein situationsloses theologisches Manifest. Die darin abgehandelten Themen bekommen einen zeitlosen Stellenwert und

Testament war der Umfang des Kanons in den ersten Jahrhunderten umstritten. Das ändert jedoch nichts daran, dass sich jenseits exegetischer Spekulationen keine Gemeinde oder gar „Konfession“ nachweisen lässt, die z.B. nur das Markusevangelium als heilige Schrift anerkannte oder nur die (oder einen Teil der) Paulusbriefe. Sollte es solche Gemeinden gegeben haben, dann ist auch dort zum einen die jeweilige heilige Schrift mit Sicherheit durch das Alte Testament (oder Teile daraus) ergänzt worden, zum anderen hatten solche Gemeinden keinen langen Bestand, denn schon im zweiten Jahrhundert zitieren die Kirchenväter aus einer ganzen Breite neutestamentlicher kanonischer Schriften.

rücken in der paulinischen Theologie zum Zentrum auf, neben dem andere im Römerbrief nicht angesprochene Themen verblassen. Das geschieht zum einen, weil der Römerbrief als längstes Schreiben auch als das wichtigste erscheint, zum anderen deshalb, weil neben einem „theologischen Manifest“ die anderen Briefe umso mehr als situationsbedingt erscheinen müssen. Damit würden jedoch die etwa in den Briefen an die Korinther weit prominenteren ethischen Fragen im Vergleich zur im Römerbrief ausführlich behandelten Rechtfertigungslehre zu einem Randthema werden, das Paulus scheinbar nicht wichtig genug war, um es in einer grundlegenden Darstellung seiner Theologie Eingang finden zu lassen.

Betrachten wir dagegen die Briefe als Reaktion auf bestimmte Gemeindesituationen – und damit als Teil einer Geschichte – dann sieht die Lage anders aus. Denn dann nehmen ethische Fragen zunächst einmal vor allem deshalb im Römerbrief keinen großen Raum ein, weil es der römischen Gemeinde in diesen Punkten nicht viel zu sagen gab. Im Gegensatz zu der Situation in Korinth schien es hier für den Apostel keinen Klärungsbedarf gegeben zu haben.

Wenn wir von der Geschichte als der grundlegenden Dimension biblischer Texte ausgehen, hat dies enorme Konsequenzen für die Auslegung. Sieht man einmal von speziell für diese Zwecke konstruierten Erzählungen ab, wollen Geschichten nämlich keine Regeln oder Gebote aufstellen, keine Prinzipien vermitteln und auch keine Werte vorgeben. Geschichten sprechen ihre Leser vielmehr auf der Ebene des Paradigmas oder Beispiels an, sie laden dazu ein, das eigene Handeln anhand der erzählten Handlung, die Beispiele für „gutes“ und „schlechtes“ Leben liefert, zu überdenken.

Das bedeutet freilich nicht, dass sich aus der Bibel keine „geistlichen Prinzipien“, „Werte“ oder „Regeln“ ableiten ließen. Dabei handelt es sich jedoch immer um Interpretationen des Lesers. Die Bibel selbst lehrt keine Prinzipien, sie erzählt von Menschen, die auf bestimmte Weisen gehandelt haben. Nach welchen Prinzipien das genau geschah,

bleibt im Einzelfall jedoch oft unklar und ist damit Sache der Interpretation.¹⁰

Für die Auslegung der Bibel bedeutet dies, dass wir uns vor allem mit der grundlegenden Geschichte beschäftigen müssen (vgl. Wright 1996:125ff). Die Bibel, darüber scheinen sich ihre Verfasser einig zu sein, erzählt nämlich in ihren vielen kleinen Geschichten eine große, die Geschichte der Welt, den Weg Gottes mit den Menschen. Es ist die Geschichte, die mit der Schöpfung beginnt und mit dem himmlischen Jerusalem ihren Abschluss findet.¹¹

Dass es sich dabei um eine große Geschichte in vielen kleinen handelt, wird ebenfalls durch die Tatsache verdeutlicht, dass immer wieder dieselben Bilder, Symbole und Motive auftauchen. Auch wenn sich der kulturelle Kontext im Zeitraum der Entstehung der Bibel gewandelt hat, wird diese Wandlung in der Bibel selbst als Kontinuität, nicht als Bruch verstanden. Die große Geschichte wird also weitererzählt, auch wenn sich

¹⁰ Das gilt interessanterweise auch für die meisten Gleichnisse Jesu, die oft als Illustrationen für „geistliche Prinzipien“ o.ä. verwandt werden. Wir wissen jedoch nicht, warum z.B. der Weinbergbesitzer im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) mehrmals auf den Markt geht, um Arbeiter anzuwerben. War es Menschenfreundlichkeit (wie ihm heute in der Regel unterstellt wird) oder mangelnde Planung (er wusste schlichtweg nicht, wieviele Arbeiter er brauchen würde) oder gar eiskalte Berechnung (die ihn immer nur die geringst notwendige Zahl von Arbeitern anheuern ließ)? Die Tatsache, dass er allen denselben Lohn zahlt, hilft nicht weiter, denn in der Antike gab es nur Tageslöhne, da Stunden nur schwierig zu berechnen waren. Bis zum Ende bleibt also unklar, ob der Arbeitgeber die „Letzten“ eingestellt hat, weil sie ihm Leid taten, oder ob er einfach die Tagesplanung schlichtweg nicht beherrschte. Damit aber ist das Gleichnis prinzipiell für unterschiedliche Interpretationen offen und sollte deshalb nicht auf eine bestimmte festgelegt werden.

¹¹ Diese große Geschichte relativiert damit die Bedeutung der Erkenntnisse der Einleitungswissenschaft. So sind Gen 1f. sicher nicht die ältesten Texte des Alten Testaments, geschweige denn der Bibel. Das bedeutet jedoch nicht, dass ältere Texte die Welt nicht auf Gott zurückgeführt hätten. Der Glaube an Gott als Weltschöpfer ist also nicht erst mit der Schöpfungsgeschichte in Israel eingeführt worden, er ist sehr viel älter. Die Schöpfungsgeschichte mag daher spät entstanden sein, sie liefert trotzdem den Anfang der großen Geschichte, aber eben einen Anfang, der bis dahin im Verborgenen lag.

die Bühne für die kleinen verändert. Das herausragendste Beispiel dafür ist vermutlich das Gottesvolk selbst, das sich von den Erzvätern über Israel bis hin zur Heidenchristenheit immer wieder verändert hat. Diese Veränderung wird jedoch so sehr als Kontinuität verstanden, dass ihr Verständnis als Bruch lange Ausführungen des Apostels Paulus zur Folge hat, in denen gerade die Kontinuität betont wird (vgl. Röm 9–11).

Auch wenn die einzelnen Geschichten als Teil einer durchgehenden Erzählung verstanden werden, bedeutet das nicht, dass auf jeder Seite der Bibel dieselbe Botschaft erklingt. Allein zwischen den Evangelien gibt es bedeutende Unterschiede: Matthäus stellt Jesus vor allem als Lehrer dar, Markus dagegen in erster Linie als Heiler und Wundertäter, bei Johannes wiederum ist er der göttliche Offenbarer. Das Lukasevangelium enthält die rigorosesten ethischen Forderungen; in dem nach Markus werden sie an vielen Stellen durch das Versagen der Jünger relativiert; Matthäus wiederum vermittelt den Eindruck, dass Jesus eine Gemeinde gründen wollte, in der bestimmte Maßstäbe gelten. Johannes schließlich verweist eher allgemein auf das Liebesgebot.

Die Liste ließe sich mit anderen biblischen Texten beliebig verlängern. Soviel dürfte allerdings auch jetzt schon klar geworden sein: Wenn wir an die vier Evangelien mit der Frage herangehen, wie es denn „wirklich“ war, kommen wir nicht auf die gemeinsame Botschaft, sondern destillieren bestenfalls einen gemeinsamen Kern heraus, der als „fünftes Evangelium“ neben die anderen tritt. Hierin besteht die Problematik jeglicher Evangelienharmonie, die schlichtweg durch das Sammeln die jeweiligen Textabschnitte in einen neuen Kontext stellt und damit den Aufbau der kanonischen Evangelien zerstört. Wir haben die Jesusüberlieferung aber nicht in einzelnen Perikopen vorliegen, sondern in vier sorgfältig komponierten Evangelien.

Doch kommen wir zurück zur durchgehenden Linie: Schon im Alten Testament steht die Diskrepanz zwischen dem, wie es sein sollte, und dem, wie es tatsächlich ist, im Mittelpunkt,

zwischen der von Gott geschaffenen Ordnung und der erfahrenen Wirklichkeit. Das Gottesvolk ist deshalb dazu aufgerufen, sich an der von Gott geoffenbarten Ordnung zu orientieren, nicht an der bei den Nachbarvölkern erlebten Realität. Gegen Ende des Alten Testaments spitzt sich dieser Konflikt in der Apokalyptik weiter zu. Die Erfahrung des eigenen Scheiterns, für die das Exil steht, lässt das Gottesvolk erkennen, dass der eben geschilderte Kampf verloren werden wird, wenn nicht Gott auf wunderbare Weise das Blatt wendet. Gleichzeitig ist die Apokalyptik Ausdruck der Hoffnung, dass genau das geschehen wird: Gott wird sich der Welt in ungeahnter Weise zuwenden und die als „Tiere“ bezeichneten widergöttlichen Mächte vernichten, die die „Heiligen“ bedrängen.

Das Neue Testament nimmt den Erzählfaden an dieser Stelle auf. Kreuz und Auferstehung Jesu werden als grundlegendes Paradigma geschildert: Der Christus „muss“ leiden und sterben, trägt die Last der gottfeindlichen Wirklichkeit und bezwingt gerade dadurch die Mächte des Bösen. In seiner Auferstehung bildet er gleichzeitig die neue Welt ab, die Gott schaffen wird und die durch diese Erstlingstat gewiss geworden ist. Das Paradigma von Kreuz und Auferstehung durchzieht deshalb das ganze Neue Testament. So wie Christus gelitten hat, müssen auch die leiden, die zu ihm gehören, ihm „nachfolgen“, „in ihm“ sind. Gerade dadurch überwinden sie die Welt und gehen auf die Auferstehung zu.

Diese Darstellung ist zugegebenermaßen verkürzt und erwähnt viele Aspekte nicht, die ebenfalls bedeutsam sind. Für einen kurzen Überblick reicht sie jedoch aus, denn sie liefert uns drei zentrale Motive, die uns helfen, eine Synthese zu erstellen: Gemeinschaft, Kreuz und Auferstehung. Die Bibel erzählt von einer Gemeinschaft, die im Kreuztragen die gottfeindliche Wirklichkeit überwindet und auf die Auferstehung zugeht, die genau dadurch schon jetzt in ihrer Mitte abgebildet wird.¹² Diese Deutung gilt sicher zunächst nur für das

¹² Die drei „focal images“ Kreuz, Auferstehung und Gemeinschaft sind Hays 2006:193ff entlehnt.

Neue Testament, als Christen lesen wir das Alte Testament jedoch mit den Autoren des Neuen auf diesem Hintergrund, nämlich „dass Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift; und dass er begraben worden ist; und dass er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift“ (1 Kor 15,3f). Oder um es mit den Worten des Lukasevangeliums zu sagen: „O ihr Toren, zu trägen Herzens, all dem zu glauben, was die Propheten geredet haben! Musste nicht Christus dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war“ (Lk 24,25–27).

Doch auch wenn es Gründe geben mag, statt Gemeinschaft, Kreuz und Auferstehung andere paradigmatische Bilder auszuwählen, zentral bleibt der Gedanke, dass man Geschichten nur auf dieser Ebene sachgemäß auslegen kann. Wenn wir statt dessen von abstrakten Konzepten wie „Befreiung“, „Rechtfertigung“, „Liebe“ oder „Frömmigkeit“ reden, dann verlassen wir die Ebene der Geschichte und beschäftigen uns mit den hinter ihr vermuteten Prinzipien (vgl. Hays 2006:200ff). Die sind jedoch zum einen bereits das Ergebnis eines Interpretationsprozesses, zum anderen oft von Faktoren bestimmt, die der Bibel fremd sind. Mit anderen Worten: Es ist einfacher und sachgemäßer herauszuarbeiten, was die Bibel zum Beispiel mit dem Bild des Kreuzes verbindet, als die moderne (oder postmoderne) Vorstellung von Liebe in Richtung der biblischen zu modifizieren.

Die Übertragung: Wie können wir die Texte heute verstehen?

Mit der Synthese der biblischen Botschaft und der Interpretation der einzelnen Texte im Hinblick auf die grundlegenden Motive von Gemeinschaft, Kreuz und Auferstehung steigen wir ein in einen hermeneutischen Prozess, an dessen Ende die konkrete Anwendung in einer heutigen Situation steht. Da es sich bei der Bibel um eine Erzählung und damit

um eine paradigmatische Geschichte handelt, kann die Anwendung nur in Form der Analogie geschehen. Wir können die biblischen Geschichten nicht nacherleben, sondern nur nacherzählen und uns durch sie zu einem Handeln inspirieren lassen, das von den handelnden Personen der biblischen Erzählungen als ebenbürtig anerkannt worden wäre.¹³

Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, dass wir es nur bedingt mit vergleichbaren Situationen zu tun haben. Das antike „Haus“ umschließt zum Beispiel weit mehr als der heutige „Haushalt“, wir leben nicht mehr in einer kollektiv denkenden Ständegesellschaft, sondern in einem System der rechtlichen Gleichheit. Eine wortwörtliche Übertragung biblischer Aussagen ist daher nur bedingt möglich, und wo sie dennoch geschieht, erscheint sie oft als wenig sachgemäß.

Ein Paradebeispiel hierfür ist vermutlich die Frage nach der Stellung der Frau in der Gemeinde. Die entsprechenden neutestamentlichen Aussagen (z.B. Eph 5,22) legen die in der Antike selbstverständliche Ordnung des Hauses zugrunde. Weder der Hellenismus noch das Judentum gingen von einer Gleichberechtigung der Frau aus, die Frage war also nur, ob sich das Christentum in diesen allgemeinen Konsens einfügt oder eine Sonderrolle einnimmt. Das Neue Testament macht nun an verschiedenen Stellen deutlich, dass es nicht zum offenen Umsturz der bestehenden Verhältnisse aufruft, sondern vielmehr „alles Denken in den Gehorsam gegen Christus“ gefangen nimmt (2 Kor 10,5), also die bestehenden Verhältnisse von Kreuz und Auferstehung her interpretiert. Analog zur Sklavenfrage (6,5) lässt daher der Epheserbrief auch in Bezug auf die Frauen scheinbar alles beim Alten und befiehlt die Unterordnung.

¹³ Ähnliches geschieht auch in der Bibel selbst, etwa wenn Paulus die Abrahams-geschichte als Paradigma für den Glauben eines Christen nimmt (vgl. Röm 4). Im Hintergrund steht auch hier die Frage, ob Abraham und Paulus in ihrem jeweiligen Gegenüber den eigenen Glauben erkennen können, auch wenn die Situation (hier die Rechtfertigung, dort die Frage der Nachkommenschaft) ganz unterschiedlich ist.

Allerdings tut er dies, indem er Herrschaft von Christus her definiert und gerade nicht von den allgemein üblichen Herrschaftsvorstellungen. Als Kern der Herrschaft des Hausvaters taucht daher der Gedanke der Selbsthingabe auf (5,25), der noch dadurch verstärkt wird, dass die Liebe zum „eigenen Leib“ als Vorbild der Liebe gegenüber der Frau genannt wird (5,28f). Abgerundet wird das Bild durch den Hinweis darauf, dass Frauen und Männer gleichermaßen zum Leib Christi gehören (5,30), womit das Verhalten der Eheleute zueinander ein Verhalten gegenüber Christus ist (vgl. 1 Kor 6,15). Zentral ist deshalb die gegenseitige Unterordnung, die über allem steht (Eph 5,21).

Eine wortwörtliche Übertragung des Unterordnungsgedankens ist daher aus verschiedenen Gründen nicht sachgemäß. Zum einen läge ihr vermutlich ein säkulares, eben nicht von Christus her gedachtes Verständnis von Unterordnung zugrunde, in dem die diffizilen Anordnungen des Epheserbriefes in Richtung einer einfachen Hierarchie aufgelöst würden. Zum anderen muss man grundsätzlich fragen, was die eigentliche Stoßrichtung der Haustafel ist: Will sie die bestehenden Verhältnisse mit Hinweis auf Christus und sein Kreuz religiös legitimieren oder gerade in Frage stellen? Wäre der Brief demnach ganz anders ausgefallen, wenn er an eine Gemeinde gerichtet gewesen wäre, in der eine selbstverständliche Gleichberechtigung geherrscht hätte, wie es in heutigen westlichen Gesellschaften der Fall ist? Besteht also das zentrale Anliegen der Haustafel vielleicht gerade in der innerhalb des Kontextes größtmöglichen Aufwertung und Gleichberechtigung der Frau?

Ein dritter Gedanke sollte nicht übersehen werden. Wenn heute eine Frau versucht, wortwörtlich die „biblische Unterordnung“ zu leben, gleicht sie dennoch nicht einer Frau im Ephesus des ersten Jahrhunderts. Damals war Unterordnung eine selbstverständliche Pflicht, die auch rechtlich verankert war. Eine Emanzipation der Frau hätte damit nicht nur bei den Zeitgenossen (und -genossinnen!) Kopfschütteln ausgelöst,

sondern wäre auch schnell an rechtliche und praktische Grenzen gestoßen. Heute sieht es dagegen genau umgekehrt aus: Unterordnung ist keine Pflicht, sondern paradoxerweise eine freie Entscheidung, die deshalb nicht nur jederzeit korrigiert werden kann, sondern in vielen Bereichen auch an ihre Grenzen stößt, eben weil die Gleichberechtigung von Mann und Frau gesellschaftlich und gesetzlich verankert ist. Wie das Beispiel von Migrantenfamilien zeigt, kann daher die patriarchale Ordnung nur durch den kompletten Rückzug der Frau aus dem gesellschaftlichen Leben aufrechterhalten werden, was jedoch weder den antiken Vorstellungen noch den Umständen im jeweiligen Herkunftsland entspricht.

Eine Übertragung der biblischen Gedankenwelt ist daher nicht „direkt“, sondern nur in Form der Analogie möglich. Der Epheserbrief formuliert, wie das antike Haus aus dem Blickwinkel von Gemeinschaft, Kreuz und Auferstehung betrachtet werden kann und sollte – und wir müssen ähnliches für unsere Häuser und Familien heute tun. Zentral ist beide Male die Frage, wie eine Gemeinschaft in ihrer jeweiligen Situation das Kreuz tragen und dabei auf die Auferstehung hinweisen sollte. Das Ziel ist eine Umsetzung, in der das jeweilige Gegenüber den anderen Ansatz als auf gleicher Grundlage stehend anerkennen könnte – auch wenn das für die Autoren der Bibel natürlich hypothetisch ist.

Damit wird deutlich, dass die Auslegung der Bibel keine Privatsache ist und auch nicht sein kann. Das Alte wie das Neue Testament erzählen eine Geschichte, die nicht einfach im ersten Jahrhundert endet, sondern ein Muster vorgibt, nach dem sie bis zur Wiederkunft Christi weitererzählt und -gelebt werden soll: die Geschichte des Gottesvolkes, womit zuallererst Israel bzw. die Kirche als Gemeinschaft und nicht die einzelnen Gläubigen angesprochen sind.

Mit der Gemeinschaft rückt auch die Tradition ins Blickfeld, denn die Gemeinschaft ist größer als uns oft bewusst ist. Katholisch ist, was immer, was überall, was von allen geglaubt wird, formulierte einst Vinzenz von Lerins. Evangelischen

Christen mag der Verweis auf das Traditionsprinzip suspekt erscheinen, allerdings ist die fehlende Katholizität eine der Hauptursachen für die Probleme der gegenwärtigen evangelischen Schriftauslegung. Allzu oft tun wir so, als begönne und endete die Bibelauslegung in unseren Kreisen, und vernachlässigen nicht nur die bisherige Auslegungstradition, sondern auch das Verständnis der entsprechenden Texte bei unseren Brüdern und Schwestern in anderen Konfessionen.

Als evangelische Christen wissen wir jedoch auch, dass Tradition wie Ökumene nicht sakrosankt sind. Päpste und Konzilien können irren und haben oft geirrt, wie Luther feststellte. Im Gegensatz zur biblischen Botschaft müssen wir also die Tradition kritisch betrachten und zwar immer unter dem Gesichtspunkt, ob sie die in der Bibel begonnene Erzählung weitererzählt und -lebt oder sich auf Abwege begibt. Eine kritische Prüfung ist jedoch etwas anderes als das tiefgreifende Desinteresse an der Tradition, das weite Kreise im evangelischen Raum kennzeichnet und das bis zur Verachtung gehen kann.¹⁴ Wenn wir den Gedanken der Gemeinschaft ernst nehmen wollen, dann müssen wir sie zuallererst in unserer Bibelauslegung leben.

Neben der Tradition spielen in der Frage der Übertragung der biblischen Botschaft auch Vernunft und Erfahrung eine Rolle, wobei letztere in der Postmoderne eine solche Aufwertung erfahren hat, das man selbst in evangelikalen Kreisen kaum noch von einer an einheitlichen Kriterien orientierten Bibelauslegung reden kann. Wie jedoch nicht zuletzt die Erlebnispädagogik zeigt, ist die Erfahrung zwar das

¹⁴ Diese Problematik beschränkt sich keinesfalls nur auf „Gemeindechristen“, sondern findet sich auch unter Theologen. Während Luther in der Regel ausführlich gewürdigt wird, sieht es mit den Theologen davor und danach in den Dogmatiken eher dünn aus – Interesse besteht oft erst wieder ab dem „Kirchenvater der modernen Theologie“, Friedrich Schleiermacher. Wie ein grundlegend anderer Umgang mit der Tradition aussehen kann, der dennoch nicht einfach eine Rezeption des römisch-katholischen Ansatzes ist, macht nicht nur Berger (2004) deutlich, sondern auch ein anglikanischer Autor wie N. T. Wright.

Feld der nachhaltigsten Erkenntnisgewinne, die Biographie eines Einzelnen bildet aber nur einen so kleinen und zufälligen Ausschnitt der Menschheitsgeschichte ab, dass jede Form der Verallgemeinerung schnell an ihre Grenzen stößt. Der Schriftauslegung würde es daher gut tun, wenn wir den Anteil der persönlichen Erfahrung möglichst gering halten und uns auf die gemeinschaftliche Erfahrung beschränken würden – womit wir allerdings wieder bei der Tradition sind.

Etwas anders verhält es sich mit der Vernunft, denn im Gegensatz zur persönlichen Erfahrung beruht sie in der Regel auf gemeinschaftlichen Konventionen. Das Weltbild der Aufklärung etwa prägt weite Kreise der westlichen Gesellschaften, das damit verbundene Wissenschaftsverständnis ist so grundlegend, dass es kaum noch in Frage gestellt wird. Mit der Vernunft, wie sie sich in den verschiedenen Wissenschaftsbereichen zeigt, haben wir es also mit einer tiefgreifenden Veränderung des Bühnenhintergrundes zu tun, vor dem unsere Schriftauslegung stattfindet. Die Welt ist nicht mehr dieselbe wie in der Antike, und wir können die Vernunft nicht ausschließen, wenn wir die biblische Botschaft unter den veränderten Bedingungen der Moderne und Postmoderne sachgemäß beschreiben möchten.

Wie die Tradition muss sich allerdings auch die Vernunft immer einer kritischen Prüfung unterwerfen. Die biblischen Autoren standen den Erkenntnissen ihrer Zeit schließlich auch nicht unkritisch gegenüber. Paulus forderte zu einer „Erneuerung [des] Sinnes“ auf (Röm 12,2) und – wie bereits erwähnt – dazu, „alles Denken in den Gehorsam gegen Christus“ gefangen zu nehmen (2 Kor 10,5). Wenn wir also nicht davon überzeugt sind, dass die gegenwärtigen Zustände dem Reich Gottes entsprechen (wozu wir keinen Anlass haben), dann muss sich auch unsere Vernunft an der Schrift prüfen lassen. Hierbei geht es jedoch nicht in erster Linie um einzelne Tatsachenbehauptungen in der Bibel, sondern um die Frage nach Gemeinschaft, Kreuz und Auferstehung. Unsere Vernunft sollte uns helfen, die Bibel so auszulegen, dass sie

die Gemeinschaft dazu anleitet, das Kreuz zu tragen und dabei auf die Auferstehung zuzugehen. Wo sie von diesem Ziel ablenkt, ist sie kritisch zu betrachten.

Die Anwendung: Wie kann eine Gemeinschaft heute die Botschaft leben?

Von dem mittelalterlichen Mönchstheologen Thomas von Kempen stammt das Wort: „Strebe nicht nach zuviel Wissen. Denn bedenke, je mehr du weißt, desto härter wirst du gerichtet werden, wenn du nicht entsprechend gelebt hast.“ Auch wenn die Sprache des Autors der *Imitatio Christi* heutigen evangelischen Christen fremd sein mag, beschreibt sie doch einen Sachverhalt, der in der gegenwärtigen theologischen Diskussion zu wenig berücksichtigt wird: Theologie ist kein Selbstzweck, sondern eine Hilfswissenschaft. In ihr geht es nicht in erster Linie um die Beschreibung der Inhalte des Glaubens oder der historischen Begebenheiten, unter denen die Bibel entstanden ist, sondern um eine Anleitung zu einem gelingenden, zielführenden, „rechten“ Leben.

Theologie muss daher immer vom Gericht her gedacht werden. Ihr Wert steht und fällt mit der Antwort auf die Frage, inwieweit sie eine Gemeinschaft dazu anleitet, ihr Leben zu richten, aus den krummen Wegen gerade zu machen, eben sich „nicht dieser Welt gleich“ zu stellen, sondern sich „durch Erneuerung eures Sinnes“ zu ändern, damit die Gemeinschaft ein „Opfer“ wird, „das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist“ (Röm 12,1f). Es geht also um eine Anleitung zur Nachfolge Jesu, zum Kreuztragen und dazu, der Auferstehung entgegenzugehen, deren Glanz in der Gemeinschaft reflektiert werden soll. Alles andere ist Nebensache.

Wer die Bibel daher auslegt, um sein bisheriges Handeln zu legitimieren oder den bestehenden Verhältnissen einen religiösen Nimbus zu verleihen, interpretiert sie falsch, selbst wenn er in Bezug auf eine einzelne Stelle recht haben mag. Deutlich wird das etwa an der Geschichte vom reichen

Jüngling, der in seinen eigenen Augen „alles gehalten“ hatte, was Gott an Geboten gegeben hatte (Mt 19,20). Das war nur möglich, weil er in den Geboten eine Reihe von Einzelbestimmungen sah, die nur lose um den gemeinsamen Kern der Frömmigkeit und Gottesfurcht gruppiert waren. Hinzu kam vermutlich die Vorstellung, dass Gott schon nichts Unmögliches verlangen würde.

Die Antwort Jesu nimmt ihm freilich jede Illusion. In Bezug auf das von ihm zuletzt zitierte Gebot der Nächstenliebe wird er nämlich konkret: „Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach!“ (19,21) Um der Gemeinschaft mit den Armen willen, die er bisher nicht im Blick hatte, soll der Reiche das Kreuz des Teilens tragen und genau darin das kommende Reich nicht nur im Blick haben („Schatz im Himmel“), sondern auch jetzt schon widerspiegeln. Wenn die Auslegung der Gebote nicht diesem Ziel dient, führt sie in den Augen Jesu nicht zur „Vollkommenheit“ – wobei man sich hüten sollte, sich an dieser Stelle mit weniger zufrieden zu geben. Vollkommenheit ist nach dem Matthäusevangelium nicht nur der Auftrag Jesu an seine Jünger (vgl. Mt 5,48), sondern lässt auch eine Erinnerung an die Anweisung des Gesetzes anklängen, dass Israel „heilig“ zu sein habe (vgl. z.B. Lev 11,45 u.ö.).

An dieser Stelle muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass auch unsere Theologie stets in der Gefahr steht, es den Pharisäern und Schriftgelehrten gleichzutun, von denen Jesus gesagt hat: „Sie binden schwere und unerträgliche Bürden und legen sie den Menschen auf die Schultern; aber sie selbst wollen keinen Finger dafür krümmen“ (Mt 23,4). Es fällt uns relativ leicht zu sehen, wo andere das Kreuz tragen müssten. Aber hier geht es in erster Linie um uns selbst. Das Evangelium lässt es daher nicht bei dem reichen Jüngling bewenden, sondern widmet sich ausführlich dem Entsetzen der Jünger über die Antwort Jesu. Sie haben erkannt, dass es nicht nur darum geht, dass „die Reichen“ teilen sollen, sondern

dass dieses Thema sie alle betrifft. Ihre Frage (Mt 19,25) ist also: „Ja, wer kann dann selig werden?“ Es folgt ein Dialog, in dem die Jünger ihre „Verdienste“ in Bezug auf das Verlassen und Abgeben aufzählen. Doch auch hier lesen wir von Jesus nicht einfach nur eine Bestätigung, dass sie damit auf dem richtigen Weg sind, sondern zugleich eine Warnung: „Viele, die die Ersten sind, werden die Letzten und die Letzten werden die Ersten sein“ (19,30). Das endgültige Gericht steht also noch aus, wir können es mit unserem Handeln hier nur antizipieren, indem wir entsprechend leben.

Das Kreuz, das uns auferlegt ist, bleibt ein gemeinschaftliches Kreuz. Für unsere Theologie bedeutet dies, dass wir zu fragen haben, wie wir als Gemeinschaft das Kreuz tragen können, wie wir also die „schweren und unerträglichen Bürden“ – die ja notwendig sind, denn Jesus sagt: „Alles nun, was sie euch sagen, das tut und haltet“ (Mt 23,2)! – auf alle Schultern verteilen können. Als Nachfolger Christi gehen wir dabei voran und folgen auch damit dem Vorbild Christi, der den reichen Jüngling nicht nur zum Teilen seines Besitzes aufforderte, sondern mit den Worten schloss: „Komm und folge mir nach!“ Hierbei geht es nicht um den Verweis auf ein dogmatisches Konzept, sondern um ein gelebtes Vorbild. An Christus kann der reiche Jüngling erkennen, wie ein „vollkommenes“ Leben aussieht, ihm soll er es nachtun. Wie bedeutsam unsere Theologie ist, hängt also in entscheidendem Maße davon ab, wie sehr sie uns dabei hilft, ins Ebenbild Christi verwandelt zu werden.

Ich möchte dies zum Abschluss an einem Beispiel aus der gegenwärtigen Diskussion verdeutlichen: Über die Frage der Homosexualität wird in Gemeinden viel diskutiert, wobei oft „eindeutige“ Bibelstellen zitiert werden. Doch selbst wenn wir uns in der Exegese einig sind – dass die Bibel homosexuelles Verhalten generell nicht gutheißt –, kann eine sachgemäße Auslegung nicht darin bestehen, das entsprechende Verhalten in der Gemeinde schlichtweg zu unterbinden (und erst recht nicht darin, aus ihm eine so große Besonderheit zu

machen, dass es im Dienstrecht Hauptamtlicher angesprochen werden müsste). Damit würden wir das Kreuz allein den homosexuell Empfindenden aufbürden, selbst aber keinen Finger dafür krümmen. Vielmehr müssten wir uns fragen, inwieweit wir uns als Gemeinde in der Gesamtheit von den biblischen Vorstellungen entfernt haben (wofür homosexuelles Verhalten ein Symptom sein könnte). Oder um es pointiert zu sagen: Landauf, landab wird in Lobpreisliedern, Predigten und anderem die geschlechtliche Liebe als zentraler Vergleichspunkt für die Gottesbeziehung gepriesen und verkündet. Wir erwarten von der zwischenmenschlichen Liebe in fast schon religiöser Weise „Heil“ und „Erfüllung“. Entsprechend nachsichtig sind wir, wenn zwischen Ehepartner die „Chemie“ nicht mehr stimmt und sie sich trennen, weil sie sich „nicht mehr lieben“. Menschen, die „noch“ keinen Partner gefunden haben, betrachten wir mit einem gewissen Bedauern, wobei gerade die christliche Singleliteratur von dem Vorverständnis ausgeht, dass das Singledasein in irgendeiner Weise „defizitär“ ist, man aber etwas daraus machen kann.

Wundert es uns auf diesem Hintergrund, dass homosexuell empfindende Menschen gleiches Recht für alle fordern? Wenn wir mit dieser Forderung angemessen umgehen wollen, müssen wir also zuerst unsere allgemeinen Vorstellungen von Sexualität im Licht der biblischen Aussagen relativieren. Die Bibel definiert Liebe im Doppelgebot der Liebe nicht von der zwischenmenschlichen, sondern von der Selbstliebe her. Die Gottesliebe wiederum ist das Paradigma der Vaterliebe. Beide Male geht es um Verbindlichkeit, Versorgung und ähnliches, jedoch nicht um die heute mit Erotik verbundenen Heilsvorstellungen. Aus diesem Grund wird im Alten Testament die Sexualität vor allem im Rahmen der Nachkommenschaft angeschaut, im Neuen Testament sehen wir darüber hinaus eine enorme Wertschätzung des zölibatären Lebensstils.

Betrachtet man Sexualität in diesem Zusammenhang, ergibt sich in vielen Bereichen ein „Kreuz“ für Singles, Eheleute und bewusst ehelos Bleibende, wenn sie ihre Sexualität

evangeliumsgemäß leben wollen. Erst in diesem Zusammenhang kann schließlich darüber nachgedacht werden, was das für homosexuell empfindende Menschen bedeutet. Ansonsten fühlen sich die Betroffenen zu Recht diskriminiert, weil sie durchschauen, dass sie die einzigen sind, denen ein „Kreuz“ abverlangt wird, während sich der Rest der Gemeinschaft „der Welt gleichstellen“ darf.

Fassen wir also zusammen: Es gibt einen Weg aus unserem hermeneutischen Schlamassel. Er besteht in der Kreuzesnachfolge. Neben ihr werden die Einflüsse von Theologie, Biographie und Kontext nebensächlich. Trotz aller Unterschiede arbeiten wir dann schließlich alle für eine bessere Welt, indem wir als Gemeinschaft das Kreuz auf uns nehmen und dabei die Hoffnung auf die Auferstehung widerspiegeln.

Literatur

- Bauckham, Richard 2006. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids (USA): Eerdmans.
- Berger, Klaus 2004. *Jesus*. München: Pattloch.
- Borg, Marcus 1994. *Jesus in Contemporary Scholarship*. Valley Forge (USA): TPI.
- Bultmann, Rudolf 1968. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr (6. Aufl.).
- Hauerwas, Stanley 1993. *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville (USA): Abingdon.
- Hays, Richard B. 1996. *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. New York (USA): HarperCollins.
- Kähler, Martin [1892] 1961. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Neu hg. v. E. Wolf, München: Kaiser (3. Aufl.).
- Käsemann, Ernst 1971. *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*. Tübingen: Mohr (3. Aufl.).
- Piper, John 2007. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. Wheaton (USA): Crossway.

- Riesner, Rainer 2007. Die Rückkehr der Augenzeugen: Eine neue Entwicklung in der Evangelienforschung. *Theologische Beiträge* 38/2007, 337–352.
- Sanders, Ed P. 1985. *Jesus and Judaism*. London (UK): SCM.
- Schwarz, Hans 2006. *Theologie im globalen Kontext: Die letzten zweihundert Jahre*. Bad Liebenzell: VLM.
- Wright, Nicholas Thomas 1996. *Jesus and the Victory of God (Christian Origins and the Question of God, Vol. 2)*. Minneapolis (USA): Fortress.
- Wright, Nicholas Thomas 2009. *Justification: God's Plan and Paul's Vision*. London (UK): SPCK.

