

Grenzen und Problematik der neueren Hermeneutik

Autor(en): **Kohls, Ernst-Wilhelm**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **29 (1973)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878769>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Grenzen und Problematik der neueren Hermeneutik

Nach den Philosophen haben sich in Deutschland die Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts zunehmend dem Prinzip zugewandt, «einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat».¹ Im folgenden soll zunächst die Problematik dieser Idee durch Beobachtungen über den heute wieder sehr aktuellen August F. Chr. Vilmar beleuchtet und sodann eine kritische Analyse einiger älterer und neuerer Vertreter dieses Prinzips vorgenommen werden.

1.

In eindeutiger Weise hat sich mit dem angeführten, in Philosophie und Theologie vorherrschenden Prinzip der Hermeneutik im 19. Jahrhundert auseinandergesetzt August F. Chr. Vilmar (1800–68) in seinem fraglos leidenschaftlichsten Werk: «Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik», das in erster Auflage zu Beginn des Jahres 1856 erschienen ist und zum Ende des Jahres 1856 bereits eine 3. Auflage erlebt hat².

1. Vilmar hat in dieser Darstellung die seit Schleiermacher vorherrschende Theologie unter dem Stichwort zusammengefaßt, das am angemessensten deren Wesen umschreibt: *Theologie der Rhetorik*. Denn in der Tat sind in der neueren Theologie und auch Philosophie sowohl der eigentliche Bereich theologischer Grundaussagen als auch der strenge Rahmen philosophischer Wahrheitsfindung verlassen worden. Es geht nicht mehr um die Aussage und Auffindung der Wahrheit, sondern lediglich um die Erörterung erkenntnistheoretischer Fragen. Deren Erörterung aber ist das Anliegen der Rhetorik. Die neuere Theologie- und Philosophiegeschichte hat in ihrer Wandlung zur Hermeneutik lediglich einen Weg nachvoll-

¹ E. W. Kohls, Einen Autor besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat. Zur Problematik der neueren Hermeneutik und Methodik am Beispiel von Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch: *Theol. Zeits.* 26 (1970), S. 321–337; ders., Kann ein Autor besser verstanden werden, als er sich selbst verstand? L. von Ranke, M. Claudius und J. von Eichendorff zur hermeneutischen Frage: ebd. 28 (1972), S. 125–143.

² Einen Neudruck der 4. Aufl. (1876) hat im Jahre 1968 die Wissensch. Buchgesellschaft in der Reihe der «Libelli» (Bd. 231) veranstaltet.

zogen, den bereits die antike Philosophengeschichte in dem Weg der eigentlichen Philosophie zur Sophistik und Rhetorik kennt. In der neueren Geistesgeschichte stellt insbesondere René Descartes diesen Wendepunkt dar³. Die Theorien des Aristoteles sind sowohl in der Spätantike als auch in der Neuzeit wesentlich an der *Abwendung von der Philosophie* und an der *Hinwendung zur Rhetorik* beteiligt.

Im tiefsten hat Vilmar mit dem Begriff «Theologie der Rhetorik» gemeint, daß jedenfalls die neuere Theologie im strengen Sinne weder eine Theologie speziell noch eine Wissenschaft allgemein darstellt. Vilmar hat dabei seine ursprünglichen gezielten Polemiken gegen den Berliner Theologen Ludwig Emil Richter⁴ – der heute noch durch seine (miserable) Edition der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts in der Kirchengeschichte eine Rolle spielt⁵ – ausgedehnt auf die Entwicklung der neueren Theologie zur «Wissenschaft» generell, womit – gleichsam 70 oder 100 Jahre im voraus – sowohl eine Korrektur der dialektischen Theologie als auch der neueren Hermeneutik vorgenommen worden ist⁶. Von der in der Gottes-

³ Eindrucksvoll orientiert darüber immer noch: A. Schlatter, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag* (1906). Schlatter hat freilich in seiner Untersuchung zu wenig die methodischen Grundlagen René Descartes' und deren Fortwirkung beachtet; gerade die methodischen Einseitigkeiten des cartesianischen Denkens haben die neuere Philosophiegeschichte zunehmend in die Sackgasse und Utopie einer absoluten Immanenz geführt, haben die leeren Erörterungen von Methodenfragen nach sich gezogen und das Aufblähen einer sach- und wirklichkeitsfremden «Hermeneutik» und «Rhetorik» gefördert.

⁴ Von der 3. Aufl. an hat Vilmar diese «Abwehr» weggelassen, weil deren Zweck, «da das Büchlein hinreichende Verbreitung gefunden hat, auf das Vollständigste erreicht» worden war, vgl. in der Neuausgabe (A. 2), S. VII.

⁵ E. L. Richter, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, 1–2 (1846). Durch die von E. Sehling 1902ff. begonnene und nach seinem Tode von verschiedenen fortgeführte Ausgabe der «evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts» ist E. L. Richter ganz überholt worden. Zu den Angriffen Richters auf Vilmar vgl. G. Müller, *Zur Entstehung von Vilmars «Theologie der Tatsachen»*: Pastoralblatt des Ev. Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck, 72 (1970), S. 21–26. Siehe auch ders., *Die Bedeutung A. Vilmars für Theologie und Kirche* (1969) und W. Hopf, *August Vilmar*, 1–2 (1913), bes. 2, S. 256ff.

⁶ Vgl. «Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik» (A. 2), bes. S. 3f.

erfahrung und in der hl. Schrift angelegten ganzheitlichen Aufgabe⁷ der Theologie her sieht Vilmar, daß in der neueren Theologie eine Abkehr von der eigentlichen kirchlichen und theologischen Praxis⁸ und von der besonderen wissenschaftlichen Eigenart einer eigentlichen christlichen Theologie erfolgt ist.

Ein Theologe, der seine Theologie für sich behält, ist, wie Vilmar erstens feststellt,

«kein Theolog, er hat keine Theologie; denn die Theologie, und wäre sie nur ein *Wissen* von Gott, ist der unbedingteste Gegensatz des Egoismus, des abgeschlossenen Fürsichseins, der Esoterik. Das Wissen von Gott, welches sich *Theologie* nennt, ist zugleich ein *Reden* von Gott. Und das Reden von Gott geht hinaus in die Welt, in das Leben der Menschen.»⁹

Damit hat Vilmar sowohl die *Geheimsprache* der neueren Theologie als auch ihre Zurückhaltung, wenn es darum geht, *von Gott selbst zu reden* (was ja das eigentliche Anliegen der hl. Schrift ist und konsequent auch die Aufgabe des Theologen sein muß), gebrandmarkt.

Zweitens hat Vilmar das ständige Theoretisieren der neueren Theologie kritisiert, die wohl von «Theorie und Praxis» rhetorisch redet, aber vor lauter Theorie und «Entwicklungsgeschichte» die eigentliche Wirklichkeit gänzlich verfehlt. Eine sachbezogene Theologie, sagt Vilmar dagegen,

«dient dem wirklichen Leben, dem wirklichen Leben in dieser Welt und in der Ewigkeit, und jeder Blick, welchen der Theolog neben dem wirklichen Leben vorbeitut, ist ein falscher Blick, ein Augenverdrehen, ein Schielen; jeder Tritt, welcher die Theologie neben das wirkliche Leben tut, ist ein Fehltritt, welcher zum Falle und endlich unfehlbar zum Zerschellen führt, falls er wiederholt wird... Wer nicht das tiefe Bedürfnis hat, zu lehren und mitzuteilen, in unbeschränkter Fülle, und nicht das sichere Wissen, daß diesem

⁷ «Die Theologie geht aus – oder soll ausgehen – von dem Ganzen, Vollen, Gewissen, von der vollen Persönlichkeit des lebendigen Gottes, und geht hin – oder soll hingehen – in das Ganze, in die volle Persönlichkeit des Menschen. Nicht von einzelnen Thaten und Offenbarungen Gottes geht sie aus, sondern von der ewigen, vollen und ganzen Persönlichkeit Gottes; nicht von Worten und Wundern und einzelnen Erweisungen des ewigen Gottessohns geht sie aus, sondern von der lebendigen Person des Gottmenschen in ihrer Ganzheit und Ungebrochenheit; und ebenso ist ihr Ziel nicht das Einzelne am Menschen... sondern der ganze Mensch in seiner lebendigen Einheit», ebd. S. 11.

⁸ Vgl. ebd., S. 6 und unten bei A. 13.

⁹ Ebd., S. 5.

seinem Bedürfnis ein eben so tiefes und ein völlig allgemeines Bedürfnis des Empfangens entspricht, schon der ist kein Theolog.»¹⁰

Der feste Grund aber, auf dem eine Theologie zu erbauen ist, und der unausschöpfliche Quell, aus dem die Theologie klare Aussagen schöpfen kann, ist die hl. Schrift, die dem Theologen sowohl feste Inhalte als auch genaue Anleitungen für die Arbeit am einzelnen Menschen und der Gemeinde liefert¹¹. So formuliert Vilmar drittens:

«Das Bedürfnis des Empfangens aber besteht in dem Hunger und Durst nach dem Worte Gottes, nach der Gewißheit des ewigen Lebens, nach der Gewißheit der Seligkeit. Gegeben und empfangen werden soll in der Theologie das Wort Gottes die *Gewißheit*, die unzweifelhafte, die unangreifbare Gewißheit des ewigen Lebens, der Seligkeit. Die Theologie hat das Hirtenamt zu üben in der Weise, daß sie das heranwachsende Geschlecht anleite, wie dasselbe zu einem Geschlecht treuer Hirten werden könne... Wer nicht ausschließlich sein Augenmerk darauf gerichtet hat, *Pastoren* zu erziehen, der ist kein Lehrer der Theologie.»¹²

2. Darin besteht für Vilmar das größte Versagen der neueren Theologie, daß sie – bei allem Gerede von «Praxis» – das eigentliche Amt der späteren Pastoren als *Amt einer Gemeinde* übergeht. Vilmar beschreibt das mit Worten seiner Zeit:

«Und noch immer gibt es viele, sehr viele unter den Jüngern der Theologie, welche nicht wissen, und in dem ganzen Verlaufe ihrer theologischen Studienzeit nicht inne werden, daß sie Hirten werden und eine Herde weiden sollen, für welche sie mit ihrem Leben einzustehen haben. Von Allem ist die Rede in den theologischen Hörsälen, und häufig und wiederholt von Allem, aber nur selten und flüchtig von dem furchtbaren Ernste, mit welchem das bevorstehende wirkliche Leben jene Jünglinge, Besucher dieser Säle, anblicken wird...»¹³

Aus der Lösung des Theologiestudiums von seinen eigentlichen Inhalten und Zielen folgt die Langeweile und das Unbefriedigtsein des Theologiestudenten. Vilmar fragt und antwortet in zeitloser Sachlichkeit:

«Hat unsere theologische Jugend im Ganzen Freude an ihrem Studium und der mit demselben verbundenen Arbeit, wie sie der Jünger der Natur-

¹⁰ Ebd., S. 5.

¹¹ «Glaube man doch ja nicht, daß dieß alles lediglich 'Pastoraltheologie' sei, und somit in dem Semester, in welchem dieselbe gehört wird, füglich abgemacht werden könne; um diese Frage nur an ihren äußersten Enden fassen zu lernen, diesen Aufgaben nur äußerlich nahe treten zu können, dazu gehört eine sehr lange und sehr eindringende Beschäftigung mit dem Worte Gottes», ebd., S. 9.

¹² Ebd., S. 5f.

¹³ Ebd., S. 6.

wissenschaften, und zum Teil in hohem Grade, wie sie der Mediziner noch jetzt größtenteils hat und der Jurist wenigstens bis vor kurzem hatte? Wer will es versuchen, diese Frage zu bejahen? Und warum, wenn dieselbe verneint werden muß, warum haben sie jene Freude nicht? Die kurze Antwort ist die: weil ihr Studium ihnen kein ernsthaftes Ziel, ja, überhaupt gar kein Ziel vor Augen hält. Aufgaben für das Leben gestellt zu bekommen, Taten zu tun, verlangt jeder Jüngling gesunden Leibes und gesunder Seele; wer stellt unsern theologischen Jünglingen Aufgaben für das Leben? Wer zeigt ihnen Taten? Wer zeigt ihnen, daß die Kirche Jesu Christi Herrscherin in der Welt des Geistes ist? Zeigt ihnen, daß diese Herrschaft von den Dienern der Kirche, und von diesen allein, und zwar ohne alle äußerliche Mittel, nur durch das demütige aber ehern unbeugsame und dadurch mächtige Wort Gottes, nur durch das unscheinbare aber weltüberwindende Sakrament ausgeübt werde?...»¹⁴

3. Die tiefste Ursache für die Menschenferne und Sachlosigkeit der neueren Theologie und für den Verfall der Zeit sieht Vilmar in der Abwendung dieser neueren Theologie von der Mitte und Selbstwirksamkeit der hl. Schrift. Vilmar stellt die bohrende Frage, wer den Theologiestudenten in dieser Zeit beibringt, «daß sie, sie allein mit dem lebendigen Worte Gottes im Herzen und im Munde diesen Verfall aufhalten können, und daß sie, wenn derselbe dennoch eintritt, unversehrt aus dem allgemeinen Ruin hervorgehen und auf den Trümmern der gegenwärtigen Ordnung der weltlichen Dinge mit unbewegtem Herzen und festem Blicke als Sammler eines neuen Volkes stehen sollen?»¹⁵

Dieser an der hl. Schrift ausgerichtete theologische Unterricht kann nicht in ein oder zwei Semestern am Ende des Studiums «abgemacht» werden, sondern verdient während des *ganzen Studiums* volle Aufmerksamkeit¹⁶. Eine besondere Verantwortung aber kommt damit den Professoren der Theologie zu, die nicht nur Theoretiker und Brotgelehrte sein dürften:

«Damit aber dieses geschehen könne, müssen die Lehrer eben nicht bloß Lehrer, die Zuhörer nicht bloß Zuhörer und Schüler, die ersteren müssen *Meister* sein, damit die andern *Jünger* sein können. Diese Meister müssen alles das, wovon soeben die Rede war, selbst erlebt und erfahren [haben], sie müssen die Kämpfe selbst bestanden, die Arbeiten selbst getan, die Aufgaben selbst gelöst haben, und in diese ihre Erlebnisse, in diese ihre Erfahrungen, und damit ich es kurz sage, in die ewige Gotteskraft des persönlich nahen und unmittelbar gegenwärtigen Herrn Jesus Christus, des Erlösers, der auferstanden ist und dem Tode die Macht genommen hat, müssen

¹⁴ Ebd., S. 7.

¹⁵ Ebd., S. 7f.

¹⁶ Ebd., S. 9; vgl. oben A. 79.

die Meister ihre Jünger einführen, einführen durch die Kraft des heiligen Geistes. Diese Meister müssen erfüllt sein von der Verantwortlichkeit, die sie für die Seelen ihrer Jünger nicht allein, sondern für die vielen Tausend, für die vielen Millionen Seelen tragen, welche diesen Jüngern werden anvertraut werden – und auch die kleinste Universität legt in dieser Weise immer viele Hunderttausende von Seelen auf die Seelen ihrer theologischen Lehrer...»¹⁷

Vilmar definiert in diesem Zusammenhang noch einmal die Theologie der Rhetorik:

«Diejenige Theologie nun, welche die Notwendigkeit dieser Meisterschaft nicht zugesteht, welche diese Verantwortlichkeit nicht, oder nur figürlich, oder nur 'mit Beschränkung' anerkennt, welche jene Aufgaben nicht für Aufgaben, sondern für willkürliche auf Ansichten ruhende Probleme hält, diejenige Theologie, welche von einem Jesus Christus weiß, welcher gewesen, aber nicht von einem Jesus Christus, welcher noch heute persönlich gegenwärtig und nahe ist, diejenige Theologie, welche die Auferstehung des Herrn Christ lehrt, ohne dabei das Fortwirken dieser Tatsache für den gegenwärtigen Augenblick zu fassen und faßbar zu machen, diejenige Theologie endlich, welche eine Lehre vom heiligen Geist, aber nicht den heiligen Geist kennt und bekennt – diese Theologie ist die *Theologie der Rhetorik*.»¹⁸

Weil die neuere Theologie als Theologie der Rhetorik die eigentlichen Sach-Aufgaben der Theologie: *die hl. Schrift, das christliche Glaubensbekenntnis und die Sakramente, vernachlässigt*, ausklammert und umgeht¹⁹, deshalb ist für Vilmar die neuere Theologie als Wissenschaft fraglich. Die neuere Methodik der deskriptiven, beschreibenden Analyse, wie sie die Naturwissenschaften anwenden²⁰, kann nach Vilmar nicht auf die Theologie angewandt werden – höchstens auf eine «Atheologie», d.h. eine «Theologie der Dialektik und der Naturkunde²¹» –, denn in der Theologie geht es um die Voraussetzung der Offenbarungen Gottes und um diesen Gesamt-

¹⁷ Ebd., S. 10.

¹⁸ Ebd., S. 10f.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 11f.

²⁰ Vgl. ebd., S. 13.

²¹ Ebd., S. 13f.: «Diesen Begriff der Wissenschaft in seiner vollen Geltung auf die Theologie anzuwenden, ist Sache der Atheologie, d. h. der Theologie der Dialektik und der Naturkunde, der Theologie des Abfalls, wie denn auch Strauß in seiner hinsichtlich der Form und Methode richtigen, hinsichtlich des Stoffes überaus albernen *Buche* (die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und *im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* dargestellt, 1840), sodann Feuerbach und nach ihnen Andere mit geringerem Talent diesen Begriff in der Theologie consequent angewendet haben...»

zusammenhang, ohne den die hl. Schrift und das christliche Glaubensbekenntnis nie begriffen werden können²².

Die Motive der neueren Theologie sind Vilmar klar. Es ist ein Hang zur Inkonsequenz²³ und der «*Kitzel des Neues-Findens*», von dem diese Theologie als Theologie der Rhetorik heimgesucht wird. Auch dieser Wesenszug der Theologie der Rhetorik stammt von den Naturwissenschaften:

«'An Hand der Wissenschaft' fände die rhetorische Theologie gar zu gern etwas Neues, machte gerne neue Entdeckungen, gewänne 'neue Einblicke' oder gelangte auf das Wenigste zu einer überschaulicheren Systematik. Der Kitzel dieses Neues-Findens, der Kitzel dieser Entdeckungen ist es, von dem die Theologie der Rhetorik unaufhörlich geplagt wird, und den sie doch nicht befriedigen kann. Sie hat in ihrem Kreise keinen Neptun herausrechnen können, wie Leverrier den seinigen herausgerechnet hat, und wird es nimmermehr können; nicht einmal einen winzigen Planetoiden hat sie gefunden, und sie wird keinen finden...»²⁴

Mit der Methodik der sog. «Redaktionsgeschichte» und «Traditionsgeschichte» sucht die Theologie der Rhetorik «Entdeckungen» zu liefern:

«Das Gebiet der biblischen Literatur hat sie sich herausgesucht, um auf demselben ihre 'Entdeckungen' zu machen; es ist aber bei Vocabulistenweisheit und Grammatistenkünsten geblieben: bei der Unterscheidung von paulinischem und petrinischem Sprachgebrauch, bei dem Widerstreit des

²² Ebd., S. 12f.: «Das 'Wissen', welches in der Theologie Statt findet, beruhet deshalb durchaus auf dem Leben in dem *Ganzen* dieser göttlichen Offenbarungen, durchaus auf dem Erleben, auf der Erfahrung dieses Ganzen: der Theil entwickelt sich als Glied aus dem Ganzen, und wird nicht erst Theil, als Glied aus der Beobachtung der übrigen Glieder erraten und erschlossen, geschweige denn, daß das Ganze erst aus den einzelnen Theilen zusammengesetzt oder auch nur, daß dessen Ganzheit lediglich aus der vollständigen Beobachtung und Kenntniss der einzelnen Theile gefolgert und erkannt würde. Dieß ist vielmehr die Operation der *Wissenschaft*, mit welcher die Theologie nichts zu thun hat, und deren Name ihr nur in sehr uneigentlichem, für die Theologie gefährlichem, ja verderblichem Sinne beigelegt wird.»

²³ Vgl. ebd., S. 14: «Das Wesen der rhetorischen Theologie und das, wodurch sie sich auf den ersten Blick von der Theologie schon der Dialektik, geschweige denn der Geometrie und Astronomie, unterscheidet, ist Inkonsequenz; sie braucht das Wort, so weit es ihr gut dünkt; sie wendet hier den Begriff an, dort, an nächster Stelle läßt sie ihn fallen; heute verwendet sie Wort und Begriff gegen den eigenen Gegner, morgen, ja im nächsten Augenblick verleugnet sie beides gegen die andern...»

²⁴ Ebd., S. 15.

Jahovisten gegen den Elohisten, bei der Umstellung des Ranges, des Zeitalters usw. der biblischen Bücher: heute Matthäus voran, und das Evangelium der Hebräer, morgen Lucas, am dritten Tage ein Urevangelium, am vierten Marcus; heute Deuteronomium ganz vorn, morgen ganz hinten, heute das Richterbuch vorn, morgen hinten hin zu stellen, die Psalmen spazieren zu fahren von David bis auf die Makkabäer, und von den Makkabäern wieder zurück zu David, zu Debora, zu Moseh usw. usw., das sind die Resultate dieser 'Wissenschaft' der rhetorischen Theologie, die Resultate ihrer 'Entdeckungen'. Daß dergleichen Operationen in gewissem, freilich sehr untergeordnetem, Sinne berechtigt sind, daß sie gewissen Feinden Gottes gegenüber für notwendig gehalten werden müssen, fällt mir nicht im Entferntesten ein, zu leugnen, aber diese Dinge für theologische Wissenschaft auszugeben, das ist lächerlich; von dem Standpunkte der Wissenschaft angesehen, nehmen sich jene Operationen mit den biblischen Büchern nicht anders aus, als das Gebaren unruhiger Weiber, welche von vier zu vier Wochen das ganz Ameublement ihrer Wohnung umquartieren, um allezeit etwas 'Neues' zu haben, und, wenn sie in dieser Wohnung die möglichen Combinationen erschöpft haben, eine andere Wohnung suchen, nur um das Vergnügen des Umquartierens ihres Hausrats auf eine neue Weise zu genießen. Die Theologen der Rhetorik scheinen nicht zu wissen, wie unbeschreiblich lächerlich sie mit diesen ihren Grammatistenkünsten, die sie in der Bibel spielen lassen, den Leuten der wirklichen Wissenschaft, den Naturforschern, vor allem den Botanikern und Astronomen, den Medizinern und sogar den Philologen, wenigstens denen, die aus guter Schule sind, vorkommen.»²⁵

2.

Trotz der Deutlichkeit der Kritik an der wirklichkeits- und sachtentfernten Entwicklung der neueren Geistesgeschichte und Theologie hat sich das Prinzip, die vorgegebenen Autoren und Quellen besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden haben, ständig bis in *die neueste Zeit* hinein weiter behauptet und eine Absolutsetzung und damit Vereinseitigung der historisch-kritischen Methode nach sich gezogen²⁶.

1. Beginnen wir mit dem *Alten Testament*, so ist schon bei Julius Wellhausen in seinen «Prolegomena zur Geschichte Israels» eine Absolutsetzung historisch-kritischer Hypothesen festzustellen, die sich auf die Frage des Dekalogs des Alten Testaments beziehen²⁷.

²⁵ Ebd., S. 15f.

²⁶ Vgl. auch die Hinweise in meiner Abhandlung «Einen Autor besser verstehen» (A. 1), bes. S. 335f.

²⁷ Vgl. J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (3. Aufl. 1886),

Persönliche *Empfindungen* müssen bei Wellhausen eine wichtige Rolle gespielt haben, denn er berichtet in seinen «Prolegomena zur Geschichte Israels», das Gesetz habe ihm den «Genuß» verdorben am Studium des Alten Testaments. Er schreibt:

«Endlich faßte ich mir Mut und arbeitete mich hindurch durch Exodus, Leviticus und Numeri und sogar durch Knobel's Kommentar dazu. Aber vergebens wartete ich auf das Licht, welches von hieraus auf die geschichtlichen und prophetischen Bücher sich ergießen sollte. Vielmehr verdarb mir das Gesetz den Genuß jener Schriften; es brachte sie mir nicht näher, sondern drängte sich nur störend ein, wie ein Gespenst, das zwar rumort, aber nicht sichtbar, nicht wirksam wird...»²⁸

Bei dem Studium der Propheten hat sich dieses Erlebnis auf Grund des Gesetzes für Wellhausen wiederholt. Denn die Propheten reden für Wellhausen aus dem Geist, «der alles richtet und von niemand gerichtet wird», stützen sich auf keine andere Autorität als die «moralische Evidenz»²⁹. Für Wellhausen war es «eine Barbarei, einer solchen Erscheinung mit dem Gesetz die Physiognomie zu verderben»³⁰.

Ernst Würthwein hat in umfassender Weise dargelegt, daß es nicht mehr möglich sei, das alttestamentliche Gesetz mit Wellhausens Hypothesen spät oder relativ spät anzusetzen und «auf literarkritischem Wege die sachlich-theologische Frage [des Gesetzes] zu erledigen»³¹. Die theologische Analyse Ernst Würthweins im bes. S. 3ff.; ders., Israelitische und jüdische Geschichte (2. Aufl. 1895), bes. S. 16f., 96f., 169ff.

²⁸ Wellhausen, Prolegomena (A. 27), S. 3.

²⁹ Vgl. ebd., S. 416.

³⁰ Ebd., S. 417.

³¹ E. Würthwein, Der Sinn des Gesetzes im A.T.: Zeits. f. Theol. u. Ki. 55 (1958), S. 255–270, bes. S. 257. Neuabdruck in Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament (1970), S. 39–54. Würthwein hat dabei hinsichtlich der von Wellhausen besonders behandelten Priesterschrift eine Spätdatierung (wenn auch nicht in den einzelnen Materialien) keineswegs ausgeschlossen. Aber gegen die *Gesamteliminierung* des alttestamentlichen Gesetzes und gegen die Erledigung der «sachlich-theologischen Frage» auf literarkritischem Wege hat sich Würthwein vor allem gewandt, vgl. ebd. S. 257 und die Schlußzusammenfassung: «... Der in den gesetzlichen Partien wohl nach-exilische Priesterkodex enthält schließlich viele Materialien, die uralt sind. Als Ganzes spät fixiert, reicht er in seinen Wurzeln doch in frühe Zeit zurück. Das heißt also: Gesetze gibt es in der alttestamentlichen Religion nicht erst in relativ später Zeit; sie haben diese vielmehr durch viele Jahrhunderte hindurch, man darf wohl sagen: von Anfang an, begleitet» (Wort und Existenz, S. 41).

Zusammenhang speziell der Bundesvorstellung des Alten Testaments hat wieder die Tatsache herausgestellt, daß das alte Israel das Gottesverhältnis nicht auf die Gesetzeserfüllung gründet, daß vielmehr die «Gerechtigkeit» im Alten Testament ein *Verhältnisbegriff* ist (wie bei Paulus): Gott schenkt sie dem Menschen³².

Das Gesetz führt in die Spannung von Verheißung und Erfüllung, die Friedrich Baumgärtel beschrieben hat; der Dekalog, vor allem das 1. Gebot, soll und will uns unsere Erlösungsbedürftigkeit zeigen³³. Insofern hat Paulus in Gal. 3, 24 den Sinn des alttestamentlichen Gebotes zutreffend beschrieben, wenn er das Gesetz als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* bezeichnet hat.

Gerhard von Rad übrigens hat diesen Unerfüllbarkeitscharakter des Dekalogs, den *usus paedagogicus*, durch ein Weissagungsschema wieder überdeckt³⁴. Insofern ist die von Ernst Würthwein und Friedrich Baumgärtel aufgeworfene theologische Sachfrage im Blick auf das Alte Testament nach wie vor virulent.

2. Wenden wir uns dem *Neuen Testament* zu, so überrascht, wie einseitig neuerdings mit «gnostischen Einflüssen» und überhaupt mit dem Phänomen der *Gnosis* gearbeitet wird. Wir sehen nach den verdienstvollen Forschungen von Hans Jonas, die Vielgestaltigkeit dieser ja im nachhinein als *Gnosis* zusammengefaßten synkretistischen spätantiken Geistesbewegung immer deutlicher³⁵.

Den Wunderpfad «gnostischer Einflüsse» hat in der neueren Auslegungsgeschichte vor allem Ernst Käsemann beschritten³⁶,

³² Vgl. ebd., S. 265: «... Die Beobachtung, daß nach dem älteren Verständnis des Alten Testaments Bund und Gesetz nicht wesensnotwendig zusammengehören, ist von großer Bedeutung. Sie macht deutlich, daß das ältere Israel sein Gottesverhältnis nicht gesetzlich verstanden hat in der Weise, daß es die Gottesgemeinschaft auf die Gesetzeserfüllung gründete.» Siehe auch S. 259–262 (Wort und Existenz, S. 49 und 43ff.).

³³ F. Baumgärtel, *Verheißung und Erfüllung* (1952), bes. S. 56ff. 140ff. u. ö.

³⁴ Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I (5. Aufl. 1966), S. 200.

³⁵ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I (3. Aufl. 1964); 2 (2. Aufl. 1966).

³⁶ E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge: Zeits. f. Theol. u. Ki.* 48 (1951), S. 212ff. Neuabdruck in *Exegetische Versuche und Besinnungen* (4. Aufl. 1965), S. 168–187.

ebenfalls Herbert Braun³⁷; zuletzt Luise Schottroff³⁸. Wenn von diesen Forschern von «Gnosis» gesprochen wird, muß endlich festgestellt werden, daß die gnostische Richtung, die die Menschwerdung Gottes in Christus als dem λόγος aussagt, wie es Joh. 1, 14 und Phil. 2, 5ff. tun, noch gefunden werden müßte. Es gibt sie nicht³⁹. Alle christlichen Gnostiker können nur von einem Scheinleib Christi reden; sie können nur doketistisch argumentieren, wie Basilides die Meinung vertreten hat, Simon von Kyrene (Mark. 15, 21) sei in der Gestalt Christi gekreuzigt worden, Christus selbst aber habe in der Gestalt Simons von Kyrene dabeigestanden⁴⁰.

Die Verbindung des Erlösergottes mit der ὕλη oder mit dem Kreuz (1. Kor. 1, 18ff., Phil. 2, 5ff.) und damit auch die Auferstehung dieses Erlösungsgottes von den Toten sind völlig ungnostische, ja antignostische Aussagen. Ebenfalls die Gleichsetzung von Erlöser- und Schöpfergott im Johannesevangelium⁴¹. Insofern hat die Credo-Entwicklung, auf der die dogmengeschichtliche Entwicklung aufruht, eine eigene, auf den neutestamentlichen Zeugnissen beruhende Position, die von der Gnosis unterschieden ist wie Tag und Nacht⁴². Diese dogmengeschichtliche Entwicklung, die christliche Uranliegen

³⁷ Vgl. bes. H. Braun, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (3. Aufl. 1971).

³⁸ L. Schottroff, Der Glaube und die feindliche Welt (1970).

³⁹ An dieser Stelle arbeiten alle heutigen Verwender der «Gnosis» im neutestamentlichen Forschungsbereich mit *Hypothesen*. Vorweggenommen ist die Verzeichnung der Gnosis in der Umdeutung des *Gnostikers* Marcion zu einem *ersten Reformator* der Kirche bei A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom unbekanntem Gott (1921; 2. Aufl. 1924). Siehe dazu jetzt R. Bring, Die Bedeutung des Alten Testaments für die Christologie der Alten Kirche: Antwort aus der Geschichte. Festgabe f. W. Dress zum 65. Geburtstag (1969), S. 13–34, bes. S. 27ff. Vgl. auch unten Anm. 44.

⁴⁰ Vgl. Irenäus, Contra haereses I, cap. 24 (= MSG 7, Sp. 673–680, bes. Sp. 677 A).

⁴¹ R. Bultmann hat seine Annahme, daß Joh. 1, 1ff. einer «Offenbarungsredenquelle» (täuferischer Herkunft) entstamme, lediglich hypothetisch in seinem Beitrag «Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium» durchgeführt: Festschrift für H. Gunkel, 2 (1923), S. 3ff. In seinem großen Kommentar zum Johannesevangelium (15. Aufl. 1968) hat Bultmann diese Annahme nicht weiter begründet, sondern lediglich vorausgesetzt.

⁴² Diese Anfänge der Bekenntnisbildung hat grundlegend herausgearbeitet H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, 2 (1936), bes. S. 100ff.

aussagen will: Gottes und Christi Allmacht über die Welt⁴³ und ihre Gesetze und alle Geschöpfe, kann nicht in einen griechischen oder gnostischen Rahmen eingefügt werden⁴⁴.

Zeigt sich bei der neueren – rein hypothetischen – Verwendung «gnostischer Einflüsse» deutlich das Prinzip, einen Autor besser zu verstehen als er sich selber verstanden hat, so kann die praktische Anwendung dieses Prinzips in der neutestamentlichen «Forschung» zusätzlich studiert werden bei Willi Marxen⁴⁵. Dieser geht im Zusammenhang der Erörterung der Auferstehung Christi u. a. auf das ὄφθῆ in 1. Kor. 15, 8 ein und sagt: «Wenn wir auch nicht ermitteln können, welcher Art das ὄφθῆ des Petrus war, dann aber doch vielleicht, wie *Paulus* es verstand. Ob er es richtig verstand, ist damit freilich noch nicht gesagt.»⁴⁶ Nach mehrseitigen Erörterungen kommt Marxen zu dem Schluß: «Die Art seines [des Paulus] Sehens bleibt unklar»; wir seien nun, da wir nicht wüßten, was Paulus unter «sehen» verstand, auf das ὄφθῆ des Petrus «zurückgeworfen»⁴⁷. –

Daß Paulus unter der Tatsache, daß er Christus nach dessen Tode wieder gesehen hat, eben ein «sehen» verstanden hat, dürfte nach den Berichten in Apg. 9, 1–22; 22, 3–16; 26, 9–18 unwiderlegbar sein. Auch der Kontext von 1. Kor. 15, 8 legt insbesondere durch 1. Kor. 15, 13 und 14 die Auffassung des Paulus dar, daß Christi Auferstehung eine *Tatsache* darstellt, ohne die unser Glaube gegenstandslos wäre⁴⁸. Insofern ist nicht die Auffassung, die Paulus von

⁴³ Vgl. W. Maurer, Das Dogma als geschichtliche Entscheidung: Luth. Monatshefte 4 (1965), S. 474–478.

⁴⁴ Siehe auch Bring (A. 39), S. 25ff., z. B. S. 25: «Das christologische Dogma bedeutet nicht, wie etwa Harnack meint, den Sieg des griechischen Geistes auf christlichem Boden, sondern... den Sieg des Christentums, also der biblischen Tradition, auf griechischem Boden. Im Nicänum zeigt sich dieser Sieg... Die Paradoxien: Christus war Gott und wurde Mensch, bleibt aber als Mensch Gott, widersprechen völlig griechischem Denken. Dagegen stimmen diese Paradoxien gut mit der alttestamentlichen Anschauung von Gott überein, der sich als der mächtige Schöpfer und König, als der in der Geschichte handelnde Gott offenbart hat...»

⁴⁵ W. Marxen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth (1968).

⁴⁶ Marxen (A. 45), S. 101.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 113.

⁴⁸ Siehe z. B. G. Gloege, Aller Tage Tag. Unsere Zeit im Neuen Testament (1966), S. 253 (zu 1. Kor. 15, 5–8): «Um *Erscheinungen* hat es sich also gehandelt, d. h. um ein Sichtbarwerden des aus dem Tode erhöhten Herrn. Paulus benutzt ein griechisches Wort, das auch sonst gebraucht wird, etwa

dem Verbum «sehen» hat, unklar, sondern Marxens «Interpretationen» sind unklar. Paulus weist selbst darauf hin, daß der «natürliche Mensch» Gottes Offenbarungen nicht verstehen kann (vgl. 1. Kor. 2, 14–16). Marxen versteht nicht im Blick auf Paulus und dessen Bekenntnis die Realität der Auferstehung (vgl. auch Röm. 4, 17). Obwohl er Gottes Größe hervorheben möchte, verkleinert er ihn nur⁴⁹. Viele bekannte Neutestamentler arbeiten nach dem Prinzip: «Im Auslegen seid frisch und munter! Legt ihr's nicht aus, so legt was unter.»⁵⁰

3. Wenden wir uns noch einem kirchengeschichtliche Bereich zu, so verdient die neuere *Luther-Deutung*⁵¹ unsere Beachtung. In zunehmendem Maße haben sich die «Deutungen» (und das Abgehen von den Tatsachen, d. h.: den Aussagen Luthers) durchgesetzt⁵².

Lk. 24, 34 oder Apg. 13, 31 und 26, 16. 'Er erschien', d. h. jedesmal: er zeigte sich von sich aus. Sein Sichtbarwerden ist jeweils ein Akt, der auf seiner Initiative beruht. Nicht die subjektive Sichtbarmachung wird betont. Das Sehen des Menschen, d. h. das, was die Religionsgeschichte wie die Psychologie als 'Vision' bezeichnet, wird nicht übersprungen. Der Mensch sieht schon, aber was er sieht, ist nicht psychogen bedingt: er sieht nicht das Produkt seiner eigenen Einbildungs- oder Denkkraft... So bezeugt Paulus, daß er wirklich den lebendigen Herrn gesehen habe, oder besser: daß der lebendige Herr sich ihm gegenüber als wirklich erwiesen habe in einzigartiger personenhafter Begegnung.»

⁴⁹ Das gilt insbesondere von den Schlußsätzen Marxens' in seiner Publikation «Die Auferstehung» (A. 45): «Wer glaubt, glaubt nur dann radikal, wenn er wie Jesus glaubt und Gott (gegen den Augenschein) *alles* zutraut. Darum macht Jesus frei zum grenzenlosen Glauben in dieser Welt und ebendamit frei, Gott für die Zukunft *alles* zuzutrauen. Das ist viel mehr, als die Vorstellung von der Auferstehung der Toten aussagen könnte.» Hier ergibt sich schon aus logischen Gründen die Frage: Wenn Marxen Gott «*alles*» zutrauen möchte, warum kann er dann Gott nicht eine Auferstehung und Aufweckung von den Toten zutrauen, die Paulus (um den es Marxen vor allem geht) in allen seinen Briefen bezeugt (vgl. besonders Röm. 4, 17)?

⁵⁰ Goethe, *Zahme Xenien*, Buch II.

⁵¹ Zutreffend hat B. Lohse seinen kleinen Überblick überschrieben: *Luther-Deutung heute*, = Kleine Vandenhoeck-Reihe, 276 (1968). Der Überblick des Lortz-Schülers Peter Manns, der sich kritisch mit neueren Luther-Deutungen auseinandersetzt, trägt den Titel *Luther-Forschung heute* (1967) offensichtlich nur aus ironischen Gründen.

⁵² Vgl. Manns (A. 51), S. 66: «Bei dieser Arbeit [sc. an der Theologie Luthers] aber wird es methodisch gerechtfertigt und nahezu eine Tugend sein, den Irrgarten der sekundären Luther-Deutungen und 'Systeme' nach Möglichkeit nicht zu betreten. Diese asketische Beschränkung ist dabei

Insbesondere Gerhard Ebeling hat auf dieser Basis seine Luther-Forschung betrieben⁵³, und sein Übergehen der – wesentlichen – Christologie Luthers⁵⁴ basiert auf dieser Grundlage, die nicht durch Luther und seine Aussagen selbst angelegt, sondern *durch Deutungen vorgeprägt* worden ist, wie die Interpretation Diltheys⁵⁵.

Auf «solcher Basis» beruht dann die Möglichkeit der «oekumenischen Zusammenarbeit» der protestantischen und katholischen Luther-Forschung. O. H. Pesch O.P. z.B. geht in seinem Werk «Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin» im Abschnitt «Methodische Einzelfragen» davon aus, «daß wir [sc. O. H. Pesch] das Rechtfertigungsverständnis Luthers darstellen, wie es sich auf dem heutigen Stand der Luther-Forschung zeigt»⁵⁶. Die Voraussetzung dafür ist, daß «wir keine Luther-Forschung zu treiben beabsichtigen, sondern den Gesprächspartner [Luther] so vorstellen möchten, wie er anderswo vorgestellt ist»⁵⁷.

Ohne Frage ist dieser Weg, den Pesch einschlägt, theoretisch möglich. Aber das Problem dieses Verfahrens ist es, ob dabei jemals das *Selbstverständnis Luthers von seiner Rechtfertigungslehre* in den Blick kommt, denn Pesch muß ja selbst verschiedentlich feststellen, wie stark die Luther-Interpreten schon durch ihre Auswahl benutzter Luther-Schriften einseitig vorgegangen sind⁵⁸. Pesch hat zwar erklärt, sein methodischer Ansatz bedeute nicht, «daß wir kritiklos die Ausführungen der Luther-Forscher zu kompilieren gedächten, wohl aber, daß wir uns, in ständiger kritischer Orientierung an Luther selbst, von den mit Luther Vertrauteren die richtigen Zugänge zu

nicht – wie immer wieder betont wurde – begründet durch ein historisches Kleben am Buchstaben, sondern lediglich durch die Sorge, daß sich der gegenwärtigende und alles neu machende 'Geist' nicht vom 'Buchstaben' der historischen Fakten und der historischen Wahrheit... löse.»

⁵³ Vgl. von G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken (1965), vor allem S. 1–17: Luther als Sprachereignis, bes. S. 15f.

⁵⁴ Vgl. dazu auch G. Müller, Protestantische Luther-Forschung der Gegenwart: Der Evangelische Erzieher (1966), S. 1–18, bes. S. 10.

⁵⁵ Vgl. W. Dilthey, Gesammelte Schriften, 2, S. 57f. Siehe zum Ganzen auch: E.-W. Kohls, Die Deutung Martin Luthers bei Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg: Festschrift f. E. Staehelin zum 80. Geburtstag (1969), S. 417–428, bes. S. 418ff.

⁵⁶ O. H. Pesch O. P., Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin (1967), S. 23.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 23.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 22, Anm. 28.

Luthers Denken weisen lassen»⁵⁹. Angesichts der Tatsache jedoch, daß gerade die Luther-Deutungen vielfach – schon auf Grund der Auswahl der Quellen⁶⁰ – ausgesprochen einseitig angelegt worden sind, muß der von Pesch eingeschlagene Weg zu erheblichen Bedenken Anlaß geben; zumal Pesch z.B. hinsichtlich des Standes der Interpretation des «jungen Luthers» (und auf diesem Gebiet haben ja gerade solche gearbeitet, die Pesch die «mit Luther Vertrauteren» nennt) von einer «nachgerade chaotischen Diskussionslage» spricht⁶¹. Bekanntlich sind doch auch die Deutungen zum «späten Luther» keineswegs einhellig, ja, man hat die ganze Reformationsforschung ein «wissenschaftliches Dickicht» genannt⁶². Wie kommt Pesch zu einer gesicherten Basis in der Luther-Literatur für den «*reformatorischen* Luther», den er von dem «jungen Luther» abheben will?⁶³

Bezeichnend ist, daß Pesch den «jungen Luther» aus seiner Untersuchung ausklammert, auf Grund der «nachgerade chaotischen Diskussionslage». Gleichwohl unternimmt Pesch seine Untersuchung des «reformatorischen Luthers» – über den die Forschungslage bekanntlich nicht minder chaotisch ist – mit der Entschuldigung, es «braucht, ja darf das kontroverstheologische Gespräch mit Luther nicht mehr die Jahrzehnte abwarten wollen, die man für die allseitige Erforschung des jungen Luther noch veranschlagt»⁶⁴. Es kann hier nicht darum gehen, die Luther-Deutungen und die Luther-Literatur grundsätzlich abzulehnen, wohl aber darum, daß die Luther-Interpretationen niemals den Vorrang beanspruchen können vor Luthers eigenen Aussagen in seinen Schriften. Wenn Pesch sein Anliegen beschreibt: «Das Gegenteil des von uns beabsichtigten Verfahrens ist also nicht originale Lutherlektüre, sondern originale Lutherlektüre *ohne vorherige* Beschäftigung mit dem Stand der Lutherforschung»⁶⁵, so wird der Primat der eigenen Aussagen Luthers, dem sich die Historiker – wie bei jedem anderen Autor – zu stellen hat, preisgegeben.

⁵⁹ Ebd., S. 23.

⁶⁰ Vgl. nochmals ebd., S. 22, Anm. 28.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 11, Anm. 1.

⁶² B. Moeller, Probleme der Reformationsgeschichtsforschung: Zs. f. Ki.gesch. 76 (1965), 246–257, S. 256.

⁶³ Pesch (A. 56), S. 11, Anm. 1.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 11, Anm. 1.

⁶⁵ Ebd., S. 23.

O. H. Pesch meint, «historische Forschungsergebnisse» hätten ihre «Auswirkungen primär auf das Verständnis und die Beurteilung des *jungen Luther*»;⁶⁶ deshalb erspart er sich die Mühe solcher historischen Forschungen.⁶⁷ Gleichwohl urteilt er: «In der Tat liest sich, wenn man *nur* von der Spätscholastik her blickt, der junge Luther wie ein etwas eigenwilliger Spätscholastiker.»⁶⁸ Und weiter meint Pesch, neuere historische Forschungen zur Theologie des Spätmittelalters würden Luther nicht als «völlig mißverstandenen Luther» zeigen⁶⁹. Dabei wird der Autor Pesch schließlich der Akteur, der das Prinzip, *einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat*, mit allen Mitteln auf Luther anwendet, ungeachtet aller historischen Tatsachen und Wirklichkeiten. Der Sinn der Untersuchung von Pesch besteht dann folgerichtig im wesentlichen darin: «Dem Luther-Forscher im spezifischen Sinn des Wortes haben wir nichts Neues zu bieten – es sei denn den möglichen Anreiz, (wieder) einmal zu prüfen, ob Luther noch er selbst bleiben kann, wenn sein Denken eine von katholischer Theologie vorgeprägte Denkstruktur durchlaufen hat.»⁷⁰ Noch deutlicher kann sich diese rein spielerische und «anreizende», sog. «Kontrovers-Theologie» kaum selbst enthüllen⁷¹. Als würde man sein Auto in den Main oder Neckar fahren lassen, nur, um hinterher «prüfen» zu können, ob es noch ein Auto ist, wenn es ein derartiges Element durchlaufen hat!

3.

1. Was August F. Chr. Vilmar von der Selbsttätigkeit und Selbstwirksamkeit der Hl. Schrift her der christlichen Theologie seiner und aller Zeiten mahndend als eigentlichen Inhalt vor Augen gestellt hat,

⁶⁶ Ebd., S. 11, Anm. 1.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 11, Anm. 1.

⁶⁸ Ebd., S. 11, Anm. 1.

⁶⁹ Vgl. im einzelnen ebd., S. 11.

⁷⁰ Ebd. S. 10.

⁷¹ Vgl. dazu auch Manns (A. 51), S. 69f. (Anm. 219) und S. 70: «Betrachtet man mit Pesch den Versuch als methodischen Ansatz theologischer Hermeneutik, so ist festzustellen, daß er nahezu zwangsläufig dem hermeneutischen Zirkel verfällt, den G. Ebeling und sicher auch O. H. Pesch an sich gerade vermeiden wollen: Luther wird nicht aus sich selbst verstanden und für die Gegenwart erschlossen, sondern er wird im Lichte moderner Vorstellungen gedeutet und gegen seine authentischen Anliegen wesenswidrig 'systematisiert'».

das hat in neuerer Zeit in deutlicher *Kritik* an den gerade auch für die christliche Theologie verheerenden *Einseitigkeiten* der modernen «Geistesgeschichte» besonders *Robert Scholl* in seiner «Evangelischen Religionsmethodik» zum Ausdruck gebracht⁷².

Robert Scholl bemerkt zutreffend: «Verstehen im Glauben und geisteswissenschaftliches Verstehen sind nicht dasselbe. Seit Dilthey ist das Verstehen zum Schlüsselbegriff der Geisteswissenschaften geworden. Diese Wissenschaften, zu denen auch die Theologie gehört, beschreiben nicht nur ihre Gegenstände, sondern sie *deuten* sie auch. Geisteswissenschaftliches Verstehen ist schöpferisch. Gewiß will jede Deutung nur Gegebenes verständlich machen; aber unbewußt sind weltanschauliche Voraussetzungen dabei mit im Spiele. So kommt es, daß im Bereich der Geisteswissenschaften vorhandene weltanschauliche Gegensätze und Wandlungen in der allgemeinen geistigen Struktur immer neue Deutungen hervorbringen, die nicht selten einander schroff entgegenstehen. Auch die wissenschaftliche Bibelauslegung beschränkt sich nicht auf Erklärungen, sondern geht zu Deutungen über. Gerade die biblische Theologie berührt sich seit langem mannigfach mit anderen Geisteswissenschaften, nimmt deren Fragestellungen auf und bedient sich derselben Methoden und unterliegt natürlich auch den inneren Voraussetzungen modernen Denkens. Von daher wird verständlich, daß die Theologie sehr unterschiedliche Gesamtentwürfe hervorbringt. Angesichts dieser inneren Problematik der wissenschaftlichen Theologie kann nicht gefordert werden, die jeweiligen Ergebnisse einer bestimmten theologischen Schule in die Verkündigung und den Religionsunterricht zu übernehmen. Andernfalls würde diese bestimmte, zeitbedingte Theologie der Bibel als kritische Instanz übergeordnet. Verkündigung und Unterricht brauchen ein unmittelbares Verhältnis zur Bibel. Das unmittelbare Verstehen im Glauben ist und bleibt primär... Folgendes Erlebnis mag deutlich machen, wie es in besonderen Situationen zum unmittelbaren Verstehen eines Bibelwortes kommen kann: In den Tagen des Zusammenbruchs im Jahre 1945 entdeckte der Verfasser, damals in amerikanischer Kriegsgefangenschaft, jenen Abschnitt im 14. Kapitel des Buches Jesaja, der vom Sturz eines Tyrannen handelt. Er hatte diesen Abschnitt bereits früher gelesen, ohne besonders davon angesprochen

⁷² R. Scholl, *Evangelische Religionsmethodik* kurzgefaßt, 2 (1968), bes. S. 79ff. Vgl. auch die Abhandlung von R. Scholl († 1. Dezember 1971), *Die Bedeutung der religiösen Erfahrung für Theologie und Religionsunterricht: Theol. Zeits.* 28 (1972), S. 212–227. Am Schluß dieser Abhandlung sind die hauptsächlichlichen Bücher und Aufsätze R. Scholls in einer Kurzbibliographie zusammengestellt, hingewiesen sei vor allem auf die Werke: *Biblische Geschichten Kindern erzählt* (1954; ³1962); *Jeremia* (1958); *Lebensgestaltung. Materialien für den evangelischen Religionsunterricht im 9. Schuljahr* (²1970). – Zur biographischen Würdigung des Lebens und Wirkens R. Scholls vgl. meinen kurzen Abriß: *Zum Gedenken an Robert Scholl: Informationsbrief* Nr. 32 der Bekenntnisbewegung.

zu werden. Jetzt aber, angesichts der deutschen Katastrophe, wurde ihm diese Bibelstelle höchst bedeutsam. Nun verstand er sie, und im Lichte dieser Bibelstelle verstand er gleichzeitig das Zeitgeschehen. Das Wort der Heiligen Schrift wurde zum Spiegel, in dem sich der Sinn der erlebten Geschichtskatastrophe abzeichnete. Dabei ist jene Bibelstelle im Sinne historisch-kritischer Auslegung durchaus unklar. Man weiß nicht, auf welchen Herrscher und auf welche geschichtliche Situation sie sich bezieht. Aber diese Unklarheiten erwiesen sich als bedeutungslos für jenes unmittelbare Verstehen, das sich unter dem Eindruck des deutschen Zusammenbruchs spontan ergab. Für die gegenwartsbezogene Auslegung war nicht das in diesem Falle fehlende historische Wissen, sondern das vorausgegangene Erleben der nationalsozialistischen Herrschaft und ihres schrecklichen Endes entscheidend.

Das für den Glauben relevante Verstehen und Auslegen der Bibel vollzieht sich primär nicht im wissenschaftlichen Bereich, sondern im persönlichen Umgang mit der Schrift. Dabei bringt das Bibelwort sich selber zur Geltung gegenüber dem Hörenden. Indem ein Mensch das Wort versteht, wird er davon ergriffen. Es wirkt in ihm Gewißheit oder Verzweiflung, Gehorsam oder Widerspruch. Wo Personen einander begegnen, da ist das Wort das eigentliche Mittel der Begegnung. Reden und Hören ermöglichen Begegnungen und gegenseitiges Mitteilen. Gott begegnet uns in seinem Wort, und zwar in der Weise, daß wir durch das Wort der Bibel die Berichte jener Zeugen vernehmen, denen der lebendige Gott einst wirklich und wahrhaftig begegnete. Daher ist unser Verstehen zugleich ein Nacherleben jener ursprünglichen Erfahrungen der Propheten und Apostel, die uns in der Bibel überliefert sind. In diesen Erfahrungen anderer entdeckt der Einzelne zugleich das, was ihn unmittelbar angeht. Vergangene Gotteserfahrungen erweisen sich über die Zeiten hinweg als bedeutsam. Bibelworte sind wie Samenkörner, die, wenn sie in einen aufnahmebereiten Boden fallen, aufgehen, wachsen und Frucht bringen.»⁷³

2. Es geht bei einer christlichen Hermeneutik und Methodenlehre ja in der Tat entscheidend um die *Auslegung der Bibel*, mithin um die *Inhalte der Bibel* und die in ihr enthaltenen Offenbarungen, die die Bibel selbst kundtut.

Es ist *Martin Luther* gewesen, der diese Selbsttätigkeit der Bibel in der Vorrede zur Gesamtausgabe seiner Werke vom Jahre 1539 am Beispiel des 119. Psalms meisterlich zusammengefaßt hat.

Luther hat in diesem Psalm die alte *dreifache Regel* für die Beschäftigung mit der Bibel ausgedrückt gefunden: *Oratio, Meditatio, Tentatio*, und dazu bemerkt: «*Erstlich* sollst du wissen, daß die heilige Schrift ein solches Buch ist, das die Weisheit aller anderen Bücher zur Narrheit macht, weil keins so vom ewigen Leben lehrt wie dieses Buch allein. Darum sollst du an deinem eigenen Sinn und Verstand stracks verzagen. Denn damit wirst du es nicht

⁷³ Scholl (A. 72), Evangelische Religionsmethodik, S. 82f.

erlangen, vielmehr wirst du mit solcher Vermessenheit dich selbst und andere vom Himmel (wie es Lucifer geschah) in den Abgrund der Hölle stürzen. Sondern knie nieder in deinem Kämmerlein und bitte mit rechter Demut und Ernst zu Gott, daß er dir durch seinen lieben Sohn seinen heiligen Geist geben wolle, der dich erleuchte, leite und Verstand gebe... *Zum andern* sollst du meditieren, das ist: Nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und die buchstäblichen Worte im Bibelbuch immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der hl. Geist damit meint. Und hüte dich, daß du nicht überdrüssig werdest und denkest, du habest es einmal oder zweimal genug gelesen, gehört, gesagt und verstehst es alles bis auf den Grund. Denn da wird kein sonderlich Theologus draus, und solche sind wie das frühreife Obst, das abfällt, ehe es halb reif wird... *Zum dritten* ist da die Tentatio, die Anfechtung. Die ist der Prüfstein, die lehrt dich nicht allein Wissen und Verstehen, sondern läßt dich auch erfahren, wie recht, wie wahrhaftig, wie süß, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort sei, Weisheit über alle Weisheit... Denn sobald Gottes Wort aufgeht in dir, so wird dich der Teufel heimsuchen, dich zum rechten Doctor machen und durch seine Anfechtung lehren, Gottes Wort zu suchen und zu lieben. Denn ich selber (daß ich 'Mäusedreck mich auch unter den Pfeffer mische') habe sehr viel meinen Papisten zu danken, daß sie mich durch des Teufels Toben so geschlagen, bedrängt und geängstigt haben, das ist: einen ziemlich guten Theologen gemacht haben, was ich sonst nicht geworden wäre. Und was sie dagegen mir gegenüber gewonnen haben, da gönne ich ihnen die Ehre, Sieg und Triumph herzlich wohl. Denn so sollen sie es haben... Wenn du soweit gekommen bist, so hoffe getrost, daß du habest angefangen, ein rechter Theologus zu werden, der nicht allein die jungen, unvollkommenen Christen, sondern auch die fortgeschrittenen und vollkommenen lehren mögest.»⁷⁴

3. In Anlehnung an diese Aussagen Martin Luthers hat wiederum Robert Scholl im Blick auf das rechte Verstehen der *Bibel* als der *unaufgebbaren Voraussetzung* aller christlichen Theologie die entscheidenden Worte gesagt:

«Das unmittelbare Verstehen der Bibel gründet sich auf die Voraussetzung, daß die Bibel in sich selber verständlich ist. Dem entspricht der alte theologische Grundsatz, daß die Bibel durch die Bibel zu erklären ist. Dieser Satz wird durch vielfache Erfahrung bekräftigt. Er liegt unausgesprochen auch Martin Luthers dreifacher Regel für das Verstehen der Bibel zugrunde. Gottes Wort bringt sich selber zur Geltung und wirkt jenes Verstehen, von dem der Glaube lebt. Wer in rechter Weise darin sucht und forscht, der gelangt zu immer neuen Erkenntnissen und zu einem sich vertiefenden Verständnis... In der Bibel wie in der Kirchengeschichte begegnet Auslegung nicht als Wissenschaft, sondern unmittelbar als lebendiger Vorgang, in dem Verstehen und Anwenden eins sind. In diesem Vorgang erweist sich die dem

⁷⁴ Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, 50, S. 659, 3–660, 28.

Worte Gottes eigne Lebendigkeit. So wird es immer von neuem durch sich selber verständlich und wirksam, wenn Menschen darauf hören. Es ist Gott selber, der durch den heiligen Geist sein Wort interpretiert.»⁷⁵

Ernst-Wilhelm Kohls, Marburg

⁷⁵ Scholl (A. 72), ebd., S. 83–86. Siehe auch die mit R. Scholl eng übereinstimmenden Hinweise zur Methodenfrage – mit begründeter Kritik an den Einseitigkeiten der neuzeitlichen Hermeneutik und Methodik seit René Descartes – bei H. Gödan, *Die Unzuständigkeit der Seele* (1961), S. 102ff. 152ff. 182ff. Vgl. ebenfalls von H. Gödan, *Theologische Konstanten in Naturwissenschaft und Medizin*, = *Libelli*, 84 (1971).