

gen wird, ist sehr zu bedauern. Denn selbst wenn der Balken Sierszyn zufolge im Auge universitärer Theologie steckt, wäre zumindest zurückzufragen, wie es um den eigenen Splitter bestellt ist. Seine Methodik macht es ihm jedenfalls nahezu unmöglich, einen solchen zu entdecken.

Insgesamt gewinnt der Leser Sierszyns bisweilen den Eindruck, dass seine Polemik einen ablenkenden Charakter hat, der inhaltliche oder logische Schwächen überspielen soll. In dieser Art der eigenen Positionierung fällt weniger auf, dass Konzepte wie Heilsgeschichte Deutungen darstellen, die Menschen aus der Bibel gewonnen haben. Entsprechende Konzepte zur maßgeblichen Instanz der Auslegung zu machen, ist zwar möglich, jedoch sollte dann zumindest ausgewiesen werden, dass es sich hier um Theologie handelt und nicht um eine feste, eindeutige Größe, die sich notwendig aus der Bibellektüre ergebe.

Das Problem, das Sierszyn insgesamt meidet, ist, eine sinnvolle Verhältnisbestimmung von Tradition und Schrift zu leisten. Sobald es sich irgendwie anbietet, rekurriert er gern auf Instanzen wie Konzile, Kirchenväter oder Reformatoren, vor allem, um deren Bibelgemäßheit herauszustellen. Dass er keinen einheitlichen Maßstab für diese Relation anlegt, ist vor dem Hintergrund der Abwertung menschlicher Maßstäbe zwar konsequent. Jedoch wäre ein Ausweis, hier eigene Theologie zu betreiben oder das Bedürfnis eindeutiger Orientierung zu haben, angemessener. Denn auch universitäre Theolog:innen würden den bereits zitierten Satz unterschreiben, wenn damit nicht von vornherein gemeint wäre, dass ihre Theologie nur irren könnte: »Die Gemeinde schöpft ihre Kraft und Zuversicht aus dem lebendigen Wort (Hebr. 4, 12) und niemals aus ›gesicherten‹ Theologien.«¹⁷¹

5.3 Heinzpeter Hempelmann

In seiner frühen Veröffentlichung zur *Autorität der Heiligen Schrift* von 1999 führt Heinzpeter Hempelmann seine frühen bibelhermeneutischen Überlegungen von 1997 konkreter aus.¹⁷² Zentrales Ziel dieses Textes ist es, die Bibel in ihrer normativen Kraft unbedingt aufrechtzuerhalten. Dabei unterscheidet Hempelmann zwei verschiedene Gebrauchsweisen von »Geschichte«. Wo universitäre Theologie Gott »als historischer Größe« infrage stelle und biblische Texte »als bloß *menschliche, weil (!) geschichtliche* Dokumente wahrzunehmen« lehre, sei Einspruch zu erheben.¹⁷³ Derart falsches Selbstverständnis zeitgenössischer Exegese zeuge von der »Subjektivität des Auslegers«, die hier vielfach »ungebremst durch[schlage]«. ¹⁷⁴ Statt biblischen Texten ein »in Frage stellendes Einspruchsrecht einzuräumen«, werde durch den Pluralismus von Wahrheiten »die Wahrheit selbst *gleichgültig*«. ¹⁷⁵ Eine Konzeption, welche die »normative Kraft« der Bibel und damit ihre Bezeichnung als »Wort Gottes« nicht länger rechtfertigen könne, widerspricht nach

171 SIERSZYN, Bibel, 93.

172 Vgl. HEMPELMANN, Spannungen; vgl. Kap. 4.3.2.

173 DERS., Autorität, 6, Herv. i. O.

174 Ebd., 7.

175 Ebd., 9, Herv. i. O.

Hempelmann nicht nur der ›Wahrheit selbst‹, sondern stellt auch die biblische Einheit infrage.¹⁷⁶

Bereits in diesem Auftakt zu Hempelmanns Hermeneutik wird deutlich, dass Geschichte, Wahrheit und Wirklichkeit für Hempelmanns Ansatz zentrale Begriffe darstellen. Einer Darstellung seines Konzepts von Heilsgeschichte folgen Abschnitte zu den Begriffen Wirklichkeit, Wahrheit und Geschichte sowie eine Gegenüberstellung mit Ansätzen Bultmanns, zu dem Hempelmann teilweise Nähen aufweist. Hernach wird Hempelmanns Verständnis von Menschenwort und Gotteswort, von Offenbarung und von Bibelkritik im Vordergrund stehen. Der Darlegung jüngster Texte von Hempelmann folgt abschließend eine Zusammenfassung samt Kritik.

5.3.1 Heilsgeschichte

Heilsgeschichte spielt Hempelmanns Schriften eine grundierende Rolle.¹⁷⁷ In ihrem Rahmen können sich Auslegende mit gewisser Sicherheit bewegen. Diese Sicherheit wird bei Hempelmann vor allem in der ethischen Orientierung gesucht.¹⁷⁸ Zur Illustration seines Konzepts wählt er kein naheliegendes Anwendungsbeispiel. Homosexualität sei nicht deswegen zu verwerfen, weil bestimmte Bibelstellen diese missbilligten:

*Eine bloße Belegstellenzitation widerspricht dem geschichtlichen Charakter der Bibel. [...] Paulus schreibt an die Römer, nicht an uns. [...] Die Herauslösung einer Aussage aus ihrem Kontext öffnet der Subjektivität des Auslegers Tür und Tor.*¹⁷⁹

Hempelmann formuliert auf die konkrete Frage des Umgangs mit Homosexualität in seiner Hermeneutik keine umfassende Antwort.¹⁸⁰ Seine Argumentation in diesem Zusammenhang zielt darauf ab, dass die Lesenden selbst folgenden Schluss ziehen: Da Homosexualität im Fortgang der biblischen Heilsgeschichte keine positive Aufwertung erfährt, ja, in bleibendem Widerspruch zu ihr stehe, sei sie gegen Gottes Wille und damit untragbar.¹⁸¹ In dieser Anwendung dient Heilsgeschichte als hermeneutischer Schlüssel, der späteren Texten der Bibel gegenüber früheren als letztgültige Teile der Offenbarung grundsätzlich größeres Gewicht einräumt. Denn hätte es Gott gewollt, so die im Hintergrund stehende Aussage, hätten biblische Texte darin eine Wendung vollzogen. Folglich bleibe die normative Verbindlichkeit biblisch-ethischer Aussagen ohne eine solche bis zur Wiederkunft des Herrn bestehen. Dieses heilsgeschichtliche Konzept und die normative Verbindlichkeit der biblischen Texte im Ganzen hält Hempelmann der in seinen Augen historisch arbeitenden, vorgeblich durch dekontextualisierende Subjektivität getriebenen zeitgenössischen Exegese entgegen.

Heilsgeschichte spielt bei Hempelmann auch mit Blick auf die Verhältnisbestimmung zu fundamentalistischen Positionen eine Rolle. Denn eine heilsgeschichtliche

176 HEMPELMANN, Autorität, 6.

177 Vgl. Kap 4.3.4.

178 Vgl. HEMPELMANN, Schrift, 114.

179 DERS., Autorität, 13f., Herv. i. O., vgl. ebd., 25.

180 Seine Wortmeldungen zum Thema werden in Kap. 6.2 umfassend dargestellt.

181 Vgl. HEMPELMANN, Autorität, 14.

Betrachtung lasse Gott Raum dafür, in je verschiedene Zeiten verschieden zu sprechen. Eine »fundamentalistische Begründungsstruktur« reduziere christliche Ethik auf gesetzliche Buchstabentreue und die Wahrheit Gottes auf rationale Begründungen, was »dem Wesen des Wortes Gottes widerspricht.«¹⁸²

Insgesamt ist Heilsgeschichte für Hempelmann ein Nebenschauplatz. Als orientierender Rahmen kann sie helfen, Orientierung gerade auch in ethischen Fragen zu finden. Verbunden mit der Ansicht einer progressiven Offenbarung wertet sie in Hempelmanns Gebrauch das zuletzt Offenbarte auf.

5.3.2 Wirklichkeit, Wahrheit und Geschichte

Hempelmann versucht, wie im vorangehenden Kapitel dargelegt, im Selbstverständnis der Auslegenden eine feste Burg gegen alle menschliche Selbstüberhebung gegenüber Gott zu errichten. Eine Mauer derselben bietet sein Verständnis von »Wirklichkeit«. Gott als »die alles bestimmende Wirklichkeit« wird zum Garanten eindeutiger Orientierung in dieser Welt, zum Garanten der Wirklichkeit, die in seinem Wort greifbar sei.¹⁸³

Eng damit verbunden ist Hempelmanns Begriff von »Wahrheit«. Zwar ist dieser »in der Bibel vor allem ein Beziehungsbegriff. Aber das schließt das Element des sachlich Zutreffenden nicht aus, sondern ein.«¹⁸⁴ Die Wahrheit biblischer Texte ist für Hempelmann daher unteilbar, sodass er auch Konzepte von Schale und Kern ablehnt.¹⁸⁵ Denn in der Relativierung der Geltung bestimmter biblischer Passagen entziehe sich der Mensch, der sich »im Besitz der unbedingten Wahrheit« wähne, genau dieser im Wort Gottes gegebenen Wahrheit. Es sei Ausdruck einer Überheblichkeit, wenn entsprechend voreingenommen das Schriftprinzip aufgegeben und gerade darin eigene Zeitgebundenheit nicht ernst genommen werde. Damit verliere der Mensch auch sein kritisches Korrektiv, das »gegenüber einem postmodernen Trend des »anything goes«« widerständig bleibe.¹⁸⁶

Der Wirklichkeitsbezug wird hier gleich zweifach sichtbar. Einerseits wird Gottes Wirklichkeit nach Hempelmann in dieser Welt nicht klar der eigenen, fehlbaren Gebundenheit vorgezogen. Andererseits verweist er auf die Wirklichkeit Gottes, die es zu verwirklichen gelte. Hempelmann will dem vielfach beklagten, tragischen Orientierungsverlust in der Moderne inklusive postmoderner Relativierungen entschieden entgegenreten. Für ihn ist Relativismus grundsätzlich zurückzudrängen – es *muss* etwas wie allgemeine Wahrheit geben. So gilt ihm die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes als feste Burg, in der wir Orientierung erfahren und verändert beziehungsweise produktiv in Frage gestellt werden:

182 Ebd., 15.

183 Diese von DERS., Schrift, 79, genutzte Formulierung wurde m. W. erstmals von Bultmann in dessen unter 3.3.2 dargestellten Text *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?* gebraucht. Hempelmann gibt dies nicht an, was jedoch der Form der Veröffentlichung geschuldet sein könnte. Der Nähe zu Bultmanns Wirklichkeitsbegriff wird in Kap. 5.3.3 nachgegangen.

184 Ebd., 108, Fußnote 75.

185 Vgl. Kap. 4.3.4.

186 HEMPELMANN, Autorität, 23f.

Wenn wir damit rechnen, dass hier wirklich Gott zu Wort kommt, dass wir hier wirklich mit dem Reden und Handeln des lebendigen Gottes konfrontiert werden, dann müssen wir ja gerade damit rechnen, hier auf etwas zu treffen, was alle unsere Denkschablonen und Überzeugungen infrage stellt. Dann dürfen wir darum uns und unser Denken gerade nicht zum Maßstab für die Wahrheit der Bibel machen.¹⁸⁷

Ähnlich wie bei Sierszyn gesteht Hempelmann den biblischen Texten zu, eigentlicher Maßstab von Wahrheit zu sein. Als solche verbiete sich ›die Bibel‹ selbst aller kritischen Rückfrage. Die Fallhöhe ist dabei denkbar groß. Wenn die biblischen Texte von vornherein als allgemeine autoritative Wahrheit gesetzt werden, bedeutet deren Infragestellung einen Orientierungsverlust für die Gläubigen, der alle Dämme bricht, die durch jene unbedingte Wahrheit dem Anspruch nach aufrechterhalten wurden. Da auf dieser Setzung eine ungeheure Begründungslast liegt, kann sie nicht angefragt werden, ohne existentielle Probleme zu verursachen.

Mit Blick auf Geschichte unterstreicht Hempelmann die Differenz zwischen ›zeitbedingt‹ und ›zeitbezogen‹. Unter ›zeitbedingt‹ versteht Hempelmann ein qualitatives Urteil, das er für strenges historisches Arbeiten als unangemessen erachtet, da es in der Scheidung von ›überzeitlich gültig‹ eine falsche Dichotomie eröffne. Es bedeute nicht nur eine ungeschichtliche Anmaßung, einen überzeitlichen Kern von zeitbedingter Schale unterscheiden zu können. Auch füge ›zeitbedingt‹ dem historisch validen ohne Not ein qualitatives Urteil hinzu. ›Zeitbezogen‹ eröffne demgegenüber eine hinreichende Ortsbestimmung historischen Arbeitens, und zwar als des Bewusstseins, selbst in der Geschichte zu stehen und nur zu vorläufigen Urteilen fähig zu sein. Damit plädiert Hempelmann für eine Vorsicht gegenüber wertenden Urteilen beim historischen Arbeiten: »Für eine streng historische Betrachtungsweise ist allein die Feststellung möglich, dass sich Einstellungen und Anschauungen geändert haben. Wertungen sind ausgeschlossen.«¹⁸⁸

Dies steht in gewisser Spannung zu Hempelmanns eigener Setzung ›unbedingter Wahrheit‹ der biblischen Schriften. Für ihn ist dies kein Widerspruch, sondern stellt im Grunde einen ›Gottesstandpunkt‹ im starken Sinne dar. Denn Gott habe gesetzt, dass biblische Schriften eingedenk ihres heilsgeschichtlichen Charakters einheitlich sind und Gottes Wort darstellen. Dass dieser Standpunkt menschlich sein könne, ist für Hempelmann ausgeschlossen.

Dies hängt nicht nur damit zusammen, dass für Hempelmann Gottes Selbstoffenbarung in der Geschichte ein zentrales Moment des ›biblischen Gottesglaubens‹ darstellt. Vielmehr baut er Geschichte an diesem Punkt zu einem grundsätzlichen Fundament aus:

Gerade die vom Rationalismus als nicht wahrheitsfähig abqualifizierte Geschichte können wir nicht hintergehen. Es ist also gar nicht möglich, Wahrheit anders als geschichtlich zu denken. Dies ist aber für biblisches Denken gar keine Not, sondern eine durch die Art der Selbstmitteilung Gottes gehuldigte und gewürdigte Tugend. So gehört es ja zu den erkenntnis-theoretisch zentralen Voraussetzungen biblischen

187 HEMPELMANN, Schrift, 16.

188 DERS., Autorität, 19.

Gottesglaubens, dass Geschichte – ausgerechnet die Geschichte! – der Ort der Offenbarung und der Wirklichkeit Gottes ist; dass die Zeitverhaftetheit und Zeitbezogenheit ja gerade Kenn-zeichen [sic!], ja Bedingung der Möglichkeit göttlicher Selbstmitteilung ist [...].¹⁸⁹

Zusammenfassend orientiert Hempelmann die ausgeführten Begriffe ›Wirklichkeit‹, ›Wahrheit‹ und ›Geschichte‹ konsequent an Gott beziehungsweise seinem Wort. Ihre objektive Verbindlichkeit sei dabei göttlich qualifiziert: Gott sei ›die alles bestimmende Wirklichkeit‹, das Wort Gottes die eine, unteilbare Wahrheit, sowohl als göttliche Zusage des Evangeliums als auch als sachliche Richtigkeit. Da göttliche Wahrheit nicht teilbar sei, ist es für Hempelmann abwegig, die Bibel in Schale und Kern zu zerlegen. Geschichte spielt in diesem Zusammenhang eine ermöglichende Rolle. Als Bedingung der Möglichkeit göttlicher Offenbarung liefere sie den Rahmen, in dem Wahrheit denkbar und Wirklichkeit lebbar werde. Im Sinne der Ablehnung von Schale und Kern wird mit Blick auf Geschichte die Qualifikation von biblischen Texten als ›zeitbedingt‹ verworfen, ›zeitbezogen‹ hingegen als den biblischen Texten angemessen herausgestellt.

5.3.3 Hempelmann und Bultmann im Gespräch

Nach Gisa Bauer hat sich die evangelikale Bewegung im deutschsprachigen Raum vor allem in der Abgrenzung zu Rudolf Bultmann zusammengefunden.¹⁹⁰ Es ist daher nicht naheliegend, bei einem zeitgenössischen Vertreter evangelikaler Theologie eine Nähe zu Bultmann zu postulieren. Wieso sollte der verworfene Gewährsmann historischer Kritik ausgerechnet Überschneidungen mit evangelikalen Anliegen aufweisen? Hempelmanns Texte weisen, wohl ohne dies zu intendieren, gewisse Nähen zu Bultmann auf. Dieser Abschnitt geht einer dieser Übereinstimmungen nach und beleuchtet dabei auch entscheidende Differenzen.

Für Hempelmann stellen ›eigentliche‹ Wahrheit und ›eigentliche‹ Wirklichkeit Gegebenheiten dar. Ist der Wahrheit Gottes gegenüber Gehorsam schuldig, gilt es, sich im eigenen Lebensvollzug in Gottes Wirklichkeit einzustellen und Gottes Willen dem eigenen Wollen voranzustellen. In diesem Anliegen treffen sich Bultmann und Hempelmann voll und ganz.

Erste Differenzen ergeben sich mit Blick auf die nähere Qualifikation des Eigentlichen. Bultmann betont, dass sich ein gottloser Zugang in der Theologie zur ›Wirklichkeit Gottes‹ verbiete.¹⁹¹ Hempelmann, demzufolge sich Gottes ewiges Wort und ewiger Wille in den biblischen Büchern manifestiert habe, kontrastiert in Abgrenzung rationalistischer Zugänge diese Ewigkeit mit der Fehlbarkeit des Menschen in seiner Welt. Bultmann greift weiter aus, wenn er anhand des Allmachtsprädikats – Gott als »der Allmächtige, d. h. die alles bestimmende Wirklichkeit« – jedes Reden über Gott als Herausfallen aus *seiner* Wirklichkeit bestimmt.¹⁹² Auch Bultmann geht erkenntnistheoretisch an den

189 Ebd., 22.

190 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 34–37.

191 Vgl. in Kap. 3.3.2.

192 Wie oben angemerkt, nutzt auch Hempelmann diese Formulierung, ohne dabei jedoch auch das Konzept Bultmanns zu rezipieren.

Sachverhalt heran, wenn er festhält: »Denn jedes ›Reden über‹ setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus.«¹⁹³

Offensichtlich arbeiten sich beide Autoren an dem Problem eines ›Gottesstandpunktes‹ ab. Beide erachten einen solchen als Gottes unwürdig. Die Differenz der Positionen ergibt sich daraus, wie die Wirklichkeit Gottes gedacht wird. Hempelmann begrenzt die Rede von der Wirklichkeit Gottes darauf, die ›Tatsächlichkeit‹ biblischer Beschreibungen zu benennen und die menschliche Wirklichkeit entsprechend dem biblisch hinterlegten Willen Gottes zu formen.¹⁹⁴ Bultmann ruft demgegenüber Wirklichkeit nicht als anzunähernde und schließlich zu verwirklichende, sondern als aktuelle auf. Gottes Wirklichkeit wird bei ihm nicht als zu erreichende Norm angesehen, sondern als umfassende Realität. Der Mensch habe sich in diese All-Wirklichkeit des Schöpfers zu stellen, und zwar in Aufhebung der Differenz von Subjekt und Objekt. Statt Gott als etwas *anderes* zu sehen, soll Gott die eigene Existenz dahingehend bestimmen, dass wir in seiner All-Wirklichkeit stehen und leben. Der Mensch gebraucht laut Bultmann seine Freiheit dann richtig, wenn er entsprechend Gottes Willen handelt, zugleich aber diesen nicht als etwas außerhalb des eigenen Selbst darstellt. Es geht nicht um die Verwirklichung eines anderen, sondern um das Sein im Richtigen. Bultmanns ›existential‹ ist falsch verstanden, wenn darunter eine subjektive Größe verstanden wird. Der Mensch ist dann ›eigentlich‹, wenn seine Wirklichkeit und Gottes Wirklichkeit quasi mystisch in eins fallen.

In dieser Auflösung von Subjekt und Objekt liegt eine grundsätzliche Differenz zu Hempelmann. Bestimmt dieser den göttlichen Willen in Form der biblischen Texte als äußere Norm, der seitens der Objekte göttlicher Anrede unbedingt zu gehorchen sei, denkt Bultmann den Gehorsam im Grunde pietistisch als innere Notwendigkeit. Der Mensch entscheidet sich in einem Akt der Freiheit, sich durch sein Handeln in die Wirklichkeit Gottes zu stellen. Für ihn ist es undenkbar – gerade vor dem Hintergrund der Auflösung von Subjekt und Objekt –, den Menschen aus der Bestimmung der Schriftaussage auszuklammern:

Durch das Wort, das neu in seine Situation hineintritt, wird der Exeget in die Entscheidung gestellt, und dadurch wird das Wort für ihn Ereignis. Also Ereignis ist es nicht als objektiv zu betrachtendes Wort, sondern nur für den existentiell lebendigen Hörer.¹⁹⁵

Genau dieses Moment, in dem ein äußeres Wort zu einem inneren Wort wird, findet sich bei Hempelmann nicht. Das äußere biblische Wort ist für ihn ontologisch das Wort Gottes, welches anzuerkennen und dem Folge zu leisten ist. Dabei werden die Gläubigen letztlich ausgeklammert; deren Beitrag ist allenfalls die Unterordnung. Sie sind nicht frei, sich zu entscheiden, sondern die Anerkennung des So-Seins der Bibel als Wort Gottes zieht hier die Unterordnung nach sich. Damit werden jedoch individuelle Momente dieses Vorgangs ausgeklammert. In diesem Zusammenhang schreibt Bultmann:

193 BULTMANN, Sinn, 26, Herv. i. O.

194 Zum Begriff der ›Tatsache‹ vgl. Kap. 5.2.4.

195 BULTMANN, Theologische Exegese, 344.

Je klarer es somit ist, daß Geschichtsauslegung zugleich Selbstauslegung ist, um so deutlicher ist es auch, daß die Exegese ausdrücklich von der Frage der Selbstauslegung geleitet sein muß, wenn sie nicht dem Subjektivismus verfallen will.¹⁹⁶

Auch Hempelmann will bei der Auslegung unbedingt einem Subjektivismus wehren. Für ihn spielt der Akt der Annahme biblischer Texte als verbindliches Wort jedoch eine untergeordnete Rolle, da die objektive Wahrheit des göttlichen Wortes keine subjektive Setzung, sondern eine anzuerkennende Gegebenheit darstellt. Demgegenüber könnte Bultmann hervorheben, dass Menschen, die sich selbst aus dem Erkenntnisvorgang ausklammern beziehungsweise dem Ereignis, dass mir etwas zum verbindlichen Wort Gottes wird, keinerlei Bedeutung zumessen, versuchen, etwas außerhalb von Gottes Wirklichkeit zu setzen. Dieses Außerhalb bei Hempelmann – in seiner Diktion ein ›Gottesstandpunkt‹ – ist dementsprechend nach Bultmann eine subjektivistische Anmaßung, die erkenntnistheoretisch den wichtigsten Schritt überspringt.

Es ist eine Gemeinsamkeit beider Denker, dass sie für und in ihrer Zeit versuchen, mit ihrem theologischen Arbeiten Orientierung angesichts von transformierenden und transformierten Verhältnissen zu bieten. Die aufgezeigten Querstände lassen sich auch auf andere, in dieser Arbeit dargestellte Ansätze übertragen.¹⁹⁷ Zumindest an dieser Stelle scheint Bultmann das Frömmigkeitsmoment – gerade auch evangelikaler Prägung – als bewussten Übertritt in ein neues Sein, theologisch eher einzuholen, als Hempelmann. In jedem Fall bleibt Bultmanns Anfrage, wie die Gültigkeit von etwas außerhalb meiner Selbst für mich wirksam werden kann, bestehen.

5.3.4 Menschenwort und Gotteswort

Hempelmann verwendet die Begriffe ›Offenbarung‹, ›Wort Gottes‹ und ›Bibel‹ nahezu äquivalent. Dabei geht er von einem Vorherwissen und -planen Gottes aus, zumindest, was die Schriften des biblischen Kanons anbelangt.¹⁹⁸ Indem die biblischen Schriften als offenbarer Wille Gottes ausgewiesen werden, ergibt sich eine Aufhebung aller Spannung zwischen Menschen- und Gotteswort. Die Bibel ist zwar von der Hand »irrtumsfähiger menschlicher Zeugen«, jedoch »unter seiner Vorsehung entstanden«; sie »selbst [führt] nicht in die Irre« und ist »die unfehlbare Grundlage unseres christlichen Lebens und Glaubens«.¹⁹⁹ Da in dieser Konzeption Menschenwort immer schon unter der Maßgabe verstanden ist, Gottes Vorsehung zu entsprechen, ist es untrennbar mit dem Gotteswort verbunden: »Menschenwort meint das Wunder der Inspiration«.²⁰⁰ Dieses Wunder besteht für Hempelmann darin, dass Gott fehlbare Menschen gebrauchte und bevollmächtigte, wie es einhelliges Zeugnis der biblischen Texte sei.²⁰¹

196 Ebd., 344f.

197 Vgl. hierzu die etwa Konzeption Raedels in Kap. 4.6.

198 Vgl. HEMPELMANN, Schrift, 86.

199 Ebd.

200 Ebd., 87.

201 Vgl. ebd., 96. Was Hempelmann mit ›gesamtbiblischem Zeugnis‹ gemeint ist, erschließt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhang nicht, auch die anderen Nennungen bleiben vage. Die plausi-

In diesem Gebrauch von ›Inspiration‹ qualifiziert Gott die von Menschen niedergeschriebenen biblischen Texte als sein Wort. Verbalinspiration als Vorstellung einer bloß instrumentellen Indienstnahme von Menschen lehnt Hempelmann als unbiblisch ab, wie bereits seine oben dargelegte Ablehnung fundamentalistischer Positionen zeigte.²⁰² Jedoch findet er eine innerevangelikal irenische Formel, die den Begriff der Verbalinspiration weitet:

So hat ja jeder Mensch seine eigene Sprache, und in seiner Sprache spiegeln sich seine ureigensten Erfahrungen wider. Gott gefällt es, diese Umstände vorzubereiten und sich ihrer zu bedienen. Und wir glauben und bekennen, dass das, was er dabei durch die Inspiration geschaffen hat, ganz und gar gut ist, Wort für Wort (Verbalinspiration).²⁰³

Insgesamt lässt Hempelmanns Konzept eine deutliche Nähe zu Maiers Begriff der Ganzinspiration erkennen. Maiers Ansicht, dass Gott das Endergebnis seiner ›schriftgewordenen Offenbarung‹ beglaubige und somit qualifiziere, wird von Hempelmann im Modus des Bekenntnisses affirmiert. Versuche eine auslegende Person im Gefolge Semlers zwischen Gottes- und Menschenwort zu unterscheiden, würde der Mensch »das, was er gerade aus der Bibel als Offenbarung Gottes erfahren will, bereits vorher wissen.«²⁰⁴ Was vordergründig wie Hempelmanns Nachweis einer *petitio principii* wirkt, ist jedoch selbst mit einer Prämisse aufgeladen, nämlich die Bibel insgesamt als Offenbarung Gottes zu betrachten.

Eben diese Vorannahme – in anderer Spielart »[D]ie Bibel ist Gottes Wort« – ist ihm zufolge »ein dem Menschen nicht mögliches Urteil.«²⁰⁵ Menschen können lediglich zur Einsicht kommen, dass es sich so verhalte. Zwar übt sich Hempelmann damit in frommer Demut, eben jenen Sprung nicht zum ›Gottesstandpunkt‹ zu verkehren, also dass der Mensch schon vorher wisse, was die biblischen Schriften seien. Angesichts ausbleibender Reflexion über das Hineinkommen ins Verstehen fehlt jedoch ein maßgeblicher Punkt, sodass diese Hermeneutik hier eher in der Innenkommunikation mit ähnlich Glaubenden zu überzeugen vermag. Dass die Bibel sich selbst insgesamt als Kanon konstituiere und als die eine Offenbarung Gottes darstelle, wird von Hempelmann vorausgesetzt. Die Einheit der Offenbarung ist für ihn durch den Willen Gottes gesetzt.

Zusammenfassend sind Gotteswort und Menschenwort für Hempelmann nicht voneinander zu trennen. Als verbindendes Element gelten Hempelmann die biblischen Schriften, sondern auch seine Konzeption von Inspiration. Im Vertrauen darauf, dass Gott den Text Wort für Wort gut geschaffen habe, erübrigt sich für ihn letztlich die Frage, was Menschen- und was Gotteswort ist.

belste Lösung scheint darin zu bestehen, dass hier das Grundverständnis der biblischen Schriften als autoritative Offenbarung Gottes insgesamt gemeint ist.

202 Vgl. HEMPELMANN, Schrift, 96; vgl. DERS., Autorität, 15.

203 DERS., Schrift, 98.

204 Ebd., 99.

205 Ebd., 74.

5.3.5 Offenbarung

Unter dem Begriff der Offenbarung versteht Hempelmann eine normative Perspektive auf biblische Bücher. Die Norm sei dabei biblisch, da deren Texte beanspruchten, in dieser Art gelesen zu werden. Hempelmann verwendet den Offenbarungsbegriff als Aussage des Selbstanspruches biblischer Texte, den er für seinen heilsgeschichtlichen Ansatz und gegen universitär-theologische Positionen in Stellung bringt.

Wie bereits deutlich wurde, hängen für Hempelmann Offenbarung und Geschichte stark miteinander zusammen. ›Offenbarungsgeschichte‹ versteht Hempelmann wie Maier als die (Entstehungs-)Geschichte der biblischen Offenbarung und ordnet sie als Teil der Heilsgeschichte ein.²⁰⁶ Gegenüber der zeitgenössischen Theologie, in der jener teleologischen Deutung der Bibel als »Resultat einer mehrhundertjährigen Offenbarungsgeschichte« der Abschied gegeben werde, will Hempelmann ebendiese Offenbarungsgeschichte starkmachen.²⁰⁷

Seine Rede von biblischen Büchern als ›geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes‹ verbindet sich mit dem Anspruch, dass biblische Begebenheiten zumindest real geschehen sein können. Zumindest die Möglichkeit, dass beispielsweise biblisch beschriebene Wunder in Raum und Zeit stattgefunden haben, sei offenzuhalten. Ähnlich wie bei Maier wird hier Offenheit für eine Wirklichkeit gefordert, die eigenes Denken übersteigt. Da Hempelmann zudem nahelegt, dass nur eine solche Perspektive die Gläubigen tatsächlich verändern könne, wirkt diese Offenheit eher als eine notwendige Bedingung eigentlicher Erkenntnis. Die hier gedachte ›biblische‹ Wirklichkeit ist dabei im modernen Sinne geschichtlich gedacht.²⁰⁸

Die enge Verbindung von Offenbarung und Geschichte entfaltet Hempelmann auch mit Blick auf deren möglicherweise fehlgehenden Gebrauch. Ebenso wie Geschichte könne der Offenbarungscharakter biblischer Texte bei spezifischen Zugriffen unterlaufen werden. Der *terminus technicus* an dieser Stelle ist Hempelmanns Rede von ›offenbarungsfremd‹:

Es leuchtet ein, dass bei diesem Verfahren gegenwärtige konsens- oder zumindest mehrheitsfähige anthropologische und ethische Konzeptionen, selbst solche, die in massiver Weise in offenbarungsfremden, weltanschaulich-philosophischen Voraussetzungen wurzeln, zum Zensor biblischer Aussagen werden und an ihre Stelle treten können.²⁰⁹

Hempelmann äußert sich in dieser Richtung an verschiedenen Stellen.²¹⁰ Ähnlich wie bei Maier ist hier die Rede von ›interpretatorischer Willkür‹, ›Bevormundung‹ oder ›offenbarungsfremder Einflussnahme‹. Die biblischen Bücher selbst zum Objekt der Anfrage zu machen, kehrt für Hempelmann die eigentlichen Verhältnisse um, die mit vollem Recht

206 Vgl. DERS., Autorität, 28.

207 Ebd., 24.

208 Vgl. DERS., Schrift, 47, 53–61.

209 Ebd., 23.

210 Vgl. DERS., Autorität, 29; vgl. DERS., Schrift, 61, 85, 113.

beizubehalten seien. Argumentationsstrategisch wird damit der eigene Ansatz als sachgemäß ausgewiesen, wohingegen Gegenpositionen als offenbarungsfremd erscheinen.

Wie deutlich Hempelmann seine eigene Position in Abwehr zeitgenössischer universitär-theologischer Hermeneutik bestimmt, verdeutlicht folgendes Zitat. Dabei wird wie bereits bei seiner ersten hermeneutischen Wortmeldung offensichtlich, welche ethische Fragestellung hinter seinem Entwurf steckt:

Quelle theologischer Grundentscheidung ist hier nicht mehr das Prae dieser Offenbarungszeugnisse vor unserer Wirklichkeit, sondern umgekehrt: gerade der unerlöste Mensch [...] wird zum Kriterium dessen, was ihm gesagt werden darf. Das Evangelium [...] wird schlicht und einfach überflüssig. Die Felder der Ethik und des Menschenbildes sind geradezu ein Testfall dafür, ob wir den biblischen Offenbarungszeugnissen ein Prae vor unseren eigenen, sich heute wesentlich aus offenbarungsfremden Quellen speisenden gesellschaftlichen Normen einräumen. Sind wir bereit, die biblisch durchgängig bezeugte Polarität der Geschlechter und die zu ihrem Schutz wie zu ihrer Entfaltung dienenden ethischen Normen kritisch ins Gespräch zu bringen gegenüber einem postmodernen Trend des ›anything goes‹?²¹¹

Hempelmann hat hier offensichtlich konkrete gesellschaftspolitische Veränderungen vor Augen, denen die adressierten Trägerschichten und er selbst ablehnend gegenüberstehen. Entsprechende Haltungen sollen als ›offenbarungsfremd‹ abgelehnt werden, ja sie sind der ›Testfall‹ der Bewährung. Wo das ›Offenbarungszeugnis‹ seine hegemoniale Stellung einbüße, folge die sündhafte Selbstermächtigung des Menschen, womit ›offenbarungsfremd‹, gendersensible Aufbrüche in der Gesellschaft einhergehen würden. Damit wird nicht nur beispielsweise Homosexualität zu einem postmodernen Trend abqualifiziert. Vielmehr werden hier pauschal vorgeblich ›offenbarungsfremde‹ Gesellschaftsformen insgesamt infrage gestellt.²¹²

Zusammenfassend bezeichnet ›Offenbarung‹ bei Hempelmann eine Perspektive auf die biblischen Texte, welche diese unter dem Gesichtspunkt ihrer göttlich qualifizierten Geltung ansieht. Daher sei es geboten, gegenüber biblisch Niedergelegtem offen zu bleiben, auch in Hinblick auf die Historizität des Beschriebenen. Als ›offenbarungsfremde‹ Ansätze gelten ihm entsprechend jene, die jenseits dieser Perspektive die biblischen Texte für ihre Zwecke objektivierten und dadurch deren Sinn verfehlten. Gerade in ethischer Hinsicht bleibt Hempelmann der engen Anbindung an die als Offenbarung gelesenen Bibeltexte verpflichtet.

5.3.6 Bibelkritik

Mit dem Begriff der Bibelkritik verbindet Hempelmann nicht nur die Ablehnung universitär-theologischer Arbeit, sondern auch fundamentalistischer Tendenzen. Wie mit dem bereits im vorangehenden Kapitel ausgeführten Gegenbegriff der Bibeltreue, sucht

211 HEMPELMANN, Autorität, 24, Herv. i. O.

212 Eine eingehendere Auseinandersetzung mit Hempelmanns Einlassungen zum Thema Homosexualität liefert Kap. 6.2.

Hempelmann auch mit Blick auf Bibelkritik eine eigene Ortsbestimmung, um den biblischen Büchern angemessen gegenüberzutreten. Im Folgenden wird dies in den drei für Hempelmann maßgeblichen Hinsichten zu erläutern sein, in Hinblick auf Bibeltreue, Offenbarung und Intentionalität der Bibelkritik.

Bibelkritik und Bibeltreue

Hempelmanns Aussagen zur Bibelkritik entsprechen dem bereits Dargestellten. Den biblischen Büchern als Wort Gottes sei Gehorsam schuldig, da sie mit Gottes Willen zu identifizieren seien.²¹³ Daraus ergibt sich für die Liebenzeller Mission, für die Hempelmann hier stellvertretend schreibt, die Ablehnung verschiedener Formen von Bibelkritik: Erstens von Sachkritik, zum Beispiel die Bestreitung der Authentizität jesuanischer Prophetie bezüglich des Untergangs von Jerusalem, zweitens von Kritik im Sinne eines harmonisierenden Übereifers, etwa, wenn trotz Moses Tod in Dtn 34 an dessen Verfasserschaft Pentateuchs festgehalten wird, sowie drittens schließlich das Ausklammern gewisser Texte aus Predigt und Lehre, zum Beispiel aufgrund der Disqualifikation der Pastoralbriefe als nicht paulinisch.²¹⁴

Gemeinsam sei diesen Formen, dass sie die eigenen weltanschaulichen oder dogmatischen Prämissen über das Wort Gottes stellten und es zensierten, statt es in Gehorsam anzunehmen. Entsprechend wird gegenüber den Angriffen von Thomas Schirrmacher und Helge Stadelmann – die Liebenzeller Mission sei nicht mehr bibeltreu – ausgeführt, dass die Haltung der Bibeltreue als ›Geländer‹, nicht als ›Maulkorb‹ zu verstehen sei.²¹⁵ Auch wird der Vorwurf unangemessener Beschränkung der biblischen Texte durch rationalistische Bibelkritik nochmals verschärft: »Einem solchen Bedürfnis nach einem gleichsam ideologischen Standpunkt, der den christlichen Glauben zu einer Weltanschauung zu degradieren droht, verweigern wir uns.«²¹⁶

Hempelmanns offensive Position stellt exegetische Sachkritik auf eine Stufe mit einem überkompensativem Harmoniebedürfnis, das er auch ›fromme Bibelkritik‹ nennt; beide gelten Hempelmann als ideologisch.²¹⁷ Diese vor allem innerevangelikal kontroverstheologische Breitseite wird noch deutlich ausgebaut:

An Bibeltreue, Schrifttreue, Vertrauen und Bindung an die Autorität der Heiligen Schrift, an Ernstnehmen ihrer Aussagen lasse ich mich und lassen wir uns in Liebenzell von niemandem überbieten. Wenn ich manche Positionen fundamentalistischer Freunde nicht übernehmen kann, dann nicht deshalb, weil ich weniger bibeltreu als sie wäre, sondern weil sie m. E. nicht bibeltreu (genug) sind.²¹⁸

213 Vgl. HEMPELMANN, Schrift, 21.

214 Vgl. ebd., 22–25.

215 Vgl. zu den Angriffen SCHIRRMACHER, Irrtumslosigkeit, zu dem auch Stadelmann ein Vorwort beisteuert; vgl. zudem HEMPELMANN, Gemeinsame Liebe; vgl. Kap. 1.5.2.

216 DERS., Schrift, 29.

217 Diese doppelte Bestimmung der Bibelkritik erinnert an frühe Positionen im *Brüderhaus Tabor*, das sich »gegen einen ›Rationalismus von links und von rechts‹ wandte, vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 240, Fußnote 577, op. cit. PAGEL, Geht hin, 21.

218 HEMPELMANN, Schrift, 30, vgl. hierzu auch den Abschnitt in Kap. 1.5.2 zum Streit um die Liebenzeller Mission.

Bibelkritik und Offenbarung

Hempelmann beschränkt Bibelkritik nicht auf die klassische Ablehnung historisch-kritischer Arbeit, sondern macht auch »verdeckte Bibelkritik« in fundamentalistischen Positionen aus. Eine offenbarungsgemäße Theologie sollte sich seines Erachtens zudem nicht aufgrund von Angst vor Ergebnissen historischer Arbeit verschließen: »Wenn eine bestimmte Inspirationstheorie z. B. daran hindert, literarische Abhängigkeiten zwischen Matthäus, Markus und Lukas zuzugeben, ist dann die Leugnung der mancherlei [sic!] Bezüge zwischen den synoptischen Evangelien [...] nicht bibelkritisch?«²¹⁹ Offenbar will Hempelmann die Errungenschaften moderner Exegese nicht samt und sonders als offenbarungsfremd abtun.²²⁰ Was die Texte in sich bergen, sei exegetisch herauszuarbeiten und kritisch-transformativ eigenen Voreinstellungen entgegenzuhalten. Dementsprechend seien Ergebnisse historisch-kritischer Forschung nicht per se, sondern nur aus zwei Gründen abzulehnen:

Sie sind dann falsch und nicht akzeptabel, wenn sie theologisch von Voraussetzungen ausgehen, die dem biblischen Offenbarungsanspruch widersprechen, und wenn sie wissenschaftlich nicht haltbar sind, d. h.: wenn ihre Beobachtungen nicht stimmen, wenn ihre Exegesen nicht überzeugen, wenn ihre Schlußfolgerungen spekulativ, nicht schlüssig etc. sind. Das ist aber im Detail zu zeigen und nicht einfach nur zu postulieren.²²¹

In der zitierten Passage begrenzt Hempelmann die Möglichkeiten der Ablehnung historisch-kritischer Forschung auf streng logische und theologische Gründe. Jedoch sind die Möglichkeiten der Zurückweisung von deren Ergebnissen nach wie vor umfassend. Wenn beispielsweise eine Exegetin die Bibel zwar als Offenbarung Gottes bestimmt, den Titusbrief aufgrund sprachlicher Beobachtungen im Text jedoch nicht paulinischer Verfasserschaft zuweist, wäre hier bereits eine deutliche Zurückweisung möglich. Hempelmanns Konzept legt es nahe, jedwedes Irritationsmoment biblischer Schriften der Fehlerbarkeit lesender Menschen zuzuschreiben. Lösungsversuche, die zum Beispiel mit *inner-biblischen* sprachlichen Beobachtungen die paulinische Verfasserschaft des Titusbriefs bestreiten, werden entsprechend als spekulativ diskreditiert. In dem Konflikt zwischen »einer für unser wissenschaftliches Denken« selbstverständlichen Überzeugung einerseits und einer biblischen Überzeugung andererseits«, sei die Arbeit in Liebenzell von der Gewissheit geprägt: »Gottes Offenbarung wird sich – früher oder später – erneut bewähren.«²²²

Hempelmann konstatiert hier letztlich den Primat der einheitlich gedachten Offenbarung. »Wer biblisch, bibeltreu denken will, muss von der Offenbarung Gottes, der trinitarischen Erniedrigung, ausgehen und diese zur Norm für sein Denken machen.«²²³ In der Auseinandersetzung mit historisch-kritischem Arbeiten seien entsprechend nur

219 HEMPELMANN, Schrift, 45.

220 In diese Richtung geht Sierszyn, vgl. Kap. 5.2.

221 HEMPELMANN, Schrift, 43f.

222 Ebd., 81.

223 Ebd., 104.

›offenbarungsgemäße‹ Ergebnisse annehmbar. Auch Formeln wie Kanon im Kanon, was Christum treibet oder das Liebesprinzip werden abgelehnt. Denn solche seien Ausdruck einer angenommenen ›Wahrheit hinter oder gar über der Offenbarungsgeschichte.‹²²⁴ Es wäre somit überzogen, Hempelmann ein grundsätzliches Wohlwollen gegenüber historisch-kritischer Exegese zu unterstellen. Er ist durchaus nicht defensiv, was die Rolle evangelikaler Theologie anbelangt und fordert zu aktiver Auseinandersetzung auf:

Was uns im evangelikalen Raum weiterhilft, das ist darum nicht die pauschale Ablehnung der historischen Kritik, die es so gar nicht gibt. Wir lassen uns nur in ein unwissenschaftliches Ghetto abdrängen, solange wir denen, die Offenbarungskritik betreiben, ihre Wissenschaftlichkeit nicht bestreiten.²²⁵

Hempelmann bläst hier in aller Deutlichkeit zum Gegenangriff. Es gelte, die deviante Wissenschaftskultur universitärer Theologie in ihren Grundlagen anzugreifen, um zu zeigen, dass die eigene Gruppe die eigentlich ernstzunehmende Wissenschaft betreibe. Im Bild gesprochen soll, anstatt das eigene Ghetto – ein unglücklicher Ausdruck – als gegeben zu akzeptieren oder dessen Existenz zu bestreiten, das Viertel der anderen als Ghetto ausgewiesen werden. In dieser Verwehrung gegenüber Kritik an evangelikalen Wissenschaftsverständnissen spiegelt sich in dieser Aussage zudem die Auffassung, der eigene erkenntnistheoretische Ansatzpunkt reiche hin, universitäre Theologien wissenschaftstheoretisch zu beschädigen und deren Anfragen grundsätzlich zurückzuweisen.

Intentionalität der Bibelkritik

Hempelmann ordnet in seinen Schriften ›dogmatische‹ – an anderer Stelle auch ›pietistisch‹ genannt – und vorgeblich rein ›weltanschauliche‹ ›innerkanonischer‹ Bibelkritik zunächst gleich. Jedoch unterstellt er Letzterer analog zu Maier, hier seien niedere Absichten im Spiel, das Wort Gottes zu diskreditieren, was den ›fundamentalistischen Freunden‹ nicht nachgesagt wird:

Seit der Aufklärung sind Überlegungen und Spekulationen über das Werden der biblischen Bücher, die man dann vielfach als mehr oder minder gesicherte Ergebnisse vortrug, geradezu zum Hebel geworden, um die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift zu schwächen und dem Bekenntnis der Kirche zur Bibel als Wort Gottes den Boden zu entziehen. Historisch-kritische Arbeit hat vielfach ausdrücklich eine dogmen- und bekenntniskritische Spitze und Zielsetzung (gehabt).²²⁶

Dieser Vorwurf taucht bei Hempelmann in verschiedenen Spielarten auf. Hier ist hier eine der wenigen Stellen, wo dabei überhaupt auf Literatur Bezug genommen wird, zum einen auf Hans Joachim Kraus' *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des alten Testaments* (1969), der lange in Hamburg lehrte, zum anderen auf Karl-Heinz Michel, einem promovierten Pfarrer, der vielfach im Kontext evangelikaler Theologie publizierte. Eine

224 DERS., *Autorität*, 12.

225 DERS., *Schrift*, 44; ähnlich auch SIERSZYN, *Bibel*, 40; vgl. Kap. 5.3.6 sowie Kap. 7.2.3.

226 HEMPELMANN, *Schrift*, 31.

inhaltlich-konkrete Auseinandersetzung mit einschlägiger Literatur universitärer Provenienz findet an dieser Stelle nicht statt. So steht Hempelmans Vorwurf zunächst eher unbegründet im Raum, hier bestimme vor allem eine dogmen-, wenn nicht gar glaubenskritische Intention das Handeln.

Diese unterstellte Intention universitärer Theologie erblickt Hempelmann in vielen Einzelheiten. Wenn *Denkmöglichkeiten* offenstehen, dass Mose nie am Gottesberg gewesen, die Frühgeschichte Israels im Exil ›mehr oder weniger ausgedacht‹, ›echte Prophetie‹ nicht möglich, paulinische Verfasserschaft trotz Wortlaut nicht immer gegeben und Evangelienstoffe weitgehend nachösterlich seien, dann untergrabe dies alle Plausibilität der Heilsgeschichte, das Gottesbild eines geschichtsmächtigen Gottes, das Vertrauen in die Bibel, das nicht mit unehrlichen ›Tricks‹ (Pseudepigraphie) rechne, und den eigenen Anspruch, von Jesus ausreichend zu wissen.²²⁷

Zusammenfassung

Insgesamt leistet Hempelmann mit dem Begriff ›Bibelkritik‹ eine doppelte Abgrenzung, einerseits gegenüber universitärer Theologie, andererseits gegenüber Angriffen aus dem evangelikalen Spektrum, die ihm und der Liebenzeller Mission mangelnde Bibeltreue unterstellen. Gegenüber universitärer Theologie hält er fest, dass deren Vorurteile zu parieren seien, indem offensiv deren wissenschaftliche Grundlagen in Zweifel gezogen werden. Zwar seien Ergebnisse historisch-kritischer Forschung nicht an sich falsch. Sollte jedoch die Bibel nicht als Offenbarung anerkannt und/oder logische Stringenz fehlen, seien sie grundsätzlich zurückzuweisen.

Gegenüber den Angriffen aus dem eigenen Lager macht Hempelmann stark, dass dogmatische Haltungen wie etwa bestimmte Formen der Inspirationslehre ebenfalls bibelkritisch sein können, wenn sie den Raum des biblisch Ausgesagten ungebührlich verengen oder verändern. Dies schließe auch ein, wenn aufgrund dogmatischer Haltungen bestimmte Positionen dem biblischen Text entsprechen müssen. Wie gegenüber universitärer Theologie lehnt Hempelmann solches als Bevormundung der biblischen Texte ab. Universitärer Theologie wird zudem mehrfach eine Intention zur Bibelkritik unterstellt, die den fundamentalistischen ›Brüdern‹ nicht nachgesagt wird.

5.3.7 Der späte Hempelmann?

Wie bereits in im vorangehenden Kapitel dargelegt, hat Hempelmann seine hermeneutische Grundhaltung in seinen späten Schriften leicht verändert.²²⁸ Diese Modifikation betrifft nicht nur das Subjekt der Auslegung, sondern hat auch konkrete Auswirkungen auf sein Konzept der verhandelten Sache.

Hempelmann geht von der Einheitlichkeit von Offenbarung, von Schrift, von Wahrheit und von Wirklichkeit aus. Insbesondere mit Blick auf die biblischen Schriften als Wort Gottes kulminieren seine Einheitsfiguren darin, dass die Entkontextualisierung biblischer Stellen ›der Subjektivität des Auslegers Tür und Tor‹ öffne.²²⁹ Mit dieser Ansicht

227 Vgl. HEMPELMANN, Schrift, 31–33.

228 Vgl. Kap. 4.3.7.

229 HEMPELMANN, Autorität, 14.

steht Hempelmann, wie im folgenden Abschnitt dargelegt wird, selbst in der Gefahr, durch die eigene Ansicht der Eindeutigkeit des Geoffenbarten und des daraus ethisch Folgenden einen ›Gottesstandpunkt‹ einzunehmen. Seine späten Texte nehmen demgegenüber eher die von ihm zuvor kritisierte Position ein, ohne diesen Richtungswechsel gegenüber früheren Aussagen selbst zu benennen.

Das wohl wichtigste neue Moment ist die Einsicht Hempelmanns, dass es mit Nietzsche keine interessenslose Auslegung geben kann; »selbst ein guter Willen zum Verstehen (H.G. Gadamer) [ist] immer noch ein Wille zur Macht [...] (J. Derrida)«. ²³⁰ Im Hinblick auf die Autorität der Schrift ist damit nicht relativiert, dass diese Autorität hat, wohl aber, dass deren Geltung mitunter auf Bereiche ausgedehnt wird, zu denen sie aus geschichtlicher Perspektive »gar nichts sagen will oder präziser: zu denen sie nichts sagen kann, also nichts zu sagen hat«. ²³¹

Mit dieser hermeneutischen Aussage durchbricht Hempelmann seine frühere Dichotomie von auslegender Person und dem Objekt der Auslegung zugunsten Ersterer. Der Sinn biblischer Schriften, so ist nun greifbar, könne sich nur vermittels der Prägungen der sie Lesenden eröffnen. Entsprechend seiner Hochschätzung von Demut ist es entsprechend wichtig, die Lesarten anderer zu achten und sich von ihnen die Problematiken eigener Einseitigkeiten aufzeigen zu lassen. Dieser ekklesiologische Zugang verdrängt den alten Einheitsgedanken, dem er nun Rationalismus zum Vorwurf macht. Dessen Hang zu beziehungsweise Anspruch auf eine unüberholbare, weil perfekte und überzeitliche Auslegung stellt er biblisch in die Nähe des Turmbaus zu Babel, zum Wunsch des Menschen wie Gott zu sein. Dies ist im Grunde eine folgerichtige Problematisierung dessen, was er sonst als Gottesstandpunkt bezeichnet. ²³²

In dieser Neuausrichtung gelingt es Hempelmann, nicht die Schrift, wohl aber den menschlichen Zugriff darauf dergestalt zu relativieren, dass er es positiv als Demutsgestus werten kann, dass Menschen immer schon zu unterschiedlichen Auslegungen gekommen sind und sich teils sogar in der eigenen Lebensgeschichte widersprochen haben. Dass dies auch für Hempelmanns eigenes Schaffen passt, unterstreicht dieser Befund eindrucklich. Hempelmann schließt mit Blick auf die Demut seinen Beitrag veröhnlich und predigtartig:

Es bedeutet die ungeheure Verunsicherung, dass Gott durch die – selbst wissenschaftlich gelesene – Bibel heute so spricht, gestern ganz anders gesprochen hat und morgen womöglich noch einmal anders redet; die dankbare Beschämung, dass er durch das, was wir heute für überholt ansehen, gestern zu uns gesprochen hat; die atemberaubende Verheißung, dass wir nicht fehlerlos sein müssen und unsere Schriftauslegung ›richtig‹ sein muss, damit Gott durch die Bibel zu uns redet, uns erreicht und seiner Gegenwart wie seines Willens vergewissert. Wäre Fehlerlosigkeit seine Bedingung, hätten unsere Theologie und unser Glauben keine Chance. Die Einsicht in unsere Begrenztheit und Irrtumsfähigkeit ist natürlich alles andere als ein Freibrief für oberflächlichen Schriftumgang, mangelnde Präzision, Laissez-faire, aber es ist doch

230 DERS., *Bibel-Hermeneutik*, 238.

231 Ebd., 232.

232 Vgl. ebd., 239.

die entscheidende Bedingung dafür, dass wir überhaupt hoffen dürfen, mit Gott unterwegs sein zu dürfen. Es bedeutet auch die Hoffnung und Zuversicht, dass er genau das tut und dass es nicht darauf ankommt, dass wir zu letzten im Sinne von unüberholbaren Wahrheiten durchdringen, sondern dass wir hörbereit bleiben und dass er sich uns gnädig zuwendet.²³³

Zusammenfassend kann Hempelmanns Text von 2015 als eine leichte Öffnung hin zu einer stärkeren Aufmerksamkeit gegenüber dem Subjekt der Auslegung verstanden werden. Darin räumt Hempelmann die Interessenhaftigkeit aller Auslegung ein. Damit wird eine kleine Öffnung in seinem Konzept möglich, die der Aufmerksamkeit der auslegenden Person zugute kommt. Denn wenn stets eigene Interessen im Spiel sind, dann müssen diese auch Gegenstand der Reflexion werden.²³⁴ Auch wenn der 2020 erschienene Text *Wie ich als Jünger Jesu die Bibel lese* diese Öffnung teils wieder zurücknimmt und die alten Gräben wieder schärfer konturiert, bleibt im Grundsatz die Aussage erhalten, dass die eigene Person bei der Auslegung eine wichtige Rolle spielt, die eigens thematisiert werden sollte.

5.3.8 Zusammenfassung und Kritik

Die biblischen Texte stellen für Hempelmann die eine, unteilbare Offenbarung Gottes dar, der sich in der Geschichte heilvoll und real gezeigt hat. Ebenso wie die als Wort Gottes verstandenen Texte der Bibel seien auch die Begriffe ›Wahrheit‹, ›Wirklichkeit‹ und ›Geschichte‹ auf Gott bezogen. Dieser verkörpere die objektive Seite dieser Begriffe und habe sich in seinem Wort dazu herabgelassen, Menschen an seiner Objektivität teilhaben zu lassen. Von dieser ausgehend werde es möglich, christliches Leben, Denken und Forschen hinreichend zu orientieren. Für die als Einheit verstandenen biblischen Texte bedeute das, dass es unangemessen sei, bestimmte Texte anderen vorzuordnen oder gar als Schale grundsätzlich dem Kern nachzuordnen.

Vor diesem Hintergrund ist es nach Hempelmann weder möglich noch nötig, Menschenwort und Gotteswort auseinander zu halten. Da Gott diejenigen, welche die biblischen Texte schrieben, mit seinem Geist inspiriert habe, gilt ihm das Endergebnis als gute Gabe Gottes. Diesem gegenüber sei Offenheit geboten, die eigenen Annahmen und Grundsätze infrage zu stellen. ›Offenbarungs fremde‹ Maßstäbe, die biblische Texte für eigene Zwecke vereinnahmen, unterliefen diese Offenheit. Solches Vorgehen, das er unter dem Begriff der ›Bibelkritik‹ näher expliziert, sieht er sowohl auf Seiten historisch-kritischer Forschung als auch bei einigen fundamentalistischen Positionen gegeben, eine Intentionalität solcher Vereinnahmung jedoch nur bei ersterer. In seinen jüngsten Texten hebt Hempelmann demgegenüber unter Bezugnahme auf Nietzsche die Intentionalität jeglicher Auslegung hervor. Damit rückt das Subjekt der Auslegung stärker in den Vordergrund.²³⁵

233 HEMPELMANN, Bibel-Hermeneutik, 240.

234 Auf diesen Punkt geht das Schlusskapitel dieser Studie näher ein.

235 Diese Richtung, die Vorannahmen der Auslegenden explizit zum Thema zu machen, wird in Kap. 7.3 in einer eigenen Skizze wieder aufgenommen.

Die Leistungskraft des Begriffes ›offenbarungsfremd‹ ist ambivalent. Mit Koselleck ließe sich argumentieren, dass der auch von Hempelmann bemühte Begriff der Geschichte selbst ›offenbarungsfremd‹ ist. Da die Vorstellung von einer raum-zeitlich gedachten, quasi absoluten Geschichte erst in der Neuzeit entwickelt wurde, ist der Begriff als Ausdruck eines modernen Konzepts selbst ›offenbarungsfremd‹, da er heutigen Bedürfnissen entspringt, nicht antiken.²³⁶ Selbst wenn die Texte Subjekt ihrer eigenen Auslegung wären, würden sie gerade vor dem Hintergrund einer ›Offenbarungsgeschichte‹ nicht in modernen Konzepten ›denken‹, weil diese Konzepte erst gut 1600 Jahre nach der Niederschrift der letzten Bibeltexte entwickelt wurden. Entsprechend fallen maßgebliche Momente in Hempelmanns Konzept selbst unter das Verdikt ›offenbarungsfremd‹. Mit der späten Einsicht, dass es kein interessenloses Auslegen gebe, fällt jedoch auch seine Gegenüberstellung von Aussageabsicht von Text und Auslegenden. Denn damit ist eingeräumt, dass die Aussageabsicht des Auslegers zumindest in erster Linie die Auslegung bestimmt, nicht die Offenbarung.

Hempelmanns Hermeneutik zielt darauf ab, den eigenen Ort des Theologietreibens fest zu gründen. Hierfür werden einerseits die biblischen Texte als inspiriertes Wort Gottes ausgewiesen, zum anderen die Wiedergeburt der Auslegenden letztlich zur Bedingung gelingender Auslegung. Durch den Geist bewegt sollen Auslegende sich der ›Wahrheit‹ Gottes in seiner Offenbarung unterstellen.

Hempelmanns starkem Drang, subjektive Einflüsse möglichst gering zu halten, korrespondiert eine selbstwirksame Schrift. Dabei reflektiert er die Gefahr, die in einer sich selbst stilisierenden Demut liegt:

Es ist allein Gottes Güte, dass Gottes Geist durch unseren schwachen, fehlerhaften, oft sündhaften Umgang mit Gottes Offenbarung und Reden hindurch mit uns zum Ziel gelangt. Eine selbstsichere Hermeneutik der Wiedergeborenen kommt für eine bibeltreue Hermeneutik nicht in Frage.²³⁷

Hempelmanns Ansinnen, den eigenen Ort festzulegen, vollzieht er in Absetzung von fundamentalistischen und historisch-kritischen Ansätzen. In der Vehemenz seiner streitbaren Abgrenzungen bleibt die selbstreflexive Frage nach der eigenen Korrekturbedürftigkeit hinten angestellt. Es ist fraglich, ob das bei Hempelmann bewusste und konsequente Abblenden individueller Zugänge nicht den Blick darauf verstellt, die eigenen Traditionen gegenüber den biblischen Schriften wirklich kritisch zu bedenken. Denn mit dem selbstbewussten Anspruch, das eigene Wirken in Kirche, Missionswerk und Lebenspraxis biblisch zu orientieren, wird einige Kritik gar nicht erst laut werden. Mitunter ist damit sogar all jenen Macht eingeräumt, die eigene Ansprüche hinter biblischen oder dogmatischen Inhalten verbergen können. Dies stellt eine verdeckte Form von Selbstüberhebung dar.

236 Vgl. hierzu Kap. 3.2.1. Für den historischen ›Selbstanspruch‹ biblischer Texte wird meist nur Lk 1,1–4 aufgeboten. Selbst unter Hinzuziehung der Zusatzannahmen biblischer Einheitlichkeit und göttlicher Qualifikation reicht dies allenfalls hin, den biblischen Texten insgesamt ein antikes historisches Bewusstsein zu unterstellen.

237 HEMPELMANN, Schrift, 112.

Auch wenn Hempelmann in seinem Buch *Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr* für die Liebenzeller Mission bemerkt, »wie sehr sich auch Kinder Gottes in der Auslegung und Aufstellung einer biblischen Theologie widersprechen, offenbar geirrt haben und viel zu oft viel zu selbstsicher waren«, bleibt es eine offene Frage, ob die ernste und demütige Lektüre der Bibel nach den angegebenen Maßstäben ausreicht, jene verdeckte Erhebung über biblische Texte zu vermeiden oder ob man anders damit umgehen muss.²³⁸ Wie jede kirchliche Organisation wird sich auch die Liebenzeller Mission fragen lassen müssen, ob ihre Form des Rekurses auf biblische Schriften den Zugang zu gewissen Inhalten auch verstellt, wenn beispielsweise schon vorab klar zu sein scheint, was offenbarungsgemäß, was offenbarungsfremd ist. In diesem verobjektivierenden Zugang werden individuelle Zugänge oder Fragen abgeblendet. Hempelmanns Selbstsicherheit verdeutlichen nicht zuletzt seine ethisch-normativen Aussagen, denen mit Blick auf seinen Umgang mit Lebensformen noch nachgegangen wird. Aus seiner Sicht sind biblische Weisungen für heutige Fragen nicht nur verbindlich, sondern auch klar.

In derart geringer Aufmerksamkeit für die Rolle des auslegenden Subjekts liegt ein grundsätzliches Problem. In der Fixierung auf die angemessene Haltung gegenüber biblischen Texten werden die individuelle Prägungen der Auslegenden nicht zum Thema gemacht. Entsprechend vermag es eine Hermeneutik dieses Zuschnitts nicht, zu einem reflexiven Verhältnis gegenüber eigenen Kulturprägungen anzuleiten, welche die Auslegung vielfach präfigurieren. Hempelmanns Ansicht, biblisch gegründete, vollmächtige Aussagen etwa zu Fragen der Homosexualität treffen zu können, ist zugleich Ausdruck eines Selbstbewusstseins, das eigene Prägungen nicht als konstitutiven Faktor der Auslegung begreift.²³⁹

Vor diesem Hintergrund stellt es grundsätzlich auch einen Gottesstandpunkt dar, die vielleicht gleichfalls geistgewirkte Abweichung von der eigenen Lesart der biblischen Texte als offenbarungsfremd auszugrenzen. Hempelmanns monistisches Wahrheitsverständnis verstellt Auslegenden nicht nur den Blick darauf, die eigenen Vorannahmen zu reflektieren und damit das genannte Widerspruchsrecht der Texte gegen falsche Lesarten zu bestärken. Vielmehr bedeutet in Hempelmanns Konzept bereits ein *möglicher* Einspruch eines Textes gegenüber der Vorannahme der Einheitlichkeit des Abschnitts, des Kapitels, des Briefes beziehungsweise Buches oder gar der Bibel insgesamt eine »offenbarungsfremde« Herangehensweise. In seiner erst in jüngster Zeit vertretenen Ansicht, dass eine jede Auslegung von eigenen Interessen geleitet ist, liegt demgegenüber eine Öffnung hin zu einer Position, die Hempelmanns geforderter Offenheit und Demut eher entspricht und zudem der Individualität der Aneignung, die mit jeder Form Bibellektüre verbunden ist, ein Stück weit Rechnung trägt.²⁴⁰

238 HEMPELMANN, Schrift, 111.

239 Vgl. Kap. 6.2.

240 Vgl. zu dieser Demutsfigur Kap. 7.3.

5.4 Jacob Thiessen

Wie im vorangehenden Kapitel dargelegt, beschäftigen Thiessen in seiner Hermeneutik eher neutestamentliche Einleitungsfragen. Entsprechend bietet seine Hermeneutik keine systematische Darlegung des Bibelzugriffs. Da die hermeneutische Reflexion nur wenige Abschnitte betrifft, werden die folgenden Ausführungen sich auf jene beschränken. Der Darstellung von Thiessens Ansatz der ›ursprünglichen Bedeutung‹ folgen Abschnitte zu Wahrheit und Wirklichkeit, Einheit des Kanons sowie Autorität und Inspiration, ehe Zusammenfassung und Kritik die Darstellung abschließen.

5.4.1 ›Ursprüngliche Bedeutung‹

Thiessens Umgang mit der Geschichtlichkeit biblischer Texte ist ambivalent. Dies verdeutlicht besonders Thiessens Begriff der ›ursprünglichen Bedeutung‹. In der Einleitung seiner Hermeneutik erweckt dieser zunächst den Eindruck, hier läge eine deutliche Öffnung gegenüber den Anliegen historisch-kritischer Forschung vor:

Die zentrale Aufgabe der biblischen Exegese ist, die ursprüngliche Bedeutung eines biblischen Textes zu verstehen und darzulegen. [...] Wer die Bibel gerne zur persönlichen Erbauung liest, ohne nach der ursprünglichen Bedeutung des Textes zu fragen, sollte sich vergewissern, dass ein biblischer Text für uns nicht etwas ganz anderes bedeuten kann, als was er ursprünglich bedeutet hat.²⁴¹

Thiessen unterstreicht zunächst, dass auch die affirmative, erbauliche Lesart biblischer Texte auf den Abgleich mit historischer Rekonstruktion angewiesen ist. Jedoch stellt für Thiessen die Rede von ›ursprünglicher Bedeutung‹ entgegen dem ersten Leseindruck nicht auf eine ergebnisoffene Rekonstruktion des Textsinns mittels historischer Methoden ab. Sie weiß sich vielmehr an Gottes Willen gebunden. Für Thiessen steht unter Rückgriff auf Fee und Stuart fest, dass die wahre Bedeutung eines Textes die Absicht Gottes im ursprünglichen Handlungszusammenhang widerspiegele. Das letzte Ziel biblischer Texte, »dass der Mensch in der Erkenntnis des Willens Gottes und im Glauben wächst und damit erbaut wird«, sei die leitende, ursprüngliche Bedeutungsabsicht Gottes.²⁴² Mit dieser augenscheinlich hauchfeinen Differenz eröffnet sich für Thiessen die Möglichkeit, zwar den eigenen Anspruch hochzuhalten, sich um die ursprüngliche Bedeutung von Texten zu bemühen, darunter jedoch Gottes überzeitliche Absicht zu verstehen.

Mit diesem Ansatz kann Thiessen die je unmittelbaren Zugriffe auf biblische Texte zeitübergreifend als ursprünglich und entsprechend textgemäß verstehen. Wenn die gesuchte ›ursprüngliche Bedeutung‹ in der überzeitlichen erbaulichen Absicht Gottes zu finden ist, erfüllen auch heutige unmittelbare Zugänge zu biblischen Texten die ursprüngliche Absicht Gottes. Damit wird die eigene Auslegung wahrhaftig, wenn sie erbaulich ist.

241 THIESSEN, Hermeneutik, 10f.

242 Ebd., 12.