

5 Gegenstand der Auslegung

Nach der Erörterung der Rolle von Auslegenden in evangelikalern Bibelhermeneutiken wird nun dargelegt, wie beziehungsweise als was biblische Texte darin verstanden werden. Es gilt, zu klären, welche Eigenschaften oder Qualitäten biblischen Texten eingeräumt werden, welche Geltung ihnen zugeschrieben und welcher Grad der Verbindlichkeit ihnen für Denken und Leben zuerkannt wird. Vor dem Hintergrund der Ergebnisse des vorangehenden Kapitels ist zudem zu fragen, ob sich die beiden Perspektiven von Subjekt und Objekt der Auslegung in den Entwürfen sinnvoll aufeinander beziehen lassen. Der ebenfalls gewichtigen Frage, ob die Bibelhermeneutiker im konkreten Auslegungsvollzug ihren eigenen Ansprüchen genügen, wird insbesondere im Kapitel zu Lebensformen nachgegangen.

Wie bereits im vorangehenden Kapitel deutlich wurde, setzen die Konzeptionen evangelikaler Bibelhermeneutiken durchaus unterschiedliche Schwerpunkte. Analog zum dortigen Vorgehen werden auch hier die Themen jeweils entsprechend der individuellen Gewichtung in den untersuchten hermeneutischen Texten erörtert. Die Bibelhermeneutiker werden in gleicher Reihenfolge wie im vorangehenden Kapitel dargelegt, ergänzt durch einen Abschnitt zu Thorsten Dietz.

5.1 Gerhard Maier

Maier beginnt seine *Biblische Hermeneutik* mit der Frage, was in einer Hermeneutik »eigentlich verstanden werden soll«.¹ Die Frage nach dem *was* ist genau genommen die Frage, *als was* der Gegenstand der Auslegung verstanden werden soll. Diese Fokussierung geschieht bei Maier, um subjektive Gehalte einer Auslegung zu minimieren. Wie bereits dargelegt, ist es ihm ein wichtiges Anliegen, die biblischen Schriften möglichst rein von allen menschlichen Einflüssen zur Geltung kommen zu lassen. Gegen Ricœur, dessen Ansatz in eine »überwuchernde Subjektivität« führe, aus der »den subjektiven Faktoren eine beherrschende Rolle« erwachse, führt Maier gleich zu Beginn seines Werks Philo-

1 MAIER, Hermeneutik, 9.

sophen wie Betti und Spranger an, die beide einen »objektiven Geist« und ein »gemeinsame[s] Menschentum« im Sinne des deutschen Idealismus vertreten würden.²

Den argumentativen Ausgangspunkt bildet bei Maier fast durchweg sein Verständnis von Offenbarung. Diese ist in seinem Entwurf das notwendige Kriterium allen eigentlichen Verstehens. Gelingende Auslegung kommt für Maier von der Offenbarung her, die damit sowohl den Inhalt als auch den Denkraum bereithält, unter dem die biblischen Texte erst wirklich verstanden werden können. Somit wird den biblischen Schriften bei Maier letztlich die Rolle zuteil, ihre eigene Hermeneutik zu enthalten. Seine eigene möchte nur anleiten, diese richtig zu verstehen.

Im Aufbau seiner *Biblischen Hermeneutik* bildet bei Maier der Offenbarungsbegriff den Rahmen, unter dem weitere Begriffe wie Inspiration, Kanon, Schriftautorität und Geschichtlichkeit der Schrift abgehandelt werden. Die folgende Darstellung wird die Themen in dieser Reihenfolge behandeln.

5.1.1 Offenbarung

Maier verwendet den Offenbarungsbegriff meist als starkes Gegenüber des fehlbaren Menschen. Allein die Offenbarung vermag durch den Geist eigentliches Verstehen der biblischen Schriften zu bewirken. In dieser Transformation werden Auslegende durch den Heiligen Geist zu Ausgelegten und die Offenbarung zum eigentlichen Subjekt ihrer Auslegung. Die »schriftgewordene« Form der Offenbarung weist für Maier neben der Eigenschaft der Selbstausslegung und Inspiration durch den Geist die geschichtliche Faktizität der beschriebenen Ereignisse auf, die im Anschluss verhandelt werden.

Offenbarung und Kirche

Maier spricht von Offenbarung, zumindest soweit er damit die biblischen Schriften bezeichnet, als einer festen und gottgegebenen Größe. Dafür nutzt er meist Sprachformen wie »die Offenbarung selbst« oder spricht vom »Anspruch der Offenbarung«.³ Dieses feste Gegenüber wird durchgängig eingesetzt, um etwa nach historischen oder systematischen Problembeschreibungen »die« Offenbarung ins Spiel zu bringen. Indem Auslegende von dieser ausgingen, trügen sie ein »hilfreiches Vorverständnis« in den Text hinein. Dieses diene der »Offenbarung Gottes [...] als ein Instrument, um eine Veränderung hervorzurufen.«⁴ Wie bereits im vorangehenden Kapitel dargestellt, unterstreicht Maier, dass die Grundentscheidung, sich der Offenbarung unter- beziehungsweise überzuordnen, ein positionelles, aber den biblischen Schriften angemessenes Vorverständnis nach sich ziehe. Maier versteht dieses Vorverständnis dabei durchaus im Einklang mit klassischen Denkfiguren der Dogmatik:

So hat etwa Montaigne Luther vorgeworfen, er habe die Schriften der Interpretation der Menschen unterworfen. Stattdessen müsste man »den von der Kirche aufgewiesenen und eingeschlagenen Weg« benutzen. Es ist klar, was Montaigne wollte: die

2 MAIER, Hermeneutik, 9f., Herv. i. O.

3 Vgl. ebd., 178, 252.

4 Ebd., 61.

transsubjektive und vom Dogma gestützte Auslegung der Kirche soll dem protestantischen Subjektivismus wehren. Montaignes Bedenken werden verständlich, wenn man beachtet, zu welcher Erschütterung der Glaubensgewißheit und zu welcher Widersprüchlichkeit der Resultate die kritische protestantische Forschung geführt hat. Aus der Sicht des Philosophen sieht dies so aus: »Das protestantische Prinzip der persönlichen Gewissensentscheidung, das ja die freie Wissenschaft und ihre ›Autonomie‹ erst möglich gemacht hat, führt zu dem erschütternden Ergebnis, daß in diesem persönlichen Gewissensbestand kein unbedingt sicherer Maßstab der Allgemeingültigkeit zu walten scheint. Die Folge ist die Anarchie der Werte ...« [sic!] Von da her wird man die Forderung, die Bibel müsse in Entsprechung zum kirchlichen Bekenntnis (»Analogie des Glaubens«) ausgelegt werden, nicht einfach beiseite schieben können.⁵

Erstaunlich deutlich tritt bei dieser Gedankenführung das Moment der Suche nach Gewissheit und Sicherheit, nach Orientierung einer sich in ihren Werten verändernden Zeit zutage. Dogmatische Denkfiguren wie diese erfüllen bei Maier den Zweck, der Erosion des für sicher gehaltenen Bodens zu wehren, die durch das aus dem protestantischen Prinzip persönlicher Gewissensentscheidung entwickelte Autonomiekonzept hervorgerufen worden sei. Die wissenschaftliche Autonomie gegenüber der Schrift – in Maiers Sinn eine schriftwidrige Voraussetzungslosigkeit der Auslegung – sei entsprechend Ausdruck einer Gottesferne, welche die gottgegebene Autorität der Schrift und ihren entsprechend berechtigten Selbstanspruch nicht ernst nehme. Daraus kann für Maier nur äußere substanzlose Erkenntnis des Wortes Gottes folgen.

Gegenüber Montaigne tauscht Maier den am Lehramt orientierten Kirchenbegriff durch seinen an der Gemeinde orientierten aus. Denn Schriftauslegung finde nicht im luftleeren Raum statt, sondern sei immer vor und mit der Gemeinde zu verantworten. Die Konsequenzen solchen Denkens zeigen sich in dem, was Maier zu dogmatischem Schriftverständnis bemerkt. Dogmatische Auslegung sei durchaus legitim, sofern Auslegende »dogmatisch« als einen überzeitlich »vorgegebenen Glaubensinhalt [...] der Gemeinde« verstünden, der nicht in Konfessionalismen zerfalle und zudem den Eindruck vermeide, »als seien Dogmen, Traditionen oder kirchliche Bekenntnisse eine zweite gleichrangige Erkenntnisquelle neben der Schrift.«⁶ Eine solche bewahre vor atomistischen Auslegungen und nehme die Traditionen der Gemeinde ernst. In diesem Sinn konzipiert Maier Schriftauslegung grundsätzlich konservierend. Die Kontinuität der apostolischen Lehre für das Verstehen wird als wichtiger erachtet, als »»etwas Neues zu sagen oder zu hören« (Apg 17,21).«⁷

Dieser konservierende Grundzug wie auch Maiers eben zitierte Schlussfolgerung zum Recht dogmatischer Normierung der Auslegung steht in Spannung zu dem vielfach betonten Grundsatz *sola scriptura*. Die ursprüngliche Stoßrichtung dieses reformatorischen Grundsatzes war es, die biblischen Schriften nicht durch eine Tradition zu normieren, die zumindest gleichen Ranges sei. In struktureller Analogie zur klassisch-katholischen Position, der Geist habe in der Kirche wie in der Schrift gewirkt, sodass die lehramtlichen Entscheidungen bezüglich der Auslegung der biblischen Schriften

5 Ebd., 68, Ausl. i. O. op. cit. SPRANGER, Voraussetzungslosigkeit, 18.

6 MAIER, Hermeneutik, 69.

7 Ebd., 70.

verbindlich seien, argumentiert Maier in evangelischer Perspektive mit der Konzeption der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, vor allem der normalen Gemeindeglieder. Deren Glauben entspricht für Maier grundsätzlich der dogmatischen Rahmenordnung. Damit versucht Maier, das Prinzip *sola scriptura* umzubersetzen. Sich von diesen Traditionen zu emanzipieren, hält er für eine grundsätzliche Fehlentwicklung, die er aufklärerischem Denken anlastet.

Die Hochschätzung unmittelbarer Zugänge ist auch bei Maier Ausdruck der Absetzung von neuerer Theologie, die Zugänge von Lai:innen tendenziell für schlicht halte und damit die Gemeinde übergehe: »Heute findet man eine solche Höherbewertung ›wissenschaftlicher Exegese‹ z. B. bei Barr: ›For critical scholarship the standard and criterion for judging the validity of exegesis lies no longer in church doctrine, but in research.‹«⁸ Maier kritisiert die Haltung universitärer Exegese, die meine, sich in ihrem Streben weder auf feste Glaubensnormen der Kirche stützen zu können noch zu müssen. Die Kirche samt ihrer dogmatischen Haltungen wird dabei mit denen einer als einheitlich betrachteten Gruppe der nichtprofessionellen Mitglieder gleichgesetzt. Indem sich kritische Forschung anmaße, jenseits dieses Rahmens zu operieren, so das *argumentum e silentio*, übergehe sie das Verständnis von Lai:innen, das schon immer an den kirchlich-dogmatischen Normen, aber auch an den ethischen Normen der Gemeinde zumindest orientiert sei.⁹

Insgesamt nimmt Theologie bei Maier eine der Gemeinde dienende Funktion ein. Damit möchte er einerseits den Ort der Theologie bestimmen, andererseits die Notwendigkeit derselben festhalten:

Von da her könnte man sagen, daß die theologische Wissenschaft den Übergang von der Offenbarung zum Dienst der Gemeinde bildet. Damit sind beide Irrwege ausgeschlossen: der Wissenschaftsfeindlichkeit und der Wissenschaftsgläubigkeit.¹⁰

Auf diesem Mittelweg ist es nach Maier die Aufgabe der universitären Theolog:innen, nicht nur individuell, sondern auch auf Gemeindeebene nach »Einheit und Gesamtheit des Verstehens« zu streben, wie auch umgekehrt der Gemeinde, ihre Theologie in den universitären Rahmen einzuspeisen.¹¹

Zeugnis der Offenbarung

Maier hält die biblischen Schriften für die eine, letztgültige und wahre Offenbarung Gottes. Andere Quellen wie die Schöpfung werden dieser nachgeordnet.¹² Denn nur die biblische Fassung in ihrem geistgewirkten Verständnis könne hinreichend beziehungsweise objektiv Aufschluss geben, was in der Welt Gott zugerechnet werden kann und muss. Damit bezeichnet er mit dem Begriff ›Offenbarung‹ sowohl die biblischen Schriften in ihrer überlieferten Form als auch den darin enthaltenen Blickpunkt der Auslegen-

8 MAIER, Hermeneutik, 55, op. cit BARR, Scripture, 108.

9 Vgl. dazu ebd., 335–337.

10 Ebd., 65.

11 Ebd., 78.

12 Vgl. ebd., 267.

den, den er für den einzig normativ angemessenen hält. Wie im vorangehenden Kapitel dargelegt, spielt hier das Subjekt, dem etwas offenbar wird, bei Maier eine untergeordnete Rolle; es hat schlicht die dogmatische Haltung gegenüber der Bibel anzunehmen. Von dieser Wahrheit aus hätten Auslegende ihre Wirklichkeit zu verstehen. Sie begegnen demnach der »real geschehene[n] Offenbarung« dahingehend angemessen, wenn sie sich »öffnen« und Gott »erlauben«, »die notwendigen Veränderungen vorzunehmen.«¹³ In dieser immer wieder aufkommenden Redeweise von »real« hält Maier fest, dass das einzige Wahrheitskriterium in der Welt die so verstandene Offenbarung darstellt. Das schließt das Verständnis der biblischen Begebenheiten als so geschehene Ereignisse ein:

Dort, wo die historische Kritik »in dem Sinne sachkritisch« sein will, »als sie ihr eigenes neuzeitliches Wirklichkeitsverständnis zum kritischen Maßstab der aus den Quellen gewonnenen Aussagen macht«, da kann die biblisch-historische Auslegung nur ein offenes Weltbild vertreten. Offen in dem Sinne, daß es Offenbarungsinhalte nicht ausschließt; offen in dem Sinne, daß man der Offenbarung erlaubt, uns u. U. gar *kein* geschlossenes Weltbild zu vermitteln!¹⁴

Zusammenfassung

Die Rede von »Offenheit« und »Erlaubnis« spiegelt eindrücklich den Selbstanspruch Maiers, den biblischen Texten vertrauensvoll gegenüberzutreten. Für ihn ist das Verständnis der biblischen Schriften als schriftgewordene Offenbarung mehr als eine gedankliche Operation. Es ist notwendiges Postulat einer Theologie, die Frömmigkeitsmomente in einer Zeit festhalten möchte, in der sie die Pfeiler ihrer Denkraumen in Gefahr sieht. Ziel der Offenbarung ist bei Maier die Begegnung mit ihr beziehungsweise, so endet Maiers Hermeneutik, mit Jesus.¹⁵

5.1.2 Inspiration

Maiers Anspruch ist es, die Autorität und damit Sicherheit der schriftgewordenen Offenbarung auszuweisen. Bereits in seiner Abhandlung von 1974 tritt dabei auch das Moment der Inspiration deutlich hervor. Seine häufig gebrauchte Vorgehensweise, nach thematischer Einführung und positioneller Darstellung möglicher Einwände mit »der« Offenbarung zu parieren, verlegt das Problem der Schriftautorität auf die übergeordnete Frage nach der Göttlichkeit der Offenbarung. Um diese zweifache Identifikation – Bibel ist Offenbarung ist Wort Gottes – zu sichern, macht er die Inspirationslehre stark.

Maiers Stellung zur Lehre der Inspiration lässt sich in drei Schritten darstellen. Nach einer Entfaltung von Lehre und Reichweite werden Argumente gegen und für eine Inspirationslehre abgewogen, ehe nach dem Ergebnis Maiers Lehre der Ganzinspiration entfaltet wird. Dabei wird exemplarisch Maiers Argumentation bezüglich biblischer Fehlerlosigkeit untersucht werden.

¹³ Ebd., 63f., Herv. i. O.

¹⁴ Ebd., 349, Herv. i. O.

¹⁵ Vgl. ebd., 358.

Lehre und Reichweite

Maier beginnt seine Überlegungen zur Inspiration mit dem Alten Testament. Hierbei macht er zahlreiche innere wie äußere Qualifizierungen dafür aus, dass Gott der eigentliche Urheber der Bibel sei. Diese *bibel-* beziehungsweise *offenbarungsinterne* Qualifikation werde zum einen durch Stellen im Alten Testament erhärtet. Zum anderen sei der neutestamentliche Zugriff insgesamt von der Haltung geprägt, mit 2 Tim 3,16 das ganze Alte Testament für inspiriert zu halten. So leitet Maier die Qualifikation des Alten Testaments als Gottes Wort und Offenbarung maßgeblich von seiner Stellung und seinem Gebrauch im Neuen Testament ab. Da das Neue Testament demgegenüber nicht durch eine ihm folgende Schriftsammlung qualifiziert wird, geht Maier ›induktiv‹ vor, indem er wie zuvor den Selbstanspruch der Texte stark macht. Zum einen erheben nach Maier neutestamentliche Texte den Anspruch, inspiriert zu sein, was sich vor allem in der Offenbarung des Johannes, in zahlreichen Paulinen und in Jesusworten zeige. Zum anderen werde dieser Anspruch in der Tatsache sichtbar, dass die Texte von Augenzeugen und autorisierten Lehrern stammten. Daraus folgert Maier, dass die Bibel insgesamt mit Offenbarung gleichzusetzen sei.¹⁶

Maiers Argumentation für seine Gleichsetzungen von biblischem, göttlichem und offenbartem Wort zeichnet sich durch eine bemerkenswerte Zirkelstruktur aus. Weil ›die‹ Bibel Selbstaussagen treffe – diese wird genau wie die Offenbarung meist als personale, handelnde Akteurin angesehen –, seien diese Aussagen Ausweis des Anspruches, dass die biblischen Schriften insgesamt Gottes Wort und schriftgewordene Offenbarung seien. Damit aber wird von vornherein vorausgesetzt, was zu zeigen wäre: Nur weil die Autorität der Bibel und die Kohärenz ihrer Texte – sowohl innerhalb der Texte und Testamente als auch im gesamtbiblischen Zusammenhang – für Maier bereits feststeht, kann er beispielsweise mit seiner Lesart von 2Tim 3,16 argumentieren. Die Fragilität solcher Argumentation lässt sich auch im Fließtext häufig beobachten, zum Beispiel an dieser Stelle zur Schriftform des Alten Testaments:

Das Testament des Mose will jede Veränderung seiner Lehre ausschalten: ›Ihr sollt nichts dazutun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davontun‹ (Dt 4,2; vgl. 13,1; Spr 30,6). Aus Offb 22,18f kann man den Schluß ziehen, daß spätestens in neutestamentlicher Zeit eine solche Unveränderlichkeit gerade der Schriftform zukommt. Das wird bekräftigt durch Jesu Wort in Joh 10,35: ›Die Schrift kann nicht aufgelöst werden‹. Es ist gerade die Schriftform der Tora, die Josua zur aufmerksamssten Beachtung anbefohlen wird (Jos 1,8). [...] Andererseits gehen die Propheten davon aus, daß die Tora in Schriftform vorliegt (Hos 8,12; Mi 6,8; Mal 3,22), und greifen selbst auf schriftliche Aufzeichnungen früherer Propheten zurück (Dan 9,2). Hinzu treten zahlreiche Stellen, die eine Offenbarung in Schriftform voraussetzen und deren Befolgung oder Ablehnung in der Geschichte Israels ansprechen, z. B. Jos 8,31ff; 1 Sam 10,25; 1 Kö 2,3; 2 Kö 14,6; 18,4ff; 23,2.21; 1 Chr 16,40; 28,11.19; 2 Chr 17,3ff. Insgesamt ergibt sich, daß die Offenbarung in Schriftform sich selbst a) als unabänderlich und b) als unverbrüchlich betrachtet. Der tiefste Grund dafür liegt darin, daß Gott selbst der Urheber dieser Äußerungen ist.¹⁷

16 Vgl. MAIER, Hermeneutik, 85, 88f.; zur Problematisierung dieser Ansicht bei Semler, vgl. Kap. 3.1.4.

17 Ebd., 84.

Maier versucht hier nicht, argumentative Sicherheit durch logisch nachvollziehbare Schlüssigkeit zu gewinnen. Vielmehr ruft er Ansichten seines Adressatenkreises auf, für den von vornherein feststeht, was die biblischen Schriften darstellen. Damit hängt die Autorität der Schrift entgegen Maiers Intention an der Haltung der Auslegenden. Wenn aber die Autorität biblischer Texte an der Anerkennung durch Menschen hängt, so muss diese Anerkennung für Maier ausschließlich aus dem Wirken des Heiligen Geistes hervorgehen. Sonst wären es am Ende lediglich Menschen, die biblischen Texten erst Autorität beimessen würden.

Diese Struktur verdeutlicht exemplarisch Maiers Argumentationsgang zur Fehlerlosigkeit der Schrift. Zunächst stellt er seinen axiomatischen Ausgangspunkt vor: Der Schluss auf Fehlerlosigkeit der Schrift ist nicht von außen, sondern (1) nur von innen – also von der schriftgewordenen Offenbarung Gottes her – möglich. Entsprechend ruft Maier als weitere Axiome biblische Eigenschaften des Wortes Gottes auf: (2) dessen Verlässlichkeit und (3) Wirksamkeit, (4) dessen Eröffnung des Gotteswillens und damit des Heilsweges sowie (5) dessen Verbindlichkeit. Maiers Argument selbst lässt sich wie folgt schematisieren:

P1	Mensch findet Fehler in Bibel.
P2	Was Gott benutzt, kann kein Fehler sein.
K	Die Bibel weist keine Fehler auf.

Zunächst ist zu würdigen, dass Maier die Fehlerlosigkeit der Schrift nicht direkt als Axiom setzt, sondern dafür argumentiert. Die deduktiv-rationale Argumentationsform tritt in seiner Hermeneutik hin und wieder auf. Den größten Teil seiner Argumentationsgänge bildet die Ableitung hermeneutischer Grundhaltungen aus Bibelstellen. Die Deduktion jenseits der Bibelstellenreihen wird von Maier an anderer Stelle explizit missbilligt. Im Hintergrund steht dabei freilich Maiers Ablehnung eines autonomen beziehungsweise autonom denkenden Subjekts. So sei bei Vertretern der Chicagoer Erklärung zwar ›deduktiv-rationales Denken‹ ausgeprägt vorhanden. Ihre Ansicht einer Fehlerlosigkeit der Bibel sei gut reformatorisch und entspreche nicht nur der Ansicht mittelalterlicher Scholastik, sondern auch jener der Altprotestantischen Orthodoxie.¹⁸ Gegenüber diesem Ansatz fragt Maier lediglich an, »ob ein induktives Verfahren, eine Hermeneutik der Begegnung, dem Wesen der Offenbarung als einer Vermittlung der Begegnung zwischen Gott und Mensch nicht angemessener wäre.«¹⁹ Entsprechend hält es Maier in der oben dargestellten Argumentation hin und wieder für geboten, die Deduktion als Mittel zu gebrauchen. Maiers Argument zielt darauf ab, die Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Perspektive zu betonen. Daraus entsteht für ihn die Möglichkeit, die menschliche Wahrnehmung infrage zu stellen und mit Augustin anzunehmen, dass der Heilige Geist gegebenenfalls die ›Fehler‹ der Boten nutzt.²⁰

18 Vgl. ebd., 323.

19 Ebd., 326.

20 Vgl. ebd., 97, 109; mit der Rede vom wissenschaftlichen Fundamentalismus schließt Maier explizit die Reihen zu Positionen wie denen von Samuel Külling, vgl. Kap. 2.4.

Auf praktischer Ebene dient dieses Argument als eine Art Selbstvergewisserung. Versteht jemand etwas in der Bibel als Fehler, ist dies prinzipiell der eigenen, fehlerhaften Perspektive geschuldet. Ob Lesende hier bewusst vom Heiligen Geist getäuscht oder geprüft werden (Willkür) oder schlicht nicht vermögen, Gottes Perspektive einzunehmen (prinzipielle Differenz), ist nachrangig: Entscheidend scheint vielmehr die Unterwerfung des menschlichen Geistes unter das zu sein, was nach Maier nicht gänzlich zu verstehen ist. Dabei bleibt es offen, ob sich Maier mit solch einer Konzeption nicht genau dessen schuldig macht, was er um jeden Preis vermeiden will: sich über den Text zu stellen. Denn die Emphase auf der Fehlerlosigkeit in Verbindung mit der gebotenen Unterwerfung unter die Autorität ist bei Maier eine zirkellogische Folgerung aus menschlichen Setzungen über biblische Texte und damit kein Ausdruck einer an den Texten selbst zu erhärtenden Gewissheit.

Auch strukturell weist dieses Argument von Maier einige Schwierigkeiten auf. Zunächst ist die Schlussfolgerung in der zweiten Prämisse bereits enthalten, da »was Gott benutzt« hier – vor dem Hintergrund der Axiome Maiers – die Bibel meint. Neben dieser *petitio principii* weist das Argument einen weiteren Fehlschluss auf: Der unterschiedliche Gebrauch von »Fehler« in den Prämissen stellt eine *Äquivokation* dar, wie im nächsten Abschnitt dargelegt.

Auf inhaltlicher Ebene trägt Maier hier einen metaphysischen Überbau ein, indem er von der schriftgewordenen Offenbarung her argumentiert. Damit nimmt er eine Beweislastumkehr vor. Die Qualifikation der Schrift durch Gott (K2) überbietet menschliches Erkenntnisvermögen derart deutlich, dass die Prüfung auf Fehlerlosigkeit seitens des Menschen obsolet beziehungsweise unmöglich wird. Damit kommt das Argument auch ohne die erste Prämisse aus, was die *petitio principii* nochmals verschärft. Wird die Konklusion als ethischer Anspruch verstanden, als ein Soll gegenüber dem Menschen, liegt hier zudem ein Sein-Sollens-Fehlschluss vor.

Neben den offen genannten Axiomen wird bei Maier auch die Einheitlichkeit der Bibel vorausgesetzt. Allein wenn sie gegeben ist, kann es in Maiers Argumentation im strengen Sinne keine Fehler in der Bibel geben. Da die Bibel jedoch ohnehin in den Axiomen als Offenbarung Gottes angesehen wird, könnte zurückgefragt werden, ob bereits in den Axiomen vorausgesetzt wird, was eben noch zu zeigen ist. Mit Gethmann wäre in diesem Fall hier eine Art protologische *petitio principii* gegeben, die dem Universalitätsanspruch der Argumentation Maiers zuwiderläuft. Denn hier wird letztlich dasjenige »zum Relevanzkriterium des Argumentierens« gemacht, was Maier begründen will.²¹

Abwägung der Argumente und Einwände

Mit Blick auf Inspiration lotet Maier zunächst die Reichweite dieser Lehre aus. Leitend in diesen Differenzierungen ist die Frage, ob einzelne Konzeptionen für sich genommen hinreichen, den erhobenen Anspruch sinnvoll zu formulieren. In den knappen Diskussionen von »Personalinspiration« – das heißt der Annahme einer Inspiration der schreibenden Personen – oder »Realinspiration« – das heißt der Annahme, Gott lenke die Gedanken, nicht aber die Worte der Schreibenden – wird klar, dass diese Maier

21 GETHMANN, Letztbegründung, 286.

nicht weit genug gehen. Die Verbalinspiration sieht er bereits im ersten Clemensbrief angenommen.²² Diese sei schließlich auch bei Augustin und Calvin greifbar. Ehe Maier seine Ganzinspirationslehre entfaltet, diskutiert er diverse Einwände, die gegenüber der Inspirationslehre vorgebracht werden:

1. *Fehler und Irrtümer*: Gegenüber dem ›wissenschaftlichen Fundamentalismus‹, der wie die ›katholische Doktrin‹ an der Irrtumslosigkeit der Schrift festhalte, betont Maier, dass die Bibel durchaus Fehler enthalten könne. Diese oberflächliche Inkohärenz sei jedoch kein Grund zum Anstoß, da der Heilige Geist auch bewusst Fehler eingeben beziehungsweise menschliche Fehler wie fehlerhafte Erinnerungen nutzen könne.²³ Entsprechend sind eventuelle Fehler zu perspektivieren. Mit dieser Bestimmung versucht Maier letztlich, die Lehre der Irrtumslosigkeit der Schrift und von Menschen wahrgenommene Fehler in einer Synthese aufzuheben. Diese Synthese ist freilich bei Lichte besehen nur von Maiers Grundausrichtung einer Verbalinspiration her nachvollziehbar. Für ihn steuert der Heilige Geist sowohl bei der Eingebung der Texte als auch der Auslegung den maßgeblichen Anteil bei. Entsprechend undenkbar bleiben für Maier interne Widersprüche der biblischen Schriften: »Trifft dieser Einwand zu, dann ist eine Verbalinspirationslehre nicht mehr möglich.«²⁴

2. *Bibel als reines Diktat*: Maier geht in dieser Frage von dem von ihm ausgemachten Selbstanspruch der Texte aus. Zwar gebe es Passagen, die einen Diktatanspruch erheben würden. Dies gelte jedoch mitnichten durchgängig.²⁵ Auch wenn der menschliche Anteil im Einzelnen nicht immer herauszuarbeiten sei, sei letztlich nur entscheidend, dass Gott der »eine Urheber« der Bibel ist und bleibt – »inspiriert ist [...] der Gesamtvorgang.«²⁶

3. *Bibel als Gesetz*: Gegenüber der Inspirationslehre werde immer wieder eingewandt, dass durch Einebnung der Texte beziehungsweise ihrer Geltung die Bibel zu einem Gesetzbuch werde. Maiers eigene Position bleibt hier unklar, wenngleich er mit Bengel gewisse Stufen der Inspiration anzunehmen scheint. Da bei Bengel wie auch bei der später verworfenen Position der Altprotestantischen Orthodoxie (siehe unten) von einer gesetzlichen Gleichmacherei nicht die Rede sein könne, bedeute, die Inspiration zu vertreten, nicht automatisch gesetzlichen Biblizismus.²⁷

4. *Ausschluss eines geschichtlichen Verständnisses der Bibel*: Da biblische Texte auch selbst reflektierten, dass sich ihre Verschriftlichung über Jahrhunderte hingezogen habe, sei mit Verbalinspiration der Selbstanspruch der Texte, ihre eigene Geschichtlichkeit nicht

22 Dies ist letztlich ebenjene Argumentation, die Maier für die Klassifikation des Neuen Testaments durch nachfolgende Schriften nicht nutzen wollte, um die Kanonfrage nicht zu strapazieren. Im Endeffekt liefe eine solche nämlich auf eine endlose Kette weiterer Beglaubigungen hinaus, ähnlich wie die im Katholizismus einst virulente Frage, ob die Mutter Marias, Anna, nicht ebenfalls sündlos empfangen worden sein müsse. Spuren solcher Argumentationen finden sich bei Maier auch an anderen Stellen, wenn etwa die Geistkontinuität von Jesus über Alte Kirche, Reformation, Altprotestantischer Orthodoxie und Pietismus behauptet wird.

23 Vgl. MAIER, Hermeneutik, 97, 109, 124.

24 Ebd., 99.

25 Vgl. ebd., 108f., 113.

26 Ebd., 110, 113; vgl. auch ebd., 84.

27 Vgl. ebd., 96–98. Diese Stufen will Maier offenbar nicht als Gewichtungen im Sinne eines Kanon im Kanon verstanden wissen, den er im Folgekapitel dezidiert ablehnt, vgl. ebd., 138.

zu negieren. Für Maier schließt das rechte Verständnis der biblischen Schriften letztlich auch ihre geschichtliche Faktizität ein.

5. *Unangewiesenheit des Glaubens*: Dem Argument, erst der Glaube an Christus bewirke die Anerkennung der Schrift, begegnet Maier schlicht mit der Gegenthese, allein durch die Schrift vermittele sich der Inhalt der Bibel. Hier steht die Grundhaltung Maiers Pate, dass menschliches Zutun, und sei es die Anerkennung der Bibel als offenbartes Wort Gottes, grundsätzlich ausgeschlossen sei. Gott wirke sich selbst durch die Schrift mittels seines Geistes; der Mensch sei zwar nicht reines Instrument, aber empfangender und entsprechend gestalteter Resonanzraum.

6. *Irrtümer in der Schrift*: Da für Maier kein außerbiblischer Text oder Beleg der schriftgewordenen Offenbarung der Bibel gleichrangig sein *kann*, ist für ihn nur noch zu klären, ob es innerhalb der Schrift Widersprüche gibt. Tatsächliche Widersprüche in der Schrift hält er nicht für gegeben, wenngleich solche die Verbalinspiration verunmöglichen würden.²⁸ Wie vermeintliche innerbiblische Widersprüche zu erklären sind, führt er in seiner eigenen Konzeption der Ganzinspiration aus.

Ganzinspiration

Den Begriff der ›Ganzinspiration‹ leitet Maier aus 2Tim 3,16 ab – *πᾶσα γραφή θεόπνευστος*. Darüber hinaus sieht er sich mit für ihn wichtigen Pfeilern der Tradition – Luther, Bekenntnisschriften, Altprotestantischer Orthodoxie und Bengel – auf einer Linie.²⁹ Auch wenn die Bibel nicht reine Gottesrede sei, bleibe Gott doch der eine Autor. Zwar sei das Ineinander von Gottes- und Menschenwort unentwirrbar. Das *Endergebnis* des historischen Werdens der Bibel sei jedoch das einheitliche Wort Gottes.³⁰ Hieraus ergibt sich für Maier sachlogisch, dass – entgegen der Haltung der Altprotestantischen Orthodoxie – ein *Herauslösen* von Nicht-Heilsnotwendigem unmöglich ist.³¹

Aufgrund der Qualifizierung des Endergebnisses durch Gott, wie er mit Jes 8,16 und Dan 12,4 unterstreicht, kann Maier zudem auch in gewissem Maße Fortschreibungsprozesse anerkennen:

Wo die Offenbarung es selbst andeutet, bietet der Gedanke kollektiver Verfasserschaft keine Schwierigkeiten. Z. B. werden die in der Bibel benutzten ›Chroniken und Archive‹ (Daniel, Esra, Ester u. a.) auf mehrere Verfasser oder Teams von Verfassern zurückgehen.³²

Diese Ansicht entspricht einerseits Maiers striktem Ausgehen von der Offenbarung, andererseits seiner Ansicht, dass die Verfasser inspiriert seien und ihr Endergebnis von

28 Vgl. MAIER, Hermeneutik, 99, 138.

29 Dass die aufgerufene Tradition in der Frage nicht einheitlich ist, bildet Maier nicht ab.

30 MAIER, Hermeneutik, 113f.

31 Da Maier hier der unter 3. (*Bibel als Gesetz*) dargestellten Position der Altprotestantischen Orthodoxie widerspricht, wird unklar, welche Position er gegenüber dem Vorwurf biblizistischer Gleichmacherei einnimmt. Denn auch Stufen der Inspiration müssten vor diesem Hintergrund gerechtfertigt werden.

32 MAIER, Hermeneutik, 117, Herv. i. O.

Gott als sein Wort qualifiziert sei. Mit Maiers Konzept der Ganzinspiration werden kleine Öffnungen zu zeitgenössischer universitärer Exegese möglich, da die Einheitlichkeit der Schriften nicht an eine jeweils exklusive Verfasserschaft gebunden wird. Jedoch zeigt seine Ansicht, dass beispielsweise Daniel »vermutlich [...] Archive des neubabylonischen und persischen Staates benutzt« habe, dass für Maier weder eine Abkopplung biblischer Texte von namensgebenden Autoren infrage kommt, noch die Vorstellung einer produktiven Fortschreibung jenseits der in den Erzählungen beanspruchten historischen Kontexte gangbar ist.³³ Solche mögliche Pseudepigraphie wird im Rahmen evangelikaler Bibelhermeneutik vielfach mit dem Verweis auf deren moralische Verwerflichkeit abgelehnt.³⁴

Zusammenfassung

Maiers Aussagen zu Inspiration laufen letztlich auf eine mystische Spitze zu. Nur unter der Voraussetzung der Erleuchtung durch den Heiligen Geist wird eigentliches Verstehen möglich. Dieses geistliche Verstehen könne über rein kognitive Dissonanzen wie vorgebliche Fehler biblischer Texte hinwegsehen.³⁵ Dennoch beansprucht Maier für dieses geistgeschenkte Verstehen durchaus rationale Plausibilität, gerade in historischer Hinsicht. So geht er von einer notwendigen Kongruenz von Profan- und Heilsgeschichte aus.³⁶

Alles in allem zehren Maiers Gedanken zur Inspiration von der grundlegenden Identifikation von biblischen Schriften, Offenbarung und Wort Gottes. Dass die Argumente im Einzelnen nicht überzeugend sind, wäre im Sinne Maiers vielleicht nicht einmal ein Makel. Denn das Mysterium der Inspiration von Schrift, Schreibenden und Auslegenden bleibt für ihn eine Gabe Gottes, die Gehorsam fordert. Eine Theologie, die nach Gründen und belastbarer Kohärenz der Konzeption sucht, wird bei Maier nicht fündig. Solche Theologie wäre für Maier auch Ausdruck eines sündhaften Ansinnens, sich über die Schrift zu stellen. Denn die »oft sadistische Lust« jener Form der Theologie »an der Herausarbeitung von Widersprüchen hat keinen Anhalt an der biblischen Methode.«³⁷ Mit seiner Methode versucht Maier demgegenüber, »induktiv« vorzugehen: »Wo verschiedene Deutungen möglich sind, müssen sie benannt werden und evtl. nebeneinander offengelassen werden.«³⁸

5.1.3 Kanon

Mit dem Terminus »Fortschreiten der Offenbarung« bezeichnet Maier in seiner Hermeneutik das historische Werden des Kanons. Die geistgelenkte frühe Kirche habe offbarungsgemäß gehandelt, indem sie den Kanon festlegte:

33 Ebd., 114.

34 Ebd., 311, 344; vgl. vor allem BAUM, Pseudepigraphie, sowie Kap. 2.4.2.

35 Vgl. MAIER, Hermeneutik, 125.

36 Vgl. ebd., 115.

37 DERS., Ende, 70f.

38 DERS., Hermeneutik, 350.

Die Kirche tat nichts Falsches, sondern erfüllte eine von der Offenbarung gestellte Aufgabe, als sie den Kanon der Heiligen Schrift feststellte. Nur dies hat die Offenbarung selbst offen gelassen: Welchen endgültigen Umfang dieser Kanon haben sollte.³⁹

Hier tritt die Gemeinschaft der Gläubigen an die Stelle des Lehramtes. Nach Maier legte die Kirche vom Geist gelenkt die Grenzen des Kanons fest. Dass die biblischen Schriften überdies selbst die Kanongrenzen enthielten, sucht Maier mit zahlreichen Bibelversen zu belegen. Als zentrale Stelle seiner Argumentation dürfte hier Hebr 1,1f. gelten, in dem festgehalten werde, »daß Gottes Offenbarung in der Jesuszeit endgültig abgeschlossen ist.«⁴⁰ Die letztgültige Festlegung des Kanons bezeichnet für ihn »gewissermaßen die letzte Stufe der Inspiration« und »die eher ›objektive‹ Seite des Vorgangs.«⁴¹ Die »subjektive Seite« ist entsprechend bei Maier lediglich die »Anerkennung der Kanonizität der betreffenden Schriften.«⁴² Die geistbegabte Kirche sei es, die den Kanon als »Produkt desselben göttlichen Geistes« anerkenne.⁴³ Ihre Kriterien nennt Maier zwar; Sachkriterien wie Luthers Maßgabe »was Christum treibet« anzuwenden, sei jedoch »bei der Kanonfrage ein Fehlweg. Sie setzt voraus, daß man zuvor weiß, was Offenbarung sein kann. Sie endet im Subjektivismus sehr verschiedener Kriterien. Und sie führt notwendig zu einem ›Kanon im Kanon‹.«⁴⁴

Maier legt großen Wert darauf, das Werden des Kanons als göttlich gewolltes und gelenktes Verfahren zu qualifizieren. Interessant ist nun, wie er die Differenzen zwischen katholischem und protestantischem Kanon kommentiert:

Das aber wird man fragen dürfen, ob Gottes Offenbarung im Umfang des protestantischen Minimalkanons nicht Wiedergeburt geschenkt, Kirche gebaut und Menschen ihres Heils gewiß gemacht hat. Bejaht man diese Frage – und sie kann aufgrund der jahrhundertelangen, transsubjektiven Erfahrung bejaht werden –, dann ist nicht einzusehen, weshalb dieser Kanon eine Erweiterung nötig hat.⁴⁵

Maier argumentiert an dieser Stelle von der Effektivität protestantischer Frömmigkeit her. Weil der Kanon außerordentlich wirksam gewesen sei, so sei er hinreichend abgeschlossen. Dem Argument folgend müsste Maier eigentlich den von protestantischer Seite ausgeschlossenen Bibeltexten absprechen, in gleicher Weise Offenbarung zu sein. Der innere Widerspruch ist offenkundig: Entweder die Alte Kirche hat geistgelenkt einen Kanon beschlossen, der die schriftliche Offenbarung beschließt, oder aber sie irrte und der Kanon ließe sich problemlos verkleinern, ohne das Maßgebliche zu verlieren. Beides will Maier unter keinen Umständen aussagen, sodass er auf die Erfahrung des Kanons als heilsbringend verweist. Das Problem bleibt bei ihm entsprechend ungelöst. Vielmehr versteckt er eine klare Position hinter Frömmigkeitserfahrungen und schließt lediglich

39 MAIER, Hermeneutik, 133.

40 Ebd., 132.

41 Ebd., 133f.

42 Ebd., 134.

43 Ebd., 139, 133f.

44 Ebd., 134.

45 Ebd., 135.

Positionen aus, die seiner Lesart der biblischen Schriften zuwiderlaufen. Obwohl er es prinzipiell für möglich hält, dass der Kanon noch nicht alle inspirierten Schriften enthalte, schließt Maier jedwede gleichrangige Behandlung außerkanonischer Texte aus. Für ebenso widersinnig hält er alle textkritischen Rückfragen nach Quellen der biblischen Texte, nicht zuletzt, weil hier die Gemeinde nicht dahinter stehe.⁴⁶

Zusammenfassend hält Maier Problemstellungen wie den unterschiedlichen Kanonumfang im Grunde für nichtig. Solange die Gemeinde nicht übergangen werde, die selbst vom Geist gelenkt sei, ist für ihn kein Problem gegeben. Dass damit prinzipiell Menschen darüber entscheiden, was zu den normativen Texten zu zählen ist und was nicht, versucht er dadurch zu nivellieren, dass Maier in jedem Vorgang, auch der Bewertung der Gemeinde, allein den inspirierenden Geist am Werk sieht, um rein Menschlich-Subjektives im Werden des Kanons auszuschließen. Damit leistet Maiers Konzeption Ähnliches, wie sie den biblischen Schriften unterstellt: Sie drängt auf eine einheitliche, abgeschlossene Größe als sicherem Ausgangspunkt von Lehre, Bekenntnis und Praxis hin.

5.1.4 Autorität und Einheit der Schrift

Die biblischen Texte gewinnen bei Maier ihre Autorität aus ihrer Identität mit der schriftgewordenen Offenbarung Gottes. Da Antithesen, Taten und Auslegungen Jesu lediglich »messianische Entfaltung des ursprünglichen Gotteswillens« seien, verbiete es sich grundsätzlich, aufgrund Jesu Praxis und Lehre *Schrift* und *Christus* als Gegensätze anzusehen.⁴⁷ In seiner Lehre sei für Jesus wie auch für seine Zeitgenossen die Bibel letzte Entscheidungsinstanz gewesen. Gottes beziehungsweise Jesu Autorität stehe zwar über der Schrift, doch habe sich Gott selbst an die Offenbarung in der Schrift gebunden. Maier bringt dies auf die Formel, dass sich die Schriftautorität aus der »Personalautorität Gottes« speise. Entsprechend sei die Schrift die einzige *norma normans*, ziele bei Lesenden auf Gehorsam und Dienst ab, sei hinreichend klar und für unser Heil suffizient; ja, sie sei ein »Zweckbuch« für unser Heil.⁴⁸ Knapp gesprochen, läuft das Argument analog zu dem der Fehlerlosigkeit. Da menschliches Vermögen als Begründungsweg ausscheidet, garantiert Gottes Autorität letztlich die Autorität der Schrift.

Die Einheit biblischer Texte ist für Maier argumentativ eine maßgebliche Voraussetzung seines Bibelverständnisses. Die Bibel gilt ihm als Werk *eines* Gottes, der zwecks des Rufes zu *einem* Glauben seine *eine* einheitliche (Heils-)Geschichte offenbart, mit der die wahre und eine Kirche Christi zugleich *eine* wahre Lehre gegen Häresie empfangen hat.⁴⁹

Dieses letzte Element der Lehre bettet Maier in eine *Lehre der Progressivität der Offenbarung* ein. Es gehe nicht darum, dass die Bibel einer einheitlichen Systematik folge und damit ein Lehrsystem aufrichte: Die biblischen Texte seien vielmehr nach und nach in

46 Vgl. ebd., 130f., 139.

47 Ebd., 149.

48 Vgl. ebd., 148–159.

49 Vgl. ebd., 164f.

historische Kontexte gegeben worden, sodass sich von daher zunächst scheinbare Widersprüche zwischen verschiedenen Passagen ergeben.⁵⁰

Maier's Argumentation lässt sich als eine Fortsetzung seiner Argumentation zur Fehlerlosigkeit der Bibel lesen. Zum einen möchte er die Eindeutigkeit der Schrift als Mittel gegen Häresie betonen. Zum anderen will er den biblischen Text jedoch auch nicht aufgrund des ihr innewohnenden Lernsystems für gänzlich klar und verständlich erklären. Mit seinem Vorschlag einer progressiven biblischen Offenbarung leistet er zweierlei: Einerseits kann er stark machen, dass Passagen für sich genommen eindeutig sind. Aufgrund ihrer Geschichtlichkeit können sie Aussagen enthalten, die einer einheitlichen Systematik widersprechen. Andererseits ergibt sich für Maier gleichsam ein Vektor der Heilsgeschichte, die in ihrer Zielbestimmung die biblischen Gehalte eindeutig orientiert, wie beispielsweise Jesus nach Maier als Entfalter des Alten Testaments auftritt. War es in der obigen Argumentation zur Fehlerlosigkeit darum gegangen, Gottes Perspektive der menschlichen vorzuordnen, wird hier näher bestimmt, wie sich der Mensch Gottes Perspektive annähern kann, nämlich indem er Geschichte *als Heilsgeschichte* versteht.

Zusammenfassend haben die biblischen Schriften bei Maier dadurch Autorität, dass sie gottgewirkt und Ausdruck seiner Selbstbindung sind. Die Einheit der biblischen Texte sei geschichtlich gewachsen, letztlich jedoch Ausdruck einer progressiven Offenbarung. Dies soll nun mit Maier's Geschichtsverständnis näher bestimmt werden.

5.1.5 Geschichte und Heilsgeschichte

Bei Maier ist der Begriff der Geschichte eng mit seiner Konzeption von Offenbarung verwoben. Da die Partizipation an eigentlicher Wirklichkeit und eigentlichem Verstehen durch die geistgewirkte Wiedergeburt initiiert wird, so ist auch hier zunächst wichtig, die Bedingtheit solchen Verstehens herauszustellen. Die Profangeschichte kann für Maier nur irren, wenn sie der Heilsgeschichte der Offenbarung widerspricht. Dieser Widerspruch werde entsprechend von Gläubigen beziehungsweise Wiedergeborenen nicht als solcher angesehen, da es sich bei der Offenbarung notwendig um eine höhere Wahrheit handle.

Geschichte

Maier setzt sich in seiner Hermeneutik von einem in seinen Augen falschen Geschichtsverständnis im Kontext moderner Schriftauslegung ab. Die Entwicklung der Schriftauslegung habe sich im Laufe der Zeit auf historisches Verstehen verengt. Dies führe zu einer Ausgrenzung aller Zugänge jenseits des historisch Festzumachenden. Die Stärke von Maier's Argument liegt darin, dass, so der Vorwurf zutreffend ist, jene Verengung in der Tat den Bedürfnissen und Glaubenshaltungen sogenannter Lai:innen tendenziell das Recht abspricht, etwas Gültiges zu verstehen.

Dieser gefühlten Enge stellt er zwei Momente gegenüber: einerseits das Bedürfnis und den Glauben von Lai:innen, deren Auslegung nicht von vornherein nachgeordnet werden solle; andererseits ermögliche die ›Mehrdimensionalität‹ von Schriftauslegung

50 MAIER, Hermeneutik, 167f.

weitere Wahrheitszugänge.⁵¹ Diesen mehrfachen Schriftsinn weist er theologiegeschichtlich als frühe und lang vorherrschende Tradition aus. Die Priorisierung des Literalsinns durch Luther sei zwar in der Altprotestantischen Orthodoxie bei Flacius zu einer Verengung auf den Literalsinn ausgebaut worden. Doch seien auch andere Zugänge erhalten und ausgebildet worden – mit dem »Literalsinn [als] Basis und Rahmen.«⁵² Diese Pluralität von Deutungsansätzen als weitgehendem Konsens christlicher und jüdischer Exegese sei nur in bestimmten »Trends seit der Aufklärung« auf historische Zugänge reduziert worden.⁵³

Maier plädiert hier für eine Ausweitung zeitgenössischer theologischer Textzugänge über historisches Verstehen hinaus. Diese Art von Verstehen sei keine rein menschliche Angelegenheit. Verstehen des »Eigentlichen« sei erst dann möglich, wenn der Geist Auslegenden »die Verbindung von Verstehen und Gehorsam besonders eindrücklich« werden lässt.⁵⁴ In dieser wörtlich zu nehmenden Einfalt des göttlich gewirkten Verstehens werden Auslegende nach Maier befähigt, sich der göttlichen Norm zu fügen und somit »frei«, Gott zu Wort kommen zu lassen. Diese Transformation bedingt eine Teilhabe an einer höheren Wahrheit, die das eigene Sein und Denken in einen höheren Rahmen einspannt und von der ausgehend jedwede Kritik oder differenzierte Wahrnehmung der Konstitutionsbedingungen solcher Rahmensetzung nicht nur obsolet, sondern offenbarungswidrig wird.

Heilsgeschichte

In der Vorordnung einer höheren Wahrheit gegenüber einer menschlich durch Vernunft erschlossenen Welt liegt auch Maiers positive Bestimmung der Geschichte. Für ihn ist dabei das Wahrheitskriterium entscheidend: Da die biblischen Schriften als das offenbarte, göttliche Wort als wahr im höheren Sinne angesehen werden müssen, ist die Frage der Historizität an der Bibel zu orientieren.

Das historische Verständnis der Schrift benutzt den Gesichtswinkel der Geschichte, um die Bibel zu verstehen. Es beruht darauf, daß Gott nach Aussage der Offenbarung gehandelt hat. Ja, es sieht Gott als konstitutiv für unseren Geschichtsbegriff an: Sein Handeln schafft erst das, was wir »Geschichte« nennen. Ohne Gott gäbe es kein Sein und kein Geschehen. Es beruht zweitens darauf, daß die Bibel selbst ein Dokument dieses Handelns und damit auch ein Dokument der Geschichte ist. Denn Gott handelt schrittweise. Seine Offenbarung ist progressiv. Das zeigt sich z. B. an der Abfolge der Bundschließungen. Das historische Verständnis beruht drittens darauf, daß die schriftgewordene Offenbarung selbst auf die Geschichte zurückgreift.⁵⁵

Für Maier ist historisches Verständnis der Schrift dann gegeben, wenn die biblischen Texte als Gottes Selbstzeugnis seiner Geschichte mit seiner Schöpfung gelesen werden. Diese Geschichte ist als Geschichte Gottes für Maier unbedingt wahr. Selbst wenn inspi-

51 Vgl. ebd., 54.

52 Ebd., 59.

53 Vgl. ebd., 60.

54 Ebd., 63.

55 Ebd., 66, Herv. i. O.

rierte Schreibende Fehler gemacht hätten, seien diese von Gott so intendiert. Entsprechend ist für Maier nur jenes Verständnis der Geschichte angemessen, das in der Auslegung der biblischen Schriften die Annahme der Historizität biblischer Begebenheiten teilt. Eine Reduktion auf historisch-kritisch Verifizierbares hingegen sei auch *historisch* unangemessen. Da Geschichte ihre Qualifikation von der Offenbarung her erhalte, unterscheidet Maier auch zwischen falscher, von menschlicher Vernunft herkommender, und »wirklicher« Geschichte:

So wird die Geschichte im wirklichen Sinn des Wortes durch die göttliche Offenbarung geboren. »Geschichte« ist keine Angelegenheit des modernen Menschen. Der moderne Mensch kann nur Geschichte treiben, weil er sie aus der biblischen Offenbarung gelernt hat.⁵⁶

Wie sehr Maier diese Historizität biblischer Begebenheiten unterstreicht, zeigen seine Formulierungen von »biblischem Realismus«, »real geschehener Offenbarung« oder auch »realer Geschichte«. Entsprechend spricht er auch vom »realen Christusgeschehen«.⁵⁷ Für Maier ist die entscheidende Erkenntnis diejenige,

daß Gottes Handeln in einem heilsgeschichtlichen Zusammenhang steht. Was heute geschieht, ist schon früher von Gott verkündigt (Jes 41,22f; 43,8f; 44,7). Was früher geschah, war schon Vorbereitung des Heute. Gottes Handeln hat teleologischen Charakter.⁵⁸

An dieser Stelle versucht Maier, den in seinen Augen engen historischen Zugang moderner Theologie mit seinem Ansatz zu kontrastieren. Aus dem Vertrauen in die schriftgewordene Offenbarung wird auf die Geltung universal- beziehungsweise heilsgeschichtlicher Konzeptionen geschlossen. In dem Zug, Geschichte grundsätzlich als Heilsgeschichte Gottes zu denken, spiegelt sich Maiers Offenbarungsverständnis und der Glaube an die absolute Souveränität Gottes, die auch die göttliche Vorsehung impliziert.

Bezüglich der Schriftauslegung führt Maier leider die selbst aufgeworfene Frage, warum typologische Deutung heutiger Exegese überhaupt legitim sei, nicht weiter aus. Allegorische Deutung schließt Maier hingegen mit dem Argument aus, diese öffne die Möglichkeit, über die Schrift hinauszugehen, was dem darin gebotenen Streben nach Gehorsam nicht entspreche.⁵⁹

Historizität und Glaube

Für einen Buddhisten ist es unwesentlich, wo Buddha geboren wurde, wo und wie er starb. [...] Ganz anders beim Christen. Für ihn ist es entscheidend, ob Jesus Gottes Sohn war, aus Davids Familie stammte und am Kreuz auf Golgatha starb. Der Nachweis, daß

56 MAIER, Hermeneutik, 187, Herv. i. O.

57 Vgl. ebd., 56f., 62, 74.

58 Ebd., 71.

59 Vgl. ebd., 74.

Jesus nicht am Kreuz starb, daß das Grab nicht leer war, würde seinen Glauben nachhaltig erschüttern, verändern, evtl. sogar beenden. Der biblische Glaube hängt tatsächlich aufs engste mit der wirklichen Geschichte zusammen. [...] Das macht den christlichen Glauben – mit den Augen dieser Welt betrachtet – aber auch schwach. Entzieht man ihm die geschichtliche Basis, auf die er aufgebaut ist, dann hat man ihn prinzipiell widerlegt.⁶⁰

Für Maier ist die Historizität biblischer Texte, insbesondere der Auferstehungsberichte des Neuen Testaments unhintergehbare Grundlage des christlichen Glaubens. Der Glaube ist entsprechend auch Ausdruck des Vertrauens darauf, dass sich biblisch beschriebene Begebenheiten historisch wie beschrieben ereignet haben.

Mit Blick auf Wunder fallen für Maier »das Faktische und das Kerygmatische« in eins.⁶¹ Da die biblischen Texte Wunder als tatsächlich geschehen berichteten, sieht Maier keinen Deutungsspielraum. Bemerkenswert ist dabei die Auffassung von Kerygma, da hier leichte Nähen zu Bultmanns Position erkennbar sind. Nach Maier arbeitet kerygmatische Theologie »prinzipiell a-historisch. Dagegen haben wir die Aufgabe, die Interpretation der Wunder zu vollziehen und fruchtbar zu machen.«⁶² Wie zuvor dargelegt, ist auch für den Marburger Neutestamentler die geschichtliche Erschließung nicht hinreichend. Eigentliches Ziel der Exegese ist bei Maier wie bei Bultmann die Interpretation der Texte, um diese für die Gemeinde fruchtbar zu machen.

Zusammenfassung

Für Maiers Geschichtsbegriff ist es konstitutiv, dass Geschichte nicht vom gläubigen Vollzug abgelöst werden kann. Da die biblischen Schriften als die eine Wahrheit Gottes axiomatisch gesetzt werden, entfaltet sich in dieser Konzeption nur Gläubigen die eigentliche Wahrheit über Gott, über die Welt, über die Geschichte und über das eigene Selbst. Da Heilsgeschichte als »das unausgrenzbar in die Gesamtgeschichte hineinverflochtene Handeln Gottes« unhintergebar sei, gibt es nach Maier »im Sinne der Bibel keine ›profane‹, keine gottlos verlaufende Geschichte. Alle Geschichte ist vielmehr von Gott her konstituiert und ermöglicht.«⁶³ Maier plädiert daher für eine Öffnung zeitgenössischer theologischer Zugänge für das Wirken des Geistes, der solche Einsichten ermögliche. In der so erfahrenen Gewissheit werden Auslegende nach Maier frei, sich in Gehorsam und Demut Gottes Heilswillen zu beugen und die Heilsgeschichte Gottes mit seiner Schöpfung für die wahre Grundlage aller Geschichte zu halten.

5.1.6 Zusammenfassung und Kritik

Maier ist es ein wichtiges Anliegen, das menschliche Zutun beim Akt des Verstehens möglichst gering zu halten. Seine Hermeneutik zielt insgesamt darauf ab, gegenüber menschlicher Subjektivität göttliche Objektivität ins Spiel zu bringen. In der geistge-

60 Ebd., 181.

61 Ebd., 198.

62 Ebd.

63 Ebd., 168, Herv. i. O.

wirkten Befähigung des Menschen zu wahrem Glauben in Demut und Gehorsam finde eigentliches Verstehen sein Ziel. Maier geht es nicht um rationale Abwägung und logische Schlüssigkeit. Sein Ansatz will die unbedingte Autorität der Schrift bewahren und verteidigen. Daher spielen bei ihm Gott und der Geist auf jeder Ebene von Werden und Verstehen der Schrift die entscheidende Rolle.

In dieser Sicht gilt die Schrift als die eine maßgebliche Offenbarung Gottes. Auf sie vertrauend, gewinnen Gläubige nach Maier die Sicherheit, von objektiven Gegebenheiten wie der »tatsächlich«⁶⁴ geschehenen Heilsgeschichte auszugehen. Die Verunsicherung durch aufklärerisches Gedankengut, das vielfach von sogenannter Liberaler Theologie aufgegriffen worden sei, sieht Maier als Fehlweg an. Im Vertrauen auf die Offenbarung hält er den Boden für hinreichend tragfähig, diese Probleme die Probleme anderer sein zu lassen. Dies gilt auch für den Bereich der Geschichte. Was offenbart sei, sei unbedingt wahr und – in uneingestanden modernem Bewusstsein – tatsächlich geschehen. Auslegende könnten somit von solchen Geschichtstatsachen ausgehen – eine Einsicht, die ihnen der Geist Gottes eröffne.

Freilich, und das gibt Maier offen zu, liegt hierin abermals eine zirkuläre Logik, wenn das Vertrauen in die Verlässlichkeit der Offenbarung historischem Arbeiten vorausgeht und somit ihre Ergebnisse präfiguriert. Maier bestreitet in seiner Hermeneutik an keiner Stelle diese Voreingenommenheit offenbarungsgläubiger Zugänge. Es ist für ihn die eine, im Glauben angenommene Wahrheit, die allem anderen Weltwissen vorgeordnet werden muss.⁶⁴ Dabei geht es Maier nicht um eine logische Kohärenz; ihn treibt ein geistliches Anliegen: »Wo die Geschichte vergleichgültigt wird, erlischt auch die Bindung an das Wort.«⁶⁵ Dieses Anliegen findet sich gleichermaßen in seiner Geschichtsschau wieder. Die Debatten um Historismus und anachronistische Rückschlüsse auf frühere Geschichtsverständnisse ignorierend, ist es ihm ein Anliegen, die Wahrhaftigkeit, letztlich die Wahrheit antiker Autor:innen vor allem biblischer Texte herauszustellen. Mit seiner Gleichsetzung heutiger und antiker Geschichtsbegriffe und der Ignoranz des inzwischen alten Historismusproblems unterläuft Maier die Grundproblematik des notwendig konstruktiven Charakters, den gerade seine Schriften allenthalben aufweisen. Am Ende des Abschnitts schreibt er in Fortführung seiner Aussage zu Wundern:

Das Ergebnis unserer Prüfung lautet: Faktum und Kerygma, Ereignis und Deutung lassen sich nicht trennen. »Geschichtlichkeit«⁶⁶ ohne Grundlage im Faktischen ist eine a-historische Konstruktion. Die »existenziale Interpretation«⁶⁶ hat sich also weitgehend aus der Geschichte und von der Kommunikation mit den Historikern zurückgezogen.

Maier unterschreitet hier nicht nur das Problembewusstsein der Historismusdebatte, sondern ignoriert auch Bultmanns Anliegen. Ersteres nimmt, wie in Kapitel 3 dargestellt, ernst, dass das vergangene, beansprucht Faktische vergangen ist und nicht in letzter Weise verifiziert werden kann. Damit ist Faktizität im historischen Zusammenhang eine Konstruktion beziehungsweise eine dezidierte Deutung des begrenzt Bekannten.

64 Vgl. MAIER, Hermeneutik, 183.

65 Ebd., 186.

66 Ebd., 193.

Aufgrund dieser Begrenztheit geschichtlichen Wissens können im Einzelnen zwar Plausibilität beansprucht, letzten Gründe jedoch nicht vorgewiesen werden. Aufgrund dieses Konstruktionscharakters können entsprechend auch keine eindeutigen Schlüsse auf aktuelle Handlungsorientierung gewonnen werden.

Maiers Formulierung der »a-historischen Konstruktion« bietet eine klare Gegenthese. Für ihn ist die Differenzierung von Ereignis und Deutung die eigentliche Konstruktion. Maiers Ansicht nach ist das, was geschehen ist, faktisch und eindeutig und damit letzten Endes menschlicher Deutung enthoben. Theologisch geschichtliche Arbeit hat entsprechend diesem Konzept Geschehnisse, wie sie biblische Texte berichten, für eindeutig und faktisch, also als *objektiv* anzusehen und dies herauszuarbeiten.

Maiers Hochachtung der biblischen Texte steht in gewisser Spannung zu der von ihm geforderten Gemeindebindung. Sein Grundsatz von Auslegungsgemäßheit gegenüber der Gemeinde unterminiert letztlich die Stellung biblischer Gehalte. Der Geist wirkt bei Maier nicht nur die Schrift und durch die Schrift, sondern auch in der Gemeinde, deren gewohnter Lesart dogmatisch verbindlicher Rang eingeräumt wird. Zur Gemeinde zu zählen sind jedoch nicht alle, die sich Christenmenschen nennen. Wie bereits im vorangehenden Kapitel mit Blick auf die Rolle der Auslegenden ausgeführt, sieht Maier letztlich nur jene als wahrhaft gläubig und wiedergeboren an, die den dogmatischen Rahmen teilen, den der Geist in der Tradition der Kirche vermittelt habe. Damit wird die Schrift letztlich außer Stande gesetzt, menschlicher Traditionsbildung zu widersprechen, da diese immer schon vom Geist her legitimiert ist. Dies entspricht de facto einer Vorordnung der Tradition gegenüber den biblischen Texten.

Des weiteren ist Maiers Annahme einer Einlinigkeit der christlichen Gemeinde seit ihrer Entstehung durchaus fraglich. Nicht zuletzt lässt sich der klassische Pietismus als Gegenbewegung zur Altprotestantischen Orthodoxie verstehen. Wie in der Auseinandersetzung mit evangelikalen Bezugsentwürfen dargelegt, waren im Pietismus Formen *privater*, gemeinschaftlicher Vergewisserung entscheidend, die sich gerade unabhängig von kirchlicher Lehre und Institution zu entfalten suchten. Maier blendet diese Differenz aus, wenn er Lai:innen eine dogmatisch einheitliche Linie unterstellt, die er für Auslegende grundsätzlich verbindlich erachtet, da diese dem Wirken des Geistes geschuldet sei. Dies bedeutet nicht bloß eine Selbstermächtigung und Selbstimmunisierung seiner Auffassung, sondern hat auch bezüglich theologischer Bildung erhebliche Konsequenzen: Indem Auslegende auch an Auslegungen der Gemeinde gebunden werden, wird professionelle theologische Ausbildung den Gemeindefraditionen nach- beziehungsweise untergeordnet. Mit dieser Grundbestimmung behauptet Maier zudem eine historische Linie der Auslegung, die sich ungebrochen von der Verkündigung Jesu bis zu zeitgenössischen Wiedergeborenen ziehe.

Maiers Hermeneutik wird bis heute vielfach als ein Bollwerk gegen moderne Theologie und Unglauben angesehen. Ihre Rezeption reicht, zumindest in den in dieser Studie dargestellten Hochschulen, bis in aktuelle Modulhandbücher. Es ist fraglich, ob Maiers Repristinierung klassischer Glaubenshaltungen, von denen ausgehend die biblischen Texte ein umfängliches Verstehenskorsett erhalten, tatsächlich den biblischen Texten entspricht oder eher Ausdruck spezifischer Frömmigkeitskulturen ist, die Maier in das 21. Jahrhundert tragen möchte. Wenn er, wie bereits im vorangehenden Kapitel zitiert, einen Seitenwechsel großer Teile des evangelikalen Mainstreams konstatiert, ist das

möglicherweise auch Ausdruck dessen, dass seine Art, Hermeneutik zu treiben und die Bibel zu verstehen, im deutschsprachigen Raum ihren Zenit überschritten hat. Dies betrifft möglicherweise auch den nächsten Hermeneutiker, wovon im abschließenden Kapitel die Rede sein wird.

5.2 Armin Sierszyn

Wie bereits Gerhard Maier, steht auch für Armin Sierszyn der Mensch vor einer Entscheidung. Soll er seine ›Willkür‹ ausüben oder »sich der besagten Objektivität« unterordnen?⁶⁷ Im Gegensatz zu Maier konzipiert Sierszyn diese Entscheidung in explizitem Dualismus. Bis zum Weltbild gesteigert gesteht sein Schema keinen Mittelweg zu. Da die Bibel keine neutralen Geistesfunktionen kenne, sei alles Geistige dieser Welt »in Wirklichkeit nur die Spitze des Eisberges eines sich für uns im Verborgenen abspielenden Geisteskampfes zweier in absoluter Todesfeindschaft zueinander stehender Grundgewalten (Eph. 6, 12 ff.).«⁶⁸

Vor diesem Hintergrund stimmt Sierszyn Troeltschs biblischem Bild des Sauerteigs, der die ganze Theologie durchsäure, nachdrücklich zu. Bibelkritik auch nur im Kleinsten zuzulassen, bedeutet ihm schlicht den Verrat am biblischen Zeugnis.⁶⁹ Damit ist die historisch-kritische Theologie für Sierszyn grundlegend auf dem Irrweg, gerade weil er Troeltschs Bild für zutreffend erachtet.⁷⁰

Im Folgenden wird Sierszyns Position an den verschiedenen Bereichen seiner Argumentation deutlich werden. Beginnend mit seinem Geschichtsverständnis folgen weitere Abschnitte zu seinem Wirklichkeits-, Theologie- und Hermeneutikverständnis, ehe ein Abschnitt zu den von Sierszyn gebrauchten Modernismen und eine Zusammenfassung samt Kritik die Darstellung beschließen.

5.2.1 Historismus, Geschichte und Heilsgeschichte

In seiner ersten Bibelhermeneutik *Die Bibel im Griff?* bietet Sierszyn am Ende ein kleines Glossar für Lai:innen.⁷¹ Ausgehend von diesen Begriffsdefinitionen wird zunächst rekonstruiert, wie Sierszyn seine Begriffe nutzt und einsetzt.

Historismus und Geschichte

Unter Historie versteht Sierszyn in seinem Glossar »Geschichte, Geschichtserzählung, Geschichtsschreibung«. Historismus definiert er demgegenüber als »Überbetonung des Historischen. Alles, auch die Inhalte der Offenbarung, wird mit Gewalt ins Koordinatensystem der Historie gezwungen.«

67 Sierszyn, Bibel, 58.

68 Ebd., 35.

69 Vgl. ebd., 51.

70 Jenseits dieses wahren Körnchens irrt Troeltsch nach Sierszyn freilich: »Im geschlossenen System des Immanenzdenkens bleibt für den Gedanken einer Offenbarung Gottes kein Platz«, DERS., Christologische Hermeneutik, 128.

71 Vgl. DERS., Bibel, 155–157.