

Wolfgang-Michael Klein

Evangelikale Bibelhermeneutik

Zentrale Entwürfe von Hochschullehrern
im deutschsprachigen Raum

[transcript] Religionswissenschaft

Wolfgang-Michael Klein
Evangelikale Bibelhermeneutik

Wolfgang-Michael Klein (Dr. theol.), geb. 1991, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik) an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Wolfgang-Michael Klein

Evangelikale Bibelhermeneutik

Zentrale Entwürfe von Hochschullehrern im deutschsprachigen Raum

[transcript]

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 418888388.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dn.b.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY-SA 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Wolfgang-Michael Klein

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt

Satz: le-tex publishing services GmbH

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839445235>

Print-ISBN: 978-3-8376-7986-1 | PDF-ISBN: 978-3-8394-4523-5

Buchreihen-ISSN: 2703-142X | Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

Einleitung	9
------------------	---

Teil I Kontextualisierungen

1 Begriffsklärungen	25
1.1 Bibelhermeneutik	25
1.2 ›Schrift‹, ›Bibel‹ und ›Kanon‹	30
1.3 ›Evangelikalismus‹	31
1.4 ›Fundamentalismus‹	36
1.5 Verhältnisbestimmung von ›evangelikal‹ und ›fundamentalistisch‹	42
2 Analyse der Institutionen	47
2.1 Evangelische Allianz Deutschland (EAD)	47
2.2 Evangelischer Gnadauer Gemeinschaftsverband e. V. (GV)	52
2.3 Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KbA)	54
2.4 Wichtige evangelikale Ausbildungsstätten	57
2.5 Arbeitskreis für evangelikale Theologie (AfeT)	84
2.6 Bibelbund	84
2.7 Ergebnis	101
3 Universitäre Bezugsentwürfe evangelikaler Hermeneutiken	103
3.1 Johann Salomo Semler	103
3.2 Ernst Troeltsch	115
3.3 Rudolf Bultmann	141
3.4 Bultmann in der evangelikalen Bewegung	155
3.5 Ergebnis	160

Teil II Evangelikale Bibelhermeneutiken

Einführung	163
4 Subjekt der Auslegung	165
4.1 Gerhard Maier	165
4.2 Armin Sierszyn	175
4.3 Heinzpeter Hempelmann	182
4.4 Jacob Thiessen	194
4.5 Helge Stadelmann	197
4.6 Christoph Raedel	202
4.7 Ergebnis	206
5 Gegenstand der Auslegung	209
5.1 Gerhard Maier	209
5.2 Armin Sierszyn	228
5.3 Heinzpeter Hempelmann	251
5.4 Jacob Thiessen	269
5.5 Helge Stadelmann	277
5.6 Christoph Raedel	283
5.7 Thorsten Dietz	288
5.8 Ergebnis	295
6 Bibelhermeneutik und Lebensformen: Der Umgang mit Homosexualität	297
6.1 Zwischen Lern- und Schuldgeschichte	297
6.2 Heinzpeter Hempelmann	300
6.3 Jacob Thiessen	312
6.4 Christoph Raedel	317
6.5 Thorsten Dietz	324
6.6 Abschließende Beobachtungen	333
6.7 Heterosexuelle Ehe als einzig biblisch-legitimierbare Partnerschaft?	336
7 Ergebnisse	339
7.1 Zur Frage des Fundamentalismus und Patriarchalismus	339
7.2 Geltungsfragen	353
7.3 Abschließende Beobachtungen	360
Verzeichnis der verwendeten Literatur und Quellen	369
Personenregister	389
Sachregister	391

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Herbst 2023 von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg unter dem Titel »Evangelikale Bibelhermeneutiken im deutschsprachigen Raum seit 1990« als Dissertation angenommen und für die Veröffentlichung leicht überarbeitet und erweitert. Sie wurde im Rahmen des DFG-Projekts »Evangelikale Bibelhermeneutik im deutschsprachigen Raum seit 1990« am Lehrstuhl für Systematische Theologie / Ethik der Universität Heidelberg verfasst und mit *summa cum laude* bewertet.

Dass es zu diesem Projekt kam und dass ich dazu kam, verdanke ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Klaus Tanner. Er hat mich in den vergangenen Jahren mit seinem ungeheuren Wissen bereichert, meinen Geist geschärft und mich auf meinem Weg bestärkt und begleitet. Für seine Betreuung und vielgestaltige Unterstützung danke ich ihm von Herzen. Darüber hinaus gilt mein Dank Prof. Dr. Friederike Nüssel für das Zweitgutachten und die Möglichkeit, in ihrem Oberseminar erste Ergebnisse vorstellen und diskutieren zu können.

Überdies sei verschiedenen Geldgebern gedankt, die es ermöglichen, dass diese Publikation im Open Access erscheinen kann. Neben dem Monografiefonds der Universitätsbibliothek Heidelberg danke ich der Evangelischen Landeskirche in Baden, der Vereinigten Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands und der Evangelischen Landeskirche in Württemberg für ihre großzügige Unterstützung. Nicht zuletzt danke ich dem transcript-Verlag, vor allem Dr. Dagmar Buchwald, Joris Helling, Julia Wieczorek und Birgit Klöpfer für die kompetente und freundliche Betreuung während des Publikationsprozesses.

Dank der durch meinen Doktorvater und seinen vormaligen Mitarbeiter Matthias Baum eingeworbenen Gelder der DFG und der Unterstützung des Lehrstuhls dürfte ich manche Aufgaben an studentische Hilfskräfte vergeben, die mit ihrer Arbeit zum sehr Gelingen dieser Studie beigetragen haben: Friederike Dolmetsch mit sehr hilfreichen tabellarischen Exzerpten zu untersuchten Hochschulen, Insa Lindena mit hervorragenden Exzerpten zu Onlinevorträgen einiger untersuchter Hochschullehrer, Lukas Sulzer mit profunden Hintergrundrecherchen zu wichtigen Personen des evangelikalen Feldes und, auf der Zielgeraden, Patricia Kerl mit einer umsichtigen und genauen Korrektur eines Kapitels dieser Arbeit.

Darüber hinaus sei einer ganzen Reihe von Menschen gedankt, die mir hilfreiche Rückmeldungen zu meinem Projekt gegeben haben, neben den oben genannten vor allem der VELKD und ihren bereichernden Nachwuchstagungen, Prof. Dr. Thorsten Moos und seinem regen Oberseminar sowie dem Arbeitskreis für evangelikale Theologie und seiner Facharbeitsgruppe Systematische Theologie.

Eine Studie wie diese ist nicht denkbar ohne viele fleißige Korrekturleser:innen. Mein herzlicher Dank gilt Dr. Elisa Klein, Johanna Schober, Martin Dürr, Luise Wendebourg, Johannes Schmincke und Corinna Klein.

Mein größter Dank gilt meiner Familie und meinen lieben Freund:innen. Eure Liebe, guten Gedanken und Gebete haben mich in diesen bewegten Jahren begleitet, allen voran meine Frau, deren Humor, Klugheit und Engagement ihresgleichen suchen. Dass ich mit ihr diesen Weg gemeinsam gehen darf und wir unbändig lebensfrohe Kinder haben, ist mein großes Glück.

Zuletzt danke ich in Liebe meinen Eltern, die mir so viel ermöglicht haben. Ihnen sei dieses Buch in großer Dankbarkeit gewidmet.

Einleitung

Insofern als gesagt worden, daß sich Ulrich mit einer Frage zu beschäftigen begonnen hätte, muß freilich berichtet werden, daß viele Antworten ihren Fragen vorangehen wie ein Eiliger seinem geöffnet flatternden Mantel.

Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften

Hermeneutik ist der Versuch, ausweisbare Gründe für das eigene Verstehen zu finden. Bei der Suche nach jenem nicht gänzlich erhellbaren Ursprung tun sich zwei Gesichtspunkte auf: zum einen, was beziehungsweise wer dem Verstehen vorausliegt, zum anderen, was beziehungsweise wer eigentlich verstanden werden soll. Auf die Frage nach dem Verhältnis von Vorverständnis zu dem Ergebnis einer Auslegung gibt Musils Bild des flatternden Mantels erste Antworten. Umso klarer eine Hermeneutik den Deutungshorizont eingrenzt, desto mehr Antworten gehen den Fragen voraus und sind von vornherein entschieden.

In hermeneutischer Hinsicht hat vor allem Hans-Georg Gadamer das Bild des Horizonts geprägt. Mit der Rede von ›Horizontverschmelzung‹ beschreibt er eine Erweiterung des Horizonts der Auslegenden, der idealerweise letztlich den des zu verstehenden Textes umgreift. Das ›Verstehen‹ ist hier nicht als eine Übereinstimmung, sondern als eine dezidiert-methodische Annäherung zu verstehen, die notwendigerweise auch etwas in der auslegenden Person verändert. Diese Studie fragt in ihrer Auseinandersetzung mit gegenwärtigen deutschsprachigen Bibelhermeneutiken evangelikaler Prägung exemplarisch danach, inwiefern jene die Bedeutungshorizonte biblischer Texte erschließen und inwiefern sie diese auch beschränken.

Das Schriftprinzip und seine Krise: Zum Stand der Forschung

In Abwandlung eines Aufsatztitels von Ebeling lässt sich sagen: Die Geschichte der protestantischen Theologie ist eine Geschichte des Streits um die Bibelauslegung.¹ Dass die

1 Vgl. EBELING, Auslegung.

Frage des Schriftverständnisses zum bleibenden Zankapfel des Protestantismus avancieren würde, war jedoch weder geplant noch gewollt. Die Reformatoren erhoben die Bibel zum alleinigen Maßstab, weil sie der Auslegungswillkür eines von Hierarchie und Tradition bestimmten Katholizismus endgültig einen Riegel vorschieben wollten. Das Sola-Scriptura-Prinzip war dabei in dem Vertrauen formuliert, dass die Schrift im Ganzen klar, suffizient und zumindest für die vom Geist Erleuchteten verständlich sei. Dieses Vertrauen war bereits zur Zeit der Reformatoren fragwürdig, bedeutete es doch, Auslegern wie Erasmus oder Zwingli, die in zentralen Glaubensfragen zu anderen Ergebnissen kamen, den Glauben absprechen zu müssen. Im Ausgang der Aufklärung wurde dieser Anspruch vollends zweifelhaft. Denn die Historisierung der Bibel verhärtete die innerprotestantischen Fronten, die seit der Reformation bestanden.²

Mit der Etablierung der im 19. und 20. Jahrhundert entwickelten historisch-kritischen Methode wurde die Frage drängend, inwiefern die Bibel der historischen Relativität preisgegeben werden kann und muss, wofür exemplarisch Troeltschs Aufsatz *Ueber historische und dogmatische Methode* stehen kann.³ Zwar war die historische Kritik nicht pauschal bibelkritisch, da sie seit Johann Salomo Semler darauf zielte, die biblische Überlieferung gegenüber dogmatischer Vereinnahmung zu schützen.⁴ Gleichwohl bewirkte die Historisierung der Bibeltexte ein Auseinandertreten von vergangener Autorenschaft und der Gegenwart der Lesenden.⁵ Durch das Bewusstsein dieses Zeitabstandes tat sich zwischen biblischen Texten und ihrer Leserschaft fortan ein Graben auf, der zu groß erschien, als dass er überhaupt noch hätte übersprungen werden können.

Das Spektrum der Reaktionen auf diesen Prozess reichte von emphatischer Bejahung historisch-kritischer Exegese als eines in innerer Sachverwandtschaft mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre stehenden Methodensets bis hin zur ihrer Totalablehnung als einer im Widerspruch mit der göttlichen Offenbarung befindlichen Herangehensweise. Unabhängig davon, wie historisch-kritische Methoden beurteilt werden, gehört deren Infragestellung zu ihrer Wirkungsgeschichte und ist Teil der protestantischen Debatte um das Schriftverständnis.

In der universitären Theologie ist historisch-kritisches Arbeiten für Bibelauslegung heute maßgeblich. Neben dieser, die sich in etwa Deutschland institutionell im Evangelisch-theologischen Fakultätentag vernetzt, haben sich im deutschsprachigen Raum seit den 1970er Jahren evangelikale Ausbildungsstätten und Hochschulen etabliert, die historisch-kritischen Methoden vielfach kritisch bis ablehnend gegenüberstehen. Unter dem Bekenntnis zur »göttliche[n] Inspiration und [...] Unfehlbarkeit der ganzen Heiligen Schrift« schlossen sich seit dem Jahr 2000 bislang 35 Ausbildungsstätten in der *Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten* zusammen.⁶ Die mit je über 100 eingeschriebenen Studierenden größten unter diesen Ausbildungsstätten sind die *Evangelische Hochschule*

2 Vgl. LAUSTER, Methode, 11–30.

3 Vgl. TROELTSCH, Methode.

4 Vgl. GABLER, Antrittsrede; vgl. SEMLER, Freie Untersuchung [Bd. 1].

5 Vgl. PANNENBERG, Krise.

6 Vgl. KONFERENZ BIBELTREUER AUSBILDUNGSSTÄTTEN, Glaubensgrundlage; vgl. DERS., Mitglieder. Es gab seither auch vereinzelte Austritte, etwa die *Evangelische Hochschule Tabor*, vgl. IDEASPEKTRUM (REDAKTION), Tabor.

Tabor, die *Freie Theologische Hochschule Gießen*, die *Internationale Hochschule Liebenzell*, das *Theologische Seminar St. Chrischona* und die *Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel*. Dass eine ganze Reihe außeruniversitärer Ausbildungsstätten in den vergangenen Jahren Hochschulstatus erlangt hat, zeigt die institutionelle Etablierung und Professionalisierung evangelikaler Ausbildungsstätten jenseits volkscirchlicher Strukturen.

Evangelikale Gruppen sind Teil der kirchlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der größte evangelikale Dachverband in Deutschland ist mit ca. 1,3 Millionen Mitgliedern die *Evangelische Allianz Deutschland*.⁷ Unter den mehr als 300 Organisationen, die sich in der Allianz zusammengeschlossen haben, bilden der *Evangelische Gnadauer Gemeinschaftsverband* mit ca. 300.000 Mitgliedern, der *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* mit ca. 74.000 Mitgliedern und der *Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden* mit ca. 65.000 Mitgliedern die drei größten Verbände. Unter den der Evangelischen Allianz zugehörigen Jugendverbänden ist der *CVJM-Gesamtverband in Deutschland* mit ca. 310.000 Mitgliedern der gewichtigste Jugendverband.

Doch nicht nur nominell gehören evangelikale Gruppen zur Realgestalt des Protestantismus. Auch real prägen sie gesellschaftliche und theologische Debatten mit. Dies verdeutlichen insbesondere die Kontroversen um Fragen der Sexualethik, die sich etwa an der 2013 erschienen Orientierungshilfe der EKD *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit* entzündeten. Von evangelikaler Seite wurde gegenüber diesem Papier mit erheblicher medialer Resonanz der Vorwurf erhoben, zentrale Bibeltexte zur Ehe von Mann und Frau würden ihrer normativ-orientierenden Bedeutung beraubt.⁸ Doch obwohl evangelikale Gruppen theologische Debatten mitbestimmen, finden sich kaum Forschungsbeiträge, welche die Bibelhermeneutiken evangelikaler Prägung differenziert untersuchen.

Das Thema evangelikale Bibelhermeneutik wie auch die beschriebenen Realgestalten genießen in der deutschsprachigen Forschung bislang nur wenig Aufmerksamkeit. Vor allem in evangelischer Universitätstheologie finden evangelikale Gruppen und ihr Schriftverständnis nur selten Beachtung. Dort, wo sie berücksichtigt werden, geschieht dies häufig mit einem polemisch bestimmten Abgrenzungsinteresse. Mitunter beklagen sogar führende Forscher auf dem Feld der Hermeneutik zuerst die Unübersichtlichkeit der religiösen Gegenwartskultur, um dann eher vage unter den zunehmend evangelikal geprägten Studierenden »neofundamentalistische Renitenzen, fehlende[n] wissenschaftliche[n] Sinn und mangelnde Bereitschaft zur religiösen Irritation« als wachsendes Problem für universitäre Theologie zu sehen.⁹ Ungleich schärfer sind Deutungen des Evangelikalismus, die evangelikales Schriftverstehen pauschal und ohne weitere Differenzierung für »fundamentalistisch« erachten oder es als Ausdruck eines engstirnigen Sicherheitsbedürfnisses in einer zunehmend pluralistischen Gesellschaft deuten.¹⁰ Einen

7 Vgl. R. HEMPELMANN, Evangelikale Bewegungen.

8 Vgl. DIENER, Pressemitteilung; vgl. zudem HEMPELMANN, Spannungen.

9 Vgl. LAUSTER, Schriftauslegung, 185.

10 Vgl. BROER, Schriftverständnis; vgl. PÖHLMANN, Bibel auslegen. In diese Richtung geht auch Oeming, der evangelikale Hermeneutik unter dem Stichwort »fundamentalistisch« verhandelt. Jedoch werden hier zumindest die Anliegen evangelikaler und fundamentalistischer Hermeneutik gewürdigt, vgl. OEMING, Biblische Hermeneutik, 150–163.

kleinen Lichtblick bietet Gisa Bauers Beitrag *Evangelikales Schriftverständnis*, der, Bauers Schwerpunkt entsprechend, für die Zeit ab 1990 eher Skizze bleibt.¹¹

Blickt man summarisch auf den skizzierten Umgang universitärer Hochschullehrenden mit jenen evangelikaler Hochschulen im deutschsprachigen Raum, ist der von dem Vorsitzenden des Arbeitskreises für evangelikale Theologie Christoph Raedel genutzte sozialpsychologische Begriff der *Ekelschranke* durchaus naheliegend.¹² Wie im Rahmen dieser Arbeit herausgearbeitet, beruht dieses Abgrenzungsinteresse, sei es inhaltlich gefüllt oder nicht, bislang durchaus auf Gegenseitigkeit. Evangelikale Theologie, besonders die in dieser Studie analysierte Bibelhermeneutik, lebt ein gutes Stück weit von polemischer Abgrenzung gegenüber ›der‹ Universität. Jedoch verkürzt die Behauptung eines dualistischen Gegenübers von universitärer und evangelikaler Theologie die vorfindlichen Verhältnisse. Zum einen finden sich auch an der Universität Lehrende, die offen evangelikale Positionen vertreten. Zum anderen bieten manche Lehrende an evangelikalen Hochschulen teils allein schon durch ihre universitäre Ausbildung, teils auch durch ihre Schriften und Engagements, ein Spektrum von Positionierungen, sodass sich die Gruppen auf inhaltlicher Ebene nicht ganz scharf trennen lassen.

Damit ist nicht gesagt, dass eine Gegenüberstellung insgesamt sinnlos ist. Der Sinn einer solchen liegt jedoch zunächst auf institutioneller Ebene. Gerade die unterschiedlichen Rahmenbedingungen, etwa mit Blick auf Finanzierung, spielen hier eine wichtige Rolle und prägen auch inhaltliche Positionierungen. Vor diesem Hintergrund versucht diese Studie, sich die vielfach polemische Gegenüberstellung von evangelikaler und universitärer Theologie in der analysierten Literatur möglichst nicht zu eigen zu machen, sondern neben der Analyse evangelikaler Bibelhermeneutiken deren Kontexte darzustellen und ihre Funktion herauszuarbeiten. Dies trägt auch dem Problem auf Seiten universitärer Forschung Rechnung, dass es bislang weder in den theologischen Fächern für sich genommen noch diese übergreifend sinnvoll zusammengetragene Sachstände über die jeweiligen Hermeneutikdiskussionen gibt. Solche Untersuchungen stellen ein in meinen Augen wichtiges Forschungsdesiderat dar, zumal auf Basis solcher Studien eine weit tiefgreifendere inhaltliche Gegenüberstellung von Ansätzen in und außerhalb der Universität ermöglicht wäre.¹³ Im Rahmen dieser Studie wird vor allem mit dem Kapitel zu jenen Theologen, die im Rahmen evangelikaler Bibelhermeneutik als Abgrenzungsfolien genutzt werden, versucht, über eine beidseitige polemische Abgrenzung hinauszukommen.

Sofern evangelikale Hermeneutik im deutschsprachigen Raum überhaupt zum Thema wissenschaftlicher Forschung gemacht wird, konzentrieren sich die Untersuchungen vornehmlich auf die um Bultmann kreisenden Debatten der 60er und 70er Jahre.¹⁴ Auf diesen Zeitraum ist auch das Hauptaugenmerk der bislang umfangreichsten und in

11 Vgl. BAUER, *Schriftverständnis*.

12 Vgl. RAEDEL, *Theologie*, 231, Fußnote 11. Raedel beklagt an dieser Stelle das Fehlen universitärer Wahrnehmung evangelikaler Hermeneutik.

13 Die jüngste umfassende Arbeit zu Bibelhermeneutik stellt die lesenswerte Habilitationsschrift von VAN OORSCHOT, *Schriftauslegung* dar, die allerdings nicht den Anspruch hat, einen aktuellen Sachstand zu erheben.

14 Vgl. JUNG, *Evangelikale Bewegung*; vgl. SCHEERER, *Bekennende Christen*.

Bezug auf den gesichteten Quellenbestand elaboriertesten Arbeit zum Evangelikalismus gerichtet: die kirchengeschichtliche Habilitationsschrift von Gisa Bauer zur Formierung des Evangelikalismus zwischen 1945 und 1989.¹⁵ Bauer, die dem evangelikalen Bibelverständnis ein eigenes Kapitel widmet, begreift evangelikale Hermeneutik maßgeblich als Gegenbewegung zum Bultmann'schen Entmythologisierungsprogramm.

In ihrer eingehenden Untersuchung stellt Bauer die zentrale Bedeutung Bultmanns für die Genese der evangelikalen Bewegung heraus, verzichtet jedoch auf eine direkte Auseinandersetzung mit hermeneutischen Entwürfen. Dabei liegen für den von Bauer gewählten Untersuchungszeitraum zwei bibelhermeneutische Schriften evangelikaler Prägung vor, die eine breite Rezeption innerhalb des Evangelikalismus und darüber hinaus gefunden haben: Die Streitschrift Gerhard Maiers *Das Ende der historisch-kritischen Methode* von 1974 sowie die Armin Sierszyns erstem hermeneutischem Entwurf *Die Bibel im Griff?* von 1978.¹⁶ Beide Texte fanden bislang keine Berücksichtigung in der Forschung zum deutschsprachigen Evangelikalismus.

Aufgrund ihres Untersuchungszeitraumes berücksichtigt Bauer die ab 1990 einsetzende theologische und institutionelle Pluralisierung des Evangelikalismus nicht mehr und markiert auch im oben erwähnten Artikel diese Entwicklung lediglich ausblickshaft als eigenes Themenfeld.¹⁷ In anderen Forschungsbeiträgen zu evangelikalen Hermeneutiken findet diese Pluralisierung bislang keine Berücksichtigung. Stattdessen unterstellen viele Autoren eine ungebrochene Kontinuität evangelikaler Hermeneutik von der Bultmann-Debatte bis heute.¹⁸

Insgesamt tragen die bisherigen Umgangsweisen nicht der Komplexität kirchlicher Wirklichkeit im Allgemeinen noch der Vielgestaltigkeit zeitgenössischer evangelikaler Theologie und ihrer Hermeneutik im Besonderen Rechnung. Sie lassen außer Acht, in welchem Maße sich in den vergangenen Jahrzehnten evangelikale Theologien ausdifferenziert und weiterentwickelt haben. Im deutlichen Gegenüber zur verhältnismäßig guten Forschungslage zum angloamerikanischen Evangelikalismus und seiner Hermeneutik, fehlt für den deutschsprachigen Evangelikalismus diese Forschung beinahe vollständig.¹⁹ Eine solche ist aber sachgemäß, weil die evangelikale Hermeneutik im deutschsprachigen Raum aufgrund der durch die Bultmannschule dominierten theologischen Wissenschaftskultur ein eigenständiges Gepräge ausgebildet hat.²⁰

Ziel der Studie

Wie im Forschungsüberblick deutlich wurde, bleiben die bisherigen Forschungsergebnisse meist der Bultmannkontroverse verhaftet und setzen sich kaum mit evangelikalen Schriften zur Bibelhermeneutik auseinander. Die Gründe für deren Pluralisierung

15 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung.

16 Vgl. MAIER, Ende; vgl. SIERSZYN, Bibel.

17 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, vgl. DIES., Schriftverständnis.

18 Vgl. PÖHLMANN, Bibel auslegen; vgl. OEMING, Biblische Hermeneutik; vgl. HERMLE, Gegenbewegung.

19 Vgl. TIDBALL, Reizwort; vgl. BACOTE, Hermeneutics.

20 Dies ist in der Forschung auch schon früh erkannt worden, vgl. GELDBACH, Evangelikalismus.

in jüngerer Zeit sind eng verknüpft mit institutionellen Veränderungen. Gerade Hochschullehrer an sich akademisierenden evangelikalen Hochschulen versuchen in jüngerer Zeit, eigene Bibelhermeneutiken und Artikel zum Thema als Ausweis und Anspruch ihrer Institutionen und ihres Theologieverständnisses zu erbringen.²¹ Denn in der Klärung bibelhermeneutischer Fragen lässt sich nichts Geringeres als ein wissenschaftstheoretischer Stand- und Ausgangspunkt des eigenen Arbeitens mit biblischen Texten gewinnen. Dieses Feld jüngerer, seit 1990 im deutschsprachigen Raum formulierter Entwürfe zu untersuchen, ist Ziel dieser Studie.

Auslegungsmethoden und ihre Metareflexion sind menschliche Praktiken, die an institutionellen Orten verankert sind.²² Auf der Ebene der Institutionalisierung lässt sich im untersuchten Zeitraum ein kräftiger Schub beobachten. Vielfach wurden theologische Ausbildungsstätten gegründet oder dahingehend entwickelt, eine alternative theologische Ausbildung zu der staatlich getragenen Universitätstheologie zu gewährleisten, die den je eigenen Maßstäben der Trägerinstitutionen und damit auch der Spenderpersonen genügen. Insofern ist die wissenschaftliche Freiheit der Hochschullehrenden an konkrete Profile und Glaubenssatzungen der jeweiligen Ausbildungsstätten und Institutionen gebunden, denen sie angehören. Deren Bekenntnisse wurden zwar, wie in Kapitel 2 gezeigt wird, in den allermeisten Fällen im Zuge der Akkreditierung von Ausbildungsstätten zu staatlich anerkannten Hochschulen entschärft. Jedoch ist es eine bleibend lebensnotwendige Voraussetzung privater theologischer Hochschulen mit teils hohen Semesterkosten, ihre Außendarstellung, etwa durch den Ausweis eigener Wissenschaftlichkeit mittels Bibelhermeneutiken, vor allem in Absetzung gegenüber universitärer Theologie zu pflegen.²³

Diese Studie versucht dem Anspruch evangelikaler Theologie Rechnung zu tragen, die Leistungen deutschsprachig-evangelikaler Bibelhermeneutiken ernst zu nehmen und sie kritisch zu würdigen. Darin spiegelt sich auch eine neue Wahrnehmung verschiedener Formen von Frömmigkeit wider, die sich im Falle evangelikaler Bibelhermeneutik oftmals sehr deutlich in den Konzeptionen niederschlägt. Auf die Frage, inwieweit die Frömmigkeit von Auslegenden in Anbahnung und Vollzug der Auslegung eine Rolle spielen sollte, geben evangelikale Bibelhermeneutiker zwar unterschiedliche Antworten; einig sind sie sich dennoch in der Emphase, dass sich ein christliches Leben durch eine an biblischen Texten orientierte Lebensführung auszeichnet. Im Zuge dessen

21 Für diese Arbeit konnten leider keine evangelikalen Hochschullehrerinnen ausgewertet werden, da diese, wenn an den untersuchten Hochschulen überhaupt Frauen hauptamtlich lehren, andere Themen bearbeiten, vgl. Kap. 2. Daher werden innerhalb dieser Arbeit männliche Formen für die evangelikalen Hochschullehrer verwendet, die sich bibelhermeneutisch äußern. Im Sinne des Bemühens um geschlechtergerechte Sprache wird bei der Wiedergabe evangelikaler Positionen von Auslegenden gesprochen, auch wenn von den behandelten Hermeneutikern durchweg ein generisches Maskulinum verwendet wird. Die Ansicht, etwa von HEMPELMANN, *Gender-Mainstreaming*, 88, solche inklusiven Formen wie ›Studierende‹ bezeichneten nur aktuelles Tun, ist grammatikalisch zumindest fraglich. Bei genauer Betrachtung geht auch die klassische Form ›Student‹ auf dieselbe, präsentische Partizipialform im Lateinischen zurück.

22 Vgl. REHBERG, *Symbolische Ordnungen*.

23 Die Finanzierung der in dieser Studie untersuchten Hochschulen werden in Kap. 2.4 näher ausgeführt.

hat die Bibelfrömmigkeit häufig eine moralische, letztlich auch politische Dimension, wie in der Untersuchung des Umgangs evangelikaler Bibelhermeneutiker mit dem Thema Lebensformen in Kapitel 6 deutlich werden wird.

In jüngerer Zeit hat die EKD einen gewissen Schwerpunkt auf Frömmigkeit und deren theoretische Durchdringung gelegt. Diese neue Wertschätzung von Frömmigkeitsstilen kommt in dem unter anderem von der EKD geförderten dreibändigen Werk *Handbuch Evangelische Spiritualität* zum Ausdruck. Hier kommen auch einige der in dieser Studie auftauchenden Hochschullehrer zu Wort. Für die Vernachlässigung des Themas Frömmigkeit macht Herausgeber Peter Zimmerling einleitend zwei Momente verantwortlich: zum einen die »Überbetonung der ethischen Aspekte des christlichen Glaubens durch den Neuprotestantismus«, zum anderen »das Zerschneiden der Einheit von wissenschaftlicher Theologie und Spiritualität seit dem 18. Jahrhundert.«²⁴ Zimmerling sieht dieses Versäumnis als Anzeichen einer Grundlagenkrise der Theologie. Infolge des Dreißigjährigen Kriegs habe sich der Grundsatz des Naturrechtlers Hugo Grotius *etsi deus non daretur* durchgesetzt. Ursprünglich gedacht als gemeinsame Vernunftorientierung anstatt der vormaligen unbedingten religiösen Geltungsansprüche, »interpretierte schon die Aufklärung seine Forderung so, dass auch Gott selbst die Naturgesetze nicht zu durchbrechen vermag.«²⁵ Ob und inwiefern dies gerade bei den auch von Zimmerling aufgerufenen Zentralgestalten dieser Entwicklung wie Johann Salomo Semler und Ernst Troeltsch gegeben ist, wird in Kapitel 3 verhandelt. Schon hier sei jedoch angemerkt, dass jenes Zitat Zimmerlings nicht dafür genutzt werden kann, anachronistisch beziehungsweise in historischer Unkenntnis vom heutigen Standort aus zu urteilen, bei welchen Figuren ihrer Fachgeschichte die Theologie auf Abwege geraten sei. Bereits ein kurzer Blick in Jörg Lausters Habilitationsschrift *Prinzip und Methode* zeigt, wie umfassend und vielgestaltig universitäre Theologie um ein angemessenes Schriftverständnis gerungen hat und es noch heute tut.²⁶ Diese Studie will dazu beitragen, die gegenseitigen Vorwürfe der Vernachlässigung von Frömmigkeit auf der einen, von wissenschaftlicher Tiefenschärfe auf der anderen Seite zu mildern und zu einem besseren Verständnis der jeweiligen Anliegen vorzustoßen.

Die Anfrage evangelikaler an universitäre Theologie erschöpft sich nicht in dem Vorwurf, den Glauben an der Garderobe aufzugeben, sondern reicht deutlich tiefer. Dies hängt mit dem dezidiert praktischen Interesse evangelikaler Theologie zusammen. Um sowohl real lebenspraktisch (Heiligung) als auch potentiell lebenspraktisch (Mission) hinreichend verbindlich zu orientieren, werden hier Geltungsansprüche biblischer und dogmatischer Aussagen meist stärker beziehungsweise unbedingter eingefordert als im Rahmen universitärer Theologie. So sind es häufig Fragen von Laien nach christlicher Lebensführung und unmittelbarem Verständnis der Bibel für ganz praktische Anliegen, an denen evangelikale Theologie ihren Ausgang nimmt. Einen Ansatz zur Beschreibung der evangelikalen Anfrage liefert Zimmerlings oben genannter Text. Dieser kann insgesamt als Plädoyer dafür gelesen werden, trotz der Infragestellung des Schriftprinzips

24 ZIMMERLING, *Spiritualität*, 23.

25 Ebd., 24. Zum Begriff der Geltung vgl. SCHNÄDELBACH, Philosophie, 201–203, HÄRPFER/KADEN, Geltung, sowie STOELLGER, Geltung.

26 Vgl. LAUSTER, Methode.

aufgrund historischer Forschung danach zu trachten, dennoch eine »befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Ort der Offenbarung Gottes in der Welt zu geben.«²⁷ Ganz unabhängig davon, wie evangelikale Theologie und Bibelhermeneutik verstanden werden oder die Rolle des Glaubens im Vollzug der Auslegung bestimmt wird, ist diese Anfrage an weite Teile der universitären Theologie wichtig und berechtigt. Denn hier geht es durchaus um mehr als um Frömmigkeit.

Der Bruch, den Zimmerling zwischen Frömmigkeit und Theologie sieht, ist auch eine intellektuelle Herausforderung. Bereits Kant hatte diese Vermittlungsproblematik bibelwissenschaftlicher Einsichten und hermeneutischer Grundsätze vor Augen, wie Kaiser in seinem Artikel zu *Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel* darlegt.²⁸ Die Anfrage nach dem Ort der Offenbarung in der Welt kann auch mit Kant in praktisch-hermeneutischer Hinsicht verschärft werden. Obgleich dieser die Notwendigkeit grammatisch-historischer Auslegung im Rahmen akademischer Theologie für unabdingbar hält, stellt der pietistisch geprägte Philosoph in den Vorarbeiten zum *Streit der Fakultäten* die Frage: »Aber wie soll der Bibelleser oder das Volk jene gelehrte Hermeneutik fassen und zwar so mit Überzeugung daß er nicht in jenen Mysticism oder Buchstabenglauben zurückfalle.«²⁹ Kant fragt hier, wie die im Rahmen der Universität gewonnene Bibelhermeneutik sinnvoll heruntergebrochen werden kann, ohne, um eine Formulierung Bultmanns zu gebrauchen, das antike Weltbild zu reprimieren. Das problematische Verhältnis im Protestantismus von Theologie und Frömmigkeit bringt Kant auch in anderer Hinsicht auf den Punkt, wie Kaiser paraphrasiert:

Während die katholische Kirche nach seiner Meinung konsequent die Unterwerfung unter ihre Lehrautorität fordert, provoziere der Protestantismus die Freiheit, um sich gleichzeitig hinter der äußeren Autorität der Schrift zu verschanzen: »Die Protestanten sagen forscht in der Schrift selbst aber ihr müßt nichts anderes darin finden als wir darin finden. Liebe Leute sagt mir also was ihr darin fandet so darf ich die Bibel nicht lesen«. In dieser »Inconsequenz in der Denkungsart« sah er die unvermeidliche Quelle der Aufsplitterung des Protestantismus in Sekten.³⁰

Kant stellt hier heraus, dass entweder die Freiheit der Lesenden oder das von Autoritäten vorgezeichnete Ergebnis einer »richtigen« Schriftlese maßgeblich sein kann. Entweder dürfen Lesende selbst lesen, oder aber müssen sie lesen, wie ihre Autoritäten ihnen dies vorzeichnen. Diese zentrifugalen Kräfte des Protestantismus in der Ambivalenz von Ansprüchen eines Priestertums aller Gläubigen und wissenschaftlich abzusicherndem Schriftverständnis bilden eine Grundproblematik dieser Studie.

Im Rahmen universitärer Theologie ist vielfach ein innerer Zusammenhang zwischen historisch-kritischem Arbeiten und dem Schriftprinzip hervorgehoben worden. Bereits 1962 schrieb Pannenberg:

27 ZIMMERLING, Spiritualität, 25.

28 Vgl. KAISER, Kants Anweisung.

29 Ebd., 134, op. cit. KANT, AA XXIII, 424.

30 Ebd., 137, op. cit. KANT, AA XXIII, 446.

Sowohl der Abstand der neutestamentlichen Schriften von dem durch sie bezeugten Geschehen als auch ihr Abstand von unserer gegenwärtigen Situation wurden entdeckt durch die Anwendung eines und desselben methodischen Prinzips der Schriftauslegung, nämlich durch Anwendung des Grundsatzes, die Texte aus ihnen selbst und also zunächst im Zusammenhang ihrer zeitgenössischen Umwelt zu verstehen. Dieser Grundsatz forderte einerseits, die Gedanken des Auslegers und seiner Gegenwart nicht unbesehen in die Texte einzutragen; darin liegt schon der Abstand zwischen der Gedankenwelt des Textes und der Gegenwart.³¹

Dieser Abstand betrifft auch das Verhältnis von Glauben und Theologie. Universitärer Theologie ist es demnach unverzichtbar, den biblischen Text vor dem Überschuss eigener wie auch traditioneller Glaubenssätze in Schutz zu nehmen. Entsprechend kann auch die historisch-kritische Interpretationstradition des Schriftprinzips beanspruchen, dem Text mit Ehrfurcht, wenn nicht sogar fromm zu begegnen und ihm aus Demut möglichst nichts »unbesehen« aufzubürden, was Ausdruck eigener Aussageinteressen, nicht aber seiner selbst ist.

Zimmerlings Anliegen aufnehmend, strebt diese Studie danach, den deutschsprachigen Evangelikalismus in seinen Frömmigkeitsanliegen, und darüber hinaus in seinen akademischen Selbstansprüchen ernst zu nehmen. Die hier zugrunde gelegte evangelikale Bibelhermeneutik ist nicht nur Ausdruck spezifischer Frömmigkeitsstile. Vielmehr zeigt sie den Anspruch evangelikaler Hochschullehrer, ihr Tun akademisch zu reflektieren und diese Reflexion wissenschaftsöffentlich als eigenen Zugang zu behaupten. Entgegen dem gängigen polemischen Absetzungsinteresse gegenüber evangelikaler Theologie stellt diese Untersuchung weder den Anspruch noch die dahinterliegende Frömmigkeit in ihrer Daseinsberechtigung infrage. Die evangelikale Bewegung ist eine Realgestalt des Protestantismus, die nach langer und weitgehender Ignoranz seitens universitärer Theologie in jüngerer Zeit mit Recht größere Aufmerksamkeit genießt.³²

Das angesprochene polemische Absetzungsinteresse ist, wie oben bereits festgehalten, auf beiden Seiten zu finden.³³ Entsprechend sieht es Christoph Raedel in seinem Vortrag zum 40-jährigen Jubiläum des *Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT)* als Ausdruck von »Dominanzkultur« universitärer Theologie an, von evangelikaler Seite die Kenntnis universitärer Forschung zu verlangen, evangelikale Theologie selbst jedoch zu ignorieren.³⁴ Dieser Befund ist zweifelsohne richtig und könnte für beide Seiten – etwa mit Blick auf Theologien außerhalb der westlichen Welt – noch deutlich verschärft werden. Die Ansicht, die eigene Theologie könne von anderen Ansätzen nichts Substantielles lernen, ist selten angebracht. Jedoch wird diese Untersuchung aufgrund der Materialgrundlage gerade mit Blick auf die in evangelikaler Bibelhermeneutik deutscher Provenienz vielfache Häretisierung von Semler, Troeltsch und Bultmann, wenn nicht der universitären Theologie insgesamt, andere Akzente setzen. Hier soll

31 PANNENBERG, Krise, 15.

32 Vgl. etwa BAUER, Evangelikale Bewegung und BREITSCHWERDT, Theologisch konservativ.

33 Für die Seite universitärer Theologie wäre hier etwa Broers Beitrag *Das Schriftverständnis bei christlichen Fundamentalisten* zu nennen, vgl. BROER, Schriftverständnis; die andere Seite wird im Hauptteil herausgearbeitet.

34 RAEDEL, Theologie, 231.

der Versuch unternommen werden, exemplarisch aufzuzeigen, dass die Polemik oft nicht der Sache dienlich ist, sondern der Selbstimmunisierung gegenüber Ansätzen, über welche die eigene Tradition das Urteil bereits gefällt hat. Dieses Ineinander von eigener Tradition und verhandelter Sache ist gerade mit Blick auf Bibelhermeneutik ein grundsätzliches Problem. Um dies für evangelikale Theologie zu verdeutlichen, werden in Kapitel 6 der jeweilige hermeneutische Selbstanspruch mit der je eigenen Deutung von Homosexualität ins Verhältnis gesetzt.

Die Absetzungsbewegung evangelikaler Theologien hat auch eine ökonomische Dimension. Im Gegensatz zu den staatlich finanzierten Universitäten müssen evangelikale Hochschulen mit Studiengebühren, eventuellen Drittmitteln und Spenden von privaten und institutionellen Geldgebern auskommen. Dies hat teils deutliche Konsequenzen: Mit Blick auf Lehre und Forschung bedeutet es, dass Assistenzen und Hilfskräfte eher selten sind; dazu kommt häufig ein hohes Lehrdeputat. Bei aller berechtigter Kritik am Niveau evangelikaler Hochschullehre ist bei dieser Arbeitsbelastung der Lehrenden eine vergleichbare Partizipation am wissenschaftlichen Diskurs mit ihren universitären Counterparts kaum zu leisten.³⁵

Mit Blick auf den Erhalt der Ausbildungsstätten bedeutet dies einen Drang, sich gegenüber den Universitäten mitunter durch streitbarere Positionierungen zu profilieren, wofür die Debatte um Christoph Raedels anfängliche Beteiligung als Gutachter im Prozess gegen den Pfarrer Olaf Latzel exemplarisch gelten kann.³⁶ In diesem modernen »Kampf um Sichtbarkeit« (Reckwitz) versuchen evangelikale außeruniversitäre Ausbildungsstätten, ihre Klientelen zu binden beziehungsweise zu generieren, die sich als »hermeneutische Wahlgemeinschaften mit sehr spezifischen Interessen und Weltbildern von der Massenkultur und der Mainstream-Politik [...] entfernen.«³⁷ Es ist eine offene Frage, ob die Hochschullehrenden evangelikaler Prägung an Universitäten einmal dazu führen werden, dieses Nebeneinander langfristig zu beenden. Ebenfalls ungewiss ist, inwiefern diese Prägungen aktiv zur Umgestaltung der Universität im Sinne aktueller Positionen evangelikaler Hochschulen beitragen werden – etwa bezüglich der Bibelhermeneutik oder auch konkret in gender- und familienpolitischen Fragen. Historisch aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass bereits in den 60er Jahren von fundamentalistischen Denkern wie Samuel Külling auch mit Blick auf universitäre Lehrstühle deren Übernahme durch Bibeltreue gefordert wurde. Dieses Ziel wurde nach Gisa Bauer vielfach auch verwirklicht, wie in Kapitel 2 näher erörtert wird.

Das Ineinander von weltanschaulich-politischen Prämissen und theologischem Denken stellt eine Grundproblematik der Theologie als Wissenschaft dar.³⁸ Denn nur eine explizite und kritische Behandlung dieses Ineinanders kann es wehren, dass Menschen beispielsweise ihre politischen Ansichten zu Lebensformen und Familien mit

35 Beispielsweise haben die Dozierenden der *Evangelischen Hochschule Tabor* mit durchschnittlich 12 Semesterwochenstunden in den Augen des Wissenschaftsrats eine vergleichsweise geringe Lehrbelastung, vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Tabor [2007], 9.

36 Vgl. Kap. 6.3.2.

37 RECKWITZ, Singularitäten, 11, vgl. ebd., 9.

38 Vgl. zum Problem der Positionalität ROESSLER, Positionelle Theologie.

biblischen Aussagen verwechseln. In diesem Fall gerät das politische Moment zu einer vorgeordneten Schablone der Bibelauslegung, die nicht mehr wahrgenommen wird oder gar noch nie wurde. Auf diese Problematiken geht vor allem die Begriffsdefinitionen zu Beginn dieser Studie, das Kapitel zum Umgang mit Lebensformen und das Schlusskapitel ein.

In der notwendigen Verschränkung von Lehre und Forschung und deren institutionellem Rahmen wird deutlich, dass die Begleitumstände erheblich dazu beitragen, den Raum des Sag-, Forsch- und Lehrbaren in gewissen Hinsichten zu beschränken. Dies gilt zweifellos für alle theologischen Ausbildungsstätten, jedoch sind etwa die Begrenzungen ökonomischer Struktur bei privat finanzierten Ausbildungsstätten deutlich greifbarer. Auch in den Interviews mit evangelikalen Fachvertretern wurde mehrfach von finanziell unterstützten Beeinflussungsversuchen berichtet, die darauf abzielten, künftige Aussagen zu bestimmten Themen in genehme Bahnen zu lenken.³⁹

Zuletzt ist hier eine knappe Ortsbestimmung des Zugriffs sowie des eigenen Standpunkts zu leisten. Die Analyse der hermeneutischen Ansätze muss eingedenk dessen vollzogen werden, dass *jede* Logik Präsuppositionen aufweist, die ihrerseits nicht hinterfragt werden.⁴⁰ Wenn demnach evangelikale Hermeneutiken mitunter andere Axiome nutzen als etwa universitäre Bibelhermeneutiken, sind diese mitnichten deswegen von vornherein zu disqualifizieren. Dass im evangelikalen Spektrum Hermeneutiken überhaupt verfasst und gelehrt werden, ist Ausdruck dessen, dass zumindest über die Notwendigkeit, die Zusammenhänge von biblischen Texten und ihrer Auslegung zu reflektieren, mit universitärer Theologie Einigkeit besteht. Mit ›Bibelhermeneutik‹ geht es zwar dem Worte nach nicht um Frömmigkeit im engeren Sinne, sondern um eine Metareflexion über die Methoden der Bibelauslegung. Jedoch sind viele der in diesem Buch behandelten Hermeneutiken von starken Glaubenssätzen her konzipiert, sodass die Linien nicht trennscharf zu ziehen sind. In Anerkennung dessen, dass ein jeder Bibelumgang die Dimension der biblischen Texte ab einem gewissen Punkt affirmiert, soll und kann es folglich nicht darum gehen, entsprechend affirmative Bibelhermeneutiken als solche zu diskreditieren. Auch in universitärer Theologie wird beispielsweise immer wieder gefordert, die Bibel grundsätzlich als Schrift wahrzunehmen.⁴¹ Insgesamt hat diese Studie nicht den Anspruch, ein objektives Urteil über evangelikale Bibelhermeneutiken zu fällen. Vielmehr werden diese in Argumentation und Austrag untersucht und kritisiert.

Ziel der Arbeit ist es, das Spektrum evangelikaler Bibelhermeneutiken im deutschsprachigen Raum seit 1990 differenziert wahrzunehmen und für evangelisch-universitäre Theologie zu erschließen. Bei aller Hochschätzung evangelikaler Arbeiten in diesem Bereich ist zu prüfen, ob den Problemstellungen, denen Bibelhermeneutik angesichts der langen Geistesgeschichte seit der Niederschrift jener Texte begegnen musste, hinreichend Rechnung getragen wird. Zu würdigen ist dabei insbesondere, dass Hermeneu-

39 Zu Beginn dieser Studie wurden leitfadengestützte qualitative Interviews mit vielen Fachvertretern geführt. Diese wurden für diese Studie jedoch nicht eigens genutzt, da die zitierbaren Aussagen der Fachvertreter weitgehend ihren schriftlichen Äußerungen entsprachen.

40 Vgl. GETHMANN, Letztbegründung.

41 Vgl. etwa DALFERTH, Wirkendes Wort.

tiken Ausdruck eines ernststen Bemühens darstellen, jenseits eigener Abgrenzungsmomente positiv zu formulieren, wie der theologische Umgang mit den biblischen Texten gedacht werden kann. Mit dem Priestertum aller Gläubigen, das im Evangelikalismus einen hohen Stellenwert genießt, ergibt sich die oben beschriebene innere Unwucht. Denn wie ließen sich die mitunter 400-seitigen Hermeneutiken erklären, wenn erweckte Laien die biblischen Texte ohnehin prinzipiell richtig verstünden? Gerade mit Blick auf die mitunter vertretene Annahme intuitiver Richtigkeit unmittelbaren Bibelverständnisses von Laien im Evangelikalismus tritt in der vielgestaltigen Landschaft deutschsprachig-evangelikaler Bibelhermeneutiken neben dem akademischen Anspruch auch ein gewisses Unbehagen zu Tage, das mit Lauster wie folgt auf den Punkt gebracht werden kann: »Auslegung indiziert eine hermeneutische Irritation: Wo sie erforderlich ist, da ist das Verstehen zu einem Problem geworden.«⁴²

Leitfragen

Diese Studie fragt insgesamt danach, wie evangelikale Hochschullehrer biblische Texte und ihr Verhältnis zu den jeweils Auslegenden verstehen, welche institutionellen Kontexte zu berücksichtigen sind und welchen Austrag bibelhermeneutische Grundsätze auf die eigene Auslegung haben. Hieraus ergeben sich eine ganze Reihe weiterer Fragen: nach dem Verständnis von »evangelikal« und »fundamentalistisch«, nach wichtigen Institutionen und Hochschulen, nach der Rolle, die evangelikale Bibelhermeneutik für diese Institutionen spielt und nach der Relevanz von Bibelhermeneutik mit Blick auf Theologie, Institutionen und konkreter Auslegung.

Mit der Frage nach dem, was »evangelikal« bedeutet, verbindet sich darüber hinaus nicht nur die Frage nach dem historischen Werden der evangelikalen Bewegung, die bereits an anderen Stellen umfänglich nachgezeichnet wurde.⁴³ Relevant ist zudem die Frage, von welcher Tradition sich die evangelikale Bewegung entfernt beziehungsweise abgrenzt. Welche Personen und Theorietraditionen universitärer Theologie werden aufgerufen, um die eigene Position zu schärfen oder aber zu unterstreichen?

Mit der Differenzierung von Auslegenden und Auszulegendem, also Subjekt und Objekt der Auslegung, kommt Bibelhermeneutik im engeren Sinn in den Blick. Diese umfasst zunächst Fragen nach der Rolle der Auslegenden, nach der geforderten Grundhaltungen oder deren Vorverständnissen, aber auch Fragen danach, inwiefern Auslegende in den Hermeneutiken dazu befähigt werden, sich in ihrer Rolle kritisch zu reflektieren. Ebenso ist zu fragen, welche Geltung Auslegende im Sinne der zu untersuchenden Hermeneutiken für ihre Auslegungen beanspruchen.

Geltungsfragen ergeben sich ebenso mit Blick auf das Objekt der Auslegung: Welche Geltung, welcher Stellenwert wird den biblischen Texten eingeräumt? Wie und als was werden sie angesehen? Welche Rolle wird ihnen gegenüber den Auslegenden zugesprochen? In dieser Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt der Auslegung liegt eine produktive Spannung, die weitere Fragen nach sich zieht: Welche Problemstellungen hermeneutischer Arbeit werden in den Entwürfen identifiziert und wie werden diese

42 LAUSTER, Schriftauslegung, 197.

43 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung; vgl. auch BREITSCHWERDT, Theologisch konservativ.

adressiert? Ist die Rolle des Subjekts konsistent vor dem Hintergrund des Objekts? Und wie reflektieren sich die Hermeneutiker selbst in ihren Ansichten und Forderungen?

Damit ist der dritte maßgebliche Fragekontext aufgerufen, die konkrete Auslegung: Wie bewähren sich die Hermeneutiken in ihrer konkreten Anwendung? Welchen Aus-
trag haben identifizierte Problemstellungen in der Durchführung? Und halten sich die Hermeneutiker als Auslegende selbst an ihre Grundsätze?

Mit diesen Fragekreisen versucht diese Studie, Aufschluss über die verschiedenen Entwürfe evangelikaler Bibelhermeneutik zu erhalten und zu einem differenzierten Blick auf dieses bislang kaum beachtete Feld beizutragen.⁴⁴ Dabei ist das leitende Interesse, die konkreten Anliegen evangelikaler Bibelhermeneutik ernst zu nehmen und für die universitäre Theologie zu erschließen.

Gliederung

Dieses Buch gliedert sich grob in zwei Teile. Der erste Abschnitt dient der Kontextualisierung. Hierfür werden in Kapitel 1 zunächst Begriffsklärungen vorgenommen, die den grundgelegten Hermeneutikbegriff erläutern wie auch die eigene Benennung biblischer Texte. Letzteres dient dazu, die mit diesen Begriffen vorgespurten Deutungen in Wiedergabe und Kritik der Hermeneutiken nicht schlicht zu übernehmen, sondern bewusst mit den unterschiedlichen Termini umzugehen. Andererseits wird in diesem Kapitel eine Unterscheidung von Evangelikalismus und Fundamentalismus vorgenommen, um dem Spektrum des deutschsprachigen Evangelikalismus differenziert Rechnung zu tragen.

In Kapitel 2 werden die Institutionen vorgestellt, die für die Einordnung der dargestellten Hermeneutiken maßgeblich sind. Neben den Hochschullehrern, die sich eingehend zu bibelhermeneutischen Themen geäußert haben, sind dies die Hochschulen, an denen sie lehren, ebenso die Verbände und Arbeitskreise, in denen sie sich etwa in Gremien einbringen.

Darüber hinaus zeichnen sich evangelikale Bibelhermeneutiken häufig durch eine grundsätzliche Abgrenzung von universitärer Theologie aus, die dort vor allem mit den Namen Johann Salomo Semler, Ernst Troeltsch und Rudolf Bultmann assoziiert wird. Diese Absetzungsbewegung aufnehmend ordnet Kapitel 3 ebenjene Gestalten in ihren Kontext und damit in die ihnen gestellten Problemlagen ein. Diese Kontextualisierung eröffnet einerseits, die Kritisierten nicht nur mit polemischem Abgrenzungsinteresse wahrzunehmen, sondern die Fragen ernst zu nehmen, denen sich jene Denker in ihrer Zeit stellten und denen mitunter heute noch zu begegnen ist. Zum anderen wird es hierdurch möglich, angemessen auf die Kritik einzugehen, die evangelikale Fachvertreter an den genannten Personen üben.

Insgesamt dient der erste Teil dieser Studie dazu, das breite Spektrum der deutschsprachigen evangelikalen Bewegung wahrzunehmen, dafür wie auch für die Auseinandersetzung mit Bibelhermeneutik treffende Begriffe zu finden und mit Blick auf Institutionen und Absetzungsfiguren Kontexte und Problemlagen zu erarbeiten, mit denen evangelikale Hermeneutiker durchaus unterschiedlich umgehen.

44 Vgl. BAUER, Schriftverständnis, die sich im Wesentlichen mit der Zeit vor 1990 beschäftigt.

Der zweite Teil setzt sich demgegenüber dezidiert mit evangelikalen Bibelhermeneutiken auseinander. Formal wird für die Analyse eine Zweiteilung gewählt, die in Subjekt (Kapitel 4) und Objekt (Kapitel 5) der Auslegung unterteilt. Unter *Subjekt der Auslegung* wird im Folgenden die Rolle verhandelt, die evangelikale Bibelhermeneutiker den auslegenden Personen zuweisen, unter *Objekt der Auslegung* entsprechend der Gegenstand, den erstere bearbeiten. In der Zuweisung, was nun Subjekt und Objekt darstellt, liegt eine Grundpositionierung dieses Buches. Denn diese entspricht meist nicht der Intention vieler der untersuchten Hermeneutiken. Das Subjekt der Auslegung ist darin häufig »die Schrift« beziehungsweise Gott durch seinen Geist, der das Objekt, die Auslegenden, auslegt. Im gewählten Zugriff auf das Material ergibt sich bereits die maßgebliche Anfrage dieser Studie an ihren Gegenstand, nämlich, ob evangelikale Bibelhermeneutiken der Rolle der Auslegenden hinreichend Rechnung tragen. Die Kontextualisierungen des ersten Teils dienen hier als Hilfestellung, den geistesgeschichtlichen Positionierungen wie auch dem Selbstverständnis evangelikaler Bibelhermeneutiker näher zu kommen.

Den zweiten Teil beschließt Kapitel 6, das sich vor allem mit der Bewertung von Homosexualität durch einige der dargestellten Hermeneutiker auseinandersetzt. Diese Thematik, die bei vielen Evangelikalen einen vergleichsweise hohen Stellenwert genießt, zeigt im Kleinen auf, wie sich einige der analysierten hermeneutischen Konzepte in der Anwendung darstellen. Die Konkretisierung der Hermeneutiken durch Auslegungen ihrer Verfasser verdeutlicht entsprechend die Problemstellungen, die bereits in den vorangehenden Kapiteln herausgearbeitet werden, an einer materiaethischen Fragestellung.

Im Schlusskapitel werden die Teilergebnisse nochmals gebündelt und aufeinander bezogen. Dabei werden fundamentalistische und patriarchale Momente, Geltungsansprüche und schließlich die Stärken evangelikaler Bibelhermeneutik hervorgehoben und kritisch geprüft. Eine kurze Skizze, wie die untersuchten Ansätze weitergedacht und fruchtbar gemacht werden könnten, beschließt diese Studie.

Teil I Kontextualisierungen

1 Begriffsklärungen

Um im zweiten Teil des Buches die jeweiligen Positionen einheitlich darzustellen und einzuordnen, sind zunächst die maßgeblichen Begrifflichkeiten des eigenen Zugangs darzulegen. Nach der Klärung des grundlegenden Hermeneutikbegriffs und einer angemessenen Bezeichnungsweise der biblischen Bücher werden die Begriffe »evangelikal« und »fundamentalistisch« erläutert. Darüber hinaus wird abschließend eine Verhältnisbestimmung beider vorgenommen.

1.1 Bibelhermeneutik

Dass der christliche Glaube sich auf die hermeneutische Fragestellung eingelassen hat, ist geradezu damit identisch, dass er die Möglichkeit und Notwendigkeit von Theologie bejahte.¹

Hermeneutik wird in der deutschsprachigen Theologie als eine allgemeine Notwendigkeit angesehen. Jedoch ist strittig, was unter »Hermeneutik« und »Theologie« verstanden wird und welche Rolle biblische Texte, menschliche Auslegende und deren Glauben spielen. Gemeinhin bezeichnet Hermeneutik eine Theorie des Verstehens. Diese vielfach vertretene Auffassung geht nach Ebeling auf Schleiermacher zurück, der »Hermeneutik als Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens« auffasste.² Im Sinne des in der Einleitung ausgeführten Zitats Lausters ist auch für Dalferth hermeneutische Reflexion Ausdruck eines Problembewusstseins:

Wo direkte Wege des Verstehens nicht gangbar sind, wo Verstehen misslingt und Nicht- oder Missverstehen das Leben behindern, sucht die Hermeneutik Mittel und Wege, das Ziel indirekt zu erreichen und durch methodisch reflektierte Verfahren (besseres) Verstehen zu ermöglichen. Als praktische Hermeneutik sucht sie problembezogen nach Methoden des Verstehens, die mit den verschiedenen Problem-

1 EBELING, Wort Gottes, 243.

2 Ebd., 235.

bereichen variieren (Literatur, Recht, Religion, Medien, Internet). Als theoretische Hermeneutik reflektiert sie Phänomene und Probleme des Verstehens im Ausgang von konkreten Verstehenspraktiken mit dem Ziel, eine kritische philosophische Theorie des Verstehens zu entwerfen.³

Das Problembewusstsein bezüglich des Verstehens kann sich auf verschiedene Bereiche richten. So gibt bereits die Gewichtung dessen, was in welchem Maße ausgeführt beziehungsweise der Kritik unterworfen wird – die Möglichkeit des Verstehens überhaupt, das zu Verstehende oder die verstehende Person – Aufschluss darüber, wie Hermeneutik jeweils verstanden wird.

Zur Frage von Möglichkeit und Grenzen des Verstehens hat sich Jürgen Habermas in seiner Auseinandersetzung mit Hans-Georg Gadamer umfänglich geäußert. Zu jener Grenze bemerkt er: »Das hermeneutische Bewußtsein ist solange unvollständig, als es die Reflexion der Grenze hermeneutischen Verstehens nicht in sich aufgenommen hat.«⁴ Ein zentrales Moment ist für Habermas fraglos, dass

[D]as hermeneutische Bewußtsein [...] das objektivistische Selbstverständnis der traditionellen Geisteswissenschaften [zerstört hat]. Aus der Bindung des interpretierenden Wissenschaftlers an seine hermeneutische Ausgangslage folgt, daß Sachlichkeit des Verstehens nicht durch die Abstraktion von Vormeinungen gesichert werden kann, sondern allein durch eine Reflexion des wirkungsgeschichtlichen Zusammenhanges, der die erkennenden Subjekte mit ihrem Gegenstand immer schon verbindet.⁵

Zwar mag Habermas in der Analyse recht haben, dass eine Rückkehr zu einer ›Sachlichkeit des Verstehens‹ im Sinne eines vormodernen Bewusstseins nicht mehr möglich ist – Bultmann würde das Repristination nennen. Jedoch ist es zumindest im Umgang mit antiken Texten mehr als fraglich, ob sich die Sachlichkeit rein über reflexive Einholung des Wirkungs- und Erkenntniszusammenhangs sichern lässt.

Das zu Verstehende wie auch die nach Verstehen suchende Person kann in sehr unterschiedliche Richtungen interpretiert werden. Dabei ist zunächst zu konstatieren, dass sich die Bereiche nicht trennscharf voneinander lösen lassen. Dalferth sieht in der Frage nach dem ›Verstehen von etwas‹ das Grundproblem der Hermeneutik. Klassisch sei hier einerseits das Objekt, andererseits das Subjekt der Auslegung definiert worden. Diese beiden Fragerichtungen seien im 20. Jahrhundert um weitere Fragerichtungen erweitert worden, die »das Was, Dass, Wo und Wie des Verstehens« näher in den Blick nehmen.⁶ In Dalferths Herangehensweise spiegelt sich die Einsicht, dass uns die Welt allgemein wie auch Texte im Speziellen nur mittels des eigenen Bewusstseins zugänglich sind. Entsprechend sind die aufgeworfenen Fragen – zum Beispiel nach dem Was des Verstehens – letztlich nicht trennbar von dem Bewusstsein oder dem Glauben derjenigen, die zu verstehen versuchen.

3 DALFERTH, Hermeneutische Theologie, 5.

4 HABERMAS, Universalitätsanspruch, 340.

5 Ebd., 334.

6 DALFERTH, Hermeneutische Theologie, 9, Herv. i. O.

Die Frage, wie mit eigenen Vorannahmen umzugehen ist, ist eine weitere Grundfrage der Hermeneutik. In diesem Zusammenhang hat Bultmann mit der Rede vom ›Vorverständnis‹ darauf hingewiesen, dass es kein vorurteilsfreies Verstehen gibt.⁷ Dennoch ist es fraglich, ob und inwiefern die eigenen Vorannahmen offengelegt, überwunden oder zumindest eingehegt werden können. Und selbst wenn das gelingt, ist das Problem nicht abschließend gelöst. Habermas hat mit Recht auf das Problem der Traditionsbildung solcher Vorverständnisse hingewiesen. Auch unter Reflexion und Modifikation des eigenen Vorverständnisses werde »beim nächsten hermeneutischen Schritt wiederum leitendes Vorverständnis aus[gebildet]. Das meint Gadamers Satz: ›wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein.«⁸ Insofern kann hermeneutische Reflexion nur als eine Annäherung an einen unverstellten Zugang verstanden werden, der seinerseits wieder zu reflektierende Vorverständnisse produziert.

Für Dalferth ergibt sich aus dieser Einsicht in ›leitende Vorannahmen‹ sowie der Beachtung und Analyse derselben »eine zentrale Aufgabe kritischer Hermeneutik.« Dabei wirft er erneut die Frage nach dem Verhältnis von Auslegenden und Auszulegendem auf:

Die meist unthematischen Rahmenbedingungen eines Verstehensversuchs zeigen sich an vielen Stellen: am Standpunkt eines Interpreteten, an den Interpretationsverfahren, an dem, was für selbstverständlich gehalten wird, in entscheidender Hinsicht aber auch daran, wie und als was das Interpretandum bestimmt wird. Denn wie bestimmt wird, was zu verstehen ist, entscheidet darüber, welche Verstehensfragen gestellt und untersucht werden. Dieses leitende Vorverständnis, das in der Wie-Bestimmung des Verstehensgegenstands zum Ausdruck kommt, nenne ich ›Leitidee des Verstehens‹.⁹

Die meisten zu untersuchenden Bibelhermeneutiken bestimmen gegenüber den hier angeführten Hermeneutikern die ›Leitidee des Verstehens‹ deutlich anders. Konkret liegt bei jenen meist eine Inversion von auslegender Person und Auszulegendem vor, da unter Ersterem Gott verstanden wird, der die nach Verstehen Suchenden auslege. In diesem Grundmoment liegt ein gewisses Alleinstellungsmerkmal jener Theologie, wenngleich Nähen zu anderen Hermeneutikern wie Peter Stuhlmacher zu erkennen sind.¹⁰ Die Eigenheit der Inversion von Subjekt und Objekt der Auslegung erschwert entsprechend bereits terminologisch den Anschluss an universitäre Diskurse.¹¹

Die Differenz der Herangehensweisen lässt sich zum Beispiel an der Habilitationsschrift von Frederike van Oorschot verdeutlichen. Darin unterscheidet die Autorin bezüglich Fragen der Bibelhermeneutik im universitär-evangelischen Kontext die drei titelgebenden Bereiche *Schriftlehre*, *Schriftauslegung* und *Schriftgebrauch*. An dem Verhält-

7 Für Bultmann ist jenes Vorverständnis Bedingung einer jeden Interpretation, vgl. BULTMANN, Hermeneutik, 51.

8 HABERMAS, Universalitätsanspruch, 330, op. cit. GADAMER, Hermeneutik, 127.

9 DALFERTH, Hermeneutische Theologie, 10.

10 Dessen Konzept wird nach diesem Abschnitt als kleiner Exkurs knapp dargestellt.

11 Ein solcher Anschluss ist durchaus gefordert, vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Kriterien Hochschulförmigkeit, 11f. Dieses Dokument wird unter 2.4.6 analysiert.

nis von Hermeneutik und konkreter Auslegung interessiert, definiert sie Schriftlehre als »die systematische Entfaltung der dogmatischen Beschreibungen der Schrift als einem Locus der Dogmatik«, Schriftauslegung hingegen als »die theoretische Reflexion zur Auslegung der Schrift«. Allein dem Begriff *Schriftgebrauch* wird zugebilligt, sich mit den »faktischen Bezügen auf die Schrift« zu beschäftigen.¹² Diese terminologische Differenzierung ergibt im Kontext der Untersuchungsgegenstände van Oorschots durchaus Sinn, da hier hochstufige hermeneutische Konzepte ins Blickfeld geraten. Durch diese feine begriffliche Differenzierung wird ermöglicht, die Reflexion über Schrift im Kontext dogmatischer Systeme wahrzunehmen, zum Beispiel im Sinne von Prolegomena einer Dogmatik, die von allgemeinen hermeneutischen Überlegungen nochmals zu unterscheiden sind.

Für den in dieser Studie untersuchten Kontext ist diese Binnendifferenzierung nicht im Sinne des Untersuchungsgegenstandes. In den jüngeren hermeneutischen Entwürfen deutschsprachig-evangelikaler Prägung spielt das, was van Oorschot unter »Schriftlehre« fasst, überhaupt keine Rolle; möglicherweise ist hier die Absenz einer deutschsprachigen evangelikalen Dogmatik das eigentliche Problem. Evangelikalen Bibelhermeneutikern ist es vielfach ein Anliegen, ihre hermeneutischen Ansichten als reine Früchte der Schrift im Sinne einer objektiven Gegebenheit der Offenbarung auszuweisen. Damit sind faktische Bezüge auf biblische Texte hier nicht wie in van Oorschots Konzeption auf einen bestimmten Bereich hermeneutischer Reflexion eingrenzbar, sondern in der Regel allgegenwärtig. Mitunter dürfte vor dem Hintergrund der Hochschätzung biblischer Texte Dogmatik letztlich als zumindest nebensächlich empfunden werden.

Die zumindest in evangelikalen Veröffentlichungen zur Bibelhermeneutik fast durchgängige Absatzungsbewegung evangelikaler von universitärer Theologie zielt nicht auf Binnendiskurse innerhalb bedingter Geltungsansprüche ab. Evangelikale Theologie weiß sich zumeist orientiert an der objektiven Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Angesichts des Umstandes, dass die differenzierte Terminologie van Oorschots angesichts der Inversion von Subjekt und Objekt nicht mehr greift, fasst diese Studie unter »Bibelhermeneutik« und »Schriftverständnis« generell alle Formen von Reflexion, unter »Auslegung« die finalen Konkretionen des Umgangs mit den biblischen Schriften und orientiert sich eher an Dalferths Vektor-Fragen wie dem *Was* einer Auslegung.

Stuhlmachers Hermeneutik des Einverständnisses

Stuhlmachers Konzept einer *Hermeneutik des Einverständnisses* wird immer wieder in evangelikalen Bibelhermeneutiken kritisch aufgenommen. Zwar gibt es durchaus Überschneidungen, wie die Ablehnung politisch und feministischer Ansätze und die untergeordnete Rolle derer, welche die Schrift auslegen. Jedoch ist Stuhlmachers vorsichtiges Plädoyer für Sachkritik für die allermeisten jener Entwürfe nicht gangbar. Aufgrund seiner, wenn auch kritischen Rezeption durch deutsche evangelikale Hochschullehrer wird Stuhlmachers Hermeneutik im Folgenden etwas breiter vorgestellt.

12 VAN OORSCHOT, Schriftauslegung, 2.

Stuhlmachers hermeneutischer Entwurf versteht Exegese dezidiert als ›kirchliche Exegese‹. Diese steht ihm zufolge

in der Verpflichtung, das biblische Wahrheitszeugnis im Dienste der kirchlichen Wahrheitsverantwortung auszulegen, und zwar mit Hilfe einer Methode, die den biblischen Texten angemessen ist und der Kirche die Möglichkeit gibt, die biblische Botschaft in geschichtlich flexibler, kritischer Zeitgenossenschaft auszurichten.¹³

Entsprechend strebt Stuhlmacher nach einer Synthese von ›aktueller Glaubensbezeugung‹ und ›kritischer Schriftauslegung‹ – beides in Verantwortung »vor dem Wahrheitsgewissen und vor der christlichen Tradition«. ¹⁴ Dieses Wahrheitsgewissen nennt er im Folgeabsatz bereits ›Wahrheitsbewußtsein der Gegenwart‹, sodass auf begrifflicher Ebene zwei unterschiedliche Dimensionen adressiert werden: einerseits das Gewissen der Auslegenden, andererseits das Bewusstsein der Gegenwart, welches auch die Hörenden umfasst. Daraus ergibt sich für ihn zum einen, die ›Lebenssituation der Auslegenden‹ zu reflektieren, zum anderen, »in reflektierter Weise sich der historisch-kritischen Auslegungsmethode zu bedienen«. ¹⁵ Da die Schrift als ›Lern- und Lebensbuch der Kirche‹ aufzufassen ist, sei »eine methodologisch und wirkungsgeschichtlich reflektierte Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten zu praktizieren.« ¹⁶

Das ›Wahrheitsgewissen‹ findet bei Stuhlmacher entsprechend dann Ruhe, wenn es im Einverständnis mit dem kirchlich tradierten Wahrheitsanspruch biblischer Texte verbleibt. So konzipiert Stuhlmacher die Exegese vor dem Hintergrund einer »Jahrhunderte alte[n] hermeneutischen Erfahrung«. ¹⁷ Als traditionsrelevante Personen werden hier lediglich Paulus, Hamann, Schlatter, Barth, Gadamer, Fuchs, Ricœur und Kümmel aufgerufen. Bultmann wird mit seiner Rede von Vorverständnis aufgegriffen, das von Stuhlmacher jedoch im Sinne des Einverständnisses mit den Texten gebraucht wird.

Die eigene Ortsbestimmung ist für Stuhlmacher mit der Einsicht der Grenzen exegetischer Arbeit verbunden. In Replik auf katholische Anfragen an evangelisches Schriftverständnis macht Stuhlmacher eine ›Agonie‹ zwischen traditionell-dogmatischen Setzungen und deren historischer (Ent-)Verifikation aus, die theologisch nebeneinander stehen. Nur in der Einsicht der »Begrenztheit ihrer kritischen Mittel gegenüber den Quellschriften der Bibel« und der »Rückbindung an die kirchliche Dogmatik [...] wird sie ihrer Subjektivität gewahr und neu in das kirchlich seit (fast) zwei Jahrtausenden bewährte hermeneutische Geviert von Schrift, Schriftauslegung, Tradition und Kirche einbezogen«. ¹⁸

Mit Blick auf die auslegende Person konstatiert Stuhlmacher die prinzipielle Fehlbarkeit einer jeden Auslegung. Diese sei methodisch auch nicht auszuräumen. ¹⁹ Im Weiteren ist Stuhlmacher jedoch kaum bereit, daraus methodische Konsequenzen zu zie-

13 STUHLMACHER, Verstehen, 222.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Ebd., 222, Herv. i. O.

17 Ebd., 224.

18 Ebd., 227.

19 Vgl. ebd., 239.

hen. Zum einen solle ›der Interpret‹ »[d]ie sich [ihm] [...] aufdrängende Sachkritik [...] zurückhalten, bis er wirklich sicher sein kann, daß er selbst und diejenigen, für die er interpretiert, das Zeugnis der Texte in seiner charakteristischen Eigenart und Welt auch gehört und verstanden haben.«²⁰ Diese Formulierung übersteigt durch das Verb ›hören‹ den methodisch ausweisbaren Verstehenszusammenhang im Sinne einer affirmierenden Aktualisierung in heutiges Bewusstsein. Entsprechend werden hier Aussageintention und das Vorverständnis der auslegenden Person angesprochen, ohne diese explizit zu thematisieren. Der Wirkmächtigkeit von Auslegenden wird im Folgenden nicht zugebilligt, möglicherweise auch Traditionen und Haltungen, seien es die der Auslegenden oder die der Gemeinde, zu korrigieren, auch wenn sie in der Sache gerechtfertigt wären. Damit kann Stuhlmacher letztlich methodisch nicht auseinanderhalten, was Einverständnis mit den Texten vom Einverständnis mit sich selbst unterscheidet.²¹

Dieser Umstand wird im Kontext der Urteile über andere Ansätze noch problematischer. Angesichts dessen, dass es erst feministischer Exegese bedurfte, um herauszuarbeiten, dass wichtige weibliche Personen der Bibel keinen Namen tragen und sogar gemeindeleitende Mitarbeiterinnen des Paulus über Jahrhunderte durch den Gebrauch von Männernamen unterschlagen wurden, wäre hier etwas mehr Demut geboten. Stuhlmachers Anschauung, dass eine politische, materialistische oder feministische Textinterpretation dem Text notwendigerweise Gewalt antue, zeigt demgegenüber, dass die eigene Deutungskompetenz in seinem Denken ihrerseits keinerlei substantieller Selbstreflexion bedarf. Seine eigene Position hält Stuhlmacher für neutral, gängige Norm und an Objektivität orientiert. Eine feministische Position etwa gilt ihm von vornherein als interessengeleitet, subjektiv und als Abweichung von der Norm. Für Stuhlmacher ist es daher völlig ausreichend, wenn »die kognitive und emotionale Einstellung des Interpreten zu den Texten«, sprich, die Frage prinzipieller Affirmation, geklärt ist.²²

1.2 ›Schrift‹, ›Bibel‹ und ›Kanon‹

In theologischen und kirchlichen Kontexten werden zahlreiche Begrifflichkeiten genutzt, um sich auf biblische Bücher zu beziehen. Im evangelikalen Bereich herrschen dabei Begriffe vor, welche die Einheit und die spezifische Qualität biblischer Bücher unterstreichen wollen. Die Begrifflichkeit ›Schrift‹ steht zum Beispiel nicht nur für einen historisch-gewachsenen textuellen Zusammenhang, der spezifische Funktionen in Kirche und Theologie benennt. Vielmehr drückt sich darin schon eine starke Einheitsfigur aus, die in der Regel für eine Stiftung Gottes erachtet wird. Entsprechend versucht die vorliegende Studie, Begrifflichkeiten zu wählen, die jene Einheitsfigur nicht einfach übernehmen. So ist jenseits von Zitaten anstatt von ›Schrift‹, ›Bibel‹ und ›Kanon‹ von ›biblischen Büchern‹ und vergleichbaren Begriffen die Rede.²³ Dies ge-

20 STUHLMACHER, Verstehen, 247.

21 Vgl. hierzu KÖRTNER, Kanon, 57: »Einverständnis mit dem biblischen Text kann freilich bestenfalls das Resultat des Verstehensvorgangs, keinesfalls die Prämisse sein.«

22 STUHLMACHER, Verstehen, 245.

23 Die universitär gängige Differenzierung von Schrift – den biblischen Kanon *als* Schrift zu lesen – und Bibel ist für diese Studie ungeeignet. Beide Begriffe enthalten bereits eine Einheitsfigur. Da-

schieht explizit nicht, um jene Ansätze evangelikaler Theologen zurückzuweisen, bei denen entsprechende Einheitsfiguren zentrale Gesichtspunkte darstellen. Vielmehr sollen die genutzten Begrifflichkeiten ermöglichen, die vorliegende Untersuchung über dogmatische Setzungen hinaus verständlich zu machen.

1.3 ›Evangelikalismus‹

1.3.1 Begriffsherkunft

Etymologisch leitet sich ›evangelikal‹ vom lateinischen *evangelicus*, -a, -um – dem Evangelium gemäß – ab. Im Mittelalter wurde der Begriff sowohl von Bettelorden als auch von vom kirchlichen Lehramt »als häretisch eingestuften Gruppen wie den Waldensern und Hussiten« entsprechend seiner lateinischen Wurzel normativ gebraucht.²⁴ Bereits diese frühe Verwendung spiegelt die Unschärfe des Begriffs wider, der je nach weltanschaulichen Prämissen und Schwerpunktsetzungen normativ aufgeladen wurde. Daher ist nach Hochgeschwender von vornherein eine »rein deskriptiv-analytische Verwendung [...] unmöglich gemacht«.²⁵ Auch im anglophonen Kontext lässt sich der Begriff auffinden, wo »der Terminus schon im 16. Jahrhundert vorkommt und schlicht ›evangelisch‹ bedeutet.«²⁶

Die Veränderungen in der Verwendung des Begriffs im angelsächsischen Raum spielten im deutschsprachigen Raum lange Zeit keine nennenswerte Rolle. Theologisch ist eine Beeinflussung zunächst in entgegengesetzter Richtung greifbar. Die Reformation mit ihrer humanistischen Ausrichtung *ad fontes* förderte stark die Rezeption des griechischen Textes des Neuen Testaments von Erasmus. Im deutschen Sprachraum setzte sich die nach dem griechischen *εὐαγγέλιον* gebildete Bezeichnung ›evangelisch‹ durch, im anglophonen waren eher ›evangelical‹, vor allem aber ›protestant‹ gebräuchlich. Von Seiten deutschsprachiger Forschung wurde ›evangelikal‹ zwar mit erwecklicher Frömmigkeit verbunden, jedoch vor allem mit dem anglophonen Methodismus. So nutzt etwa Wendland 1928 das Wort ›evangelikal‹, um die Wirkungen des Methodismus auf die Church of England sowie die Gründung der Free Church of Scotland zu beschreiben.²⁷ Jenseits der terminologischen Differenz zeigten sich im deutschen Pietismus mit

her werden sie möglichst vermieden, um die dogmatische Setzung jener Einheit in weiten Teilen des deutschen Evangelikalismus nicht bereits auf begrifflicher Ebene zu affirmieren. Nicht zuletzt stehen solche Einheitsfiguren häufig auch der von Dalferth angedachten Differenzierung frommer und nicht-frommer Zugriffe im Wege, sodass hier durch die Nutzung der Terminologie Dalferths analytisch mehr verloren denn gewonnen wäre, vgl. DALFERTH, *Wirkendes Wort*, X–XXIII.

24 HOCHGESCHWENDER, *Evangelikalismus*, 22.

25 Ebd.

26 BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 28.

27 WENDLAND, *Erweckungsbewegungen*, 297, verwendet ›evangelikal‹ einerseits, um die methodistisch geprägte Frömmigkeit der Staatskirche des vereinigten Königreichs zu beschreiben, andererseits bezeichnet er den Weg Chalmers zur Übernahme der Church of Scotland und der Abspaltung der Free Church of Scotland als ›evangelikale Bewegung‹. Eine Anwendung des Begriffs auf die Erweckungsbewegungen in Deutschland ist nicht auszumachen.

Blick auf die Betonung von Bibelfrömmigkeit und Lebenspraxis deutliche Nähe zu den anglophonen puritanischen Aufbrüchen. Beide Momente avancierten schließlich zu zentralen Inhalten des Begriffes *evangelical*. Für Marc Noll gingen entscheidende Impulse späterer Konzepte des *evangelicalism* vom deutschen Pietismus, besonders von Philip Jakob Spener, August Herrmann Francke und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf aus: »A recovery of this European history also shows clearly how the major elements of Lutheran Pietism heralded common evangelical patterns of later centuries.«²⁸

Pietistische Theologen wie Johann Albrecht Bengel prägten in diesem Prozess die inhaltliche Füllung des anglophonen *evangelical* nachhaltig, wie sich am Beispiel des Methodismus verdeutlichen lässt.²⁹ So war dessen Gründer John Wesley in seinem Bibelverständnis seinerseits stark abhängig von dem Albrecht Bengels. Nicht nur, so hält Martin Brecht fest, dass Wesley Bengels Gnomon nach eigener Auskunft übersetzte, statt eigene Bücher über das NT zu schreiben: »In der Tat hat Wesley dann vielfach Bengel einfach übernommen, allerdings die kritischen Anmerkungen ausgelassen und oft nur die ›Substanz‹ gegeben.«³⁰ Die hier aufscheinende Tendenz zur *applicatio* als dem starken Drang, Theologie lebens- und laiennah zu gestalten, ist ein bleibendes Interesse der evangelikalen Bewegung insgesamt.

1.3.2 Begriffsverwendung

Verwendung im deutschen Sprachraum

In seiner modernen Prägung wurde der Begriff ›evangelikal‹ durch Peter Schneider, den Dolmetscher Billy Grahams, in den deutschsprachigen Raum eingebracht. Dieser übertrug nach eigenen Angaben die Aufforderung Grahams an direkt zuvor Bekehrte, »sich einer ›evangelical church‹ anzuschließen«, bewusst nicht mit der gängigen deutschen Übersetzung der beziehungsweise einer ›evangelischen Kirche‹, sondern mit »einer ›evangelikalen Gemeinde‹«, um die naheliegende Assoziation mit den Landeskirchen zu vermeiden.³¹ Somit ist der deutsche Begriff ›evangelikal‹ in seiner modernen Prägung zunächst als eine Selbstbezeichnung anzusehen. Nach einer Zunahme seiner Verwendung seit Mitte der 60er Jahre wurde der Begriff in den frühen 70er Jahren nach und nach zur Bezeichnung seiner Förderer aus der Deutschen Evangelischen Allianz.³² Damit ist ein Spezifikum der evangelikalen Bewegung im Blick, nämlich ihre Grundhaltung zu Institutionen beziehungsweise institutioneller Bindung:

28 NOLL, *Evangelical*, 24.

29 Eine ausführlichere Darstellung, die auch weitere Prägemomenten des Begriffs wie die englischen Aufklärung, v. a. John Locke, oder der Industrialisierung in den Blick nimmt, liefert HOCHGESCHWENDER, *Evangelikalismus*, 21–28.

30 BRECHT, Bengel, 204.

31 BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 29. Gegen Friedhelm Jung, der hier einen *unbeabsichtigten* terminologischen »Anschluss an die im angelsächsischen Raum schon zu einem breiten Strom angeschwollene EB [evangelikale Bewegung]« sehen will, deuten die Ausführungen Bauers eindeutig in Richtung Intentionalität seiner Übersetzung, vgl. JUNG, *Evangelikale Bewegung*, 25.

32 Vgl. ENNS, *Saving Germany*, 142. Dies weist JUNG, *Evangelikale Bewegung*, 218 etwa im Evangelischen Allianzblatt seit 1968 nach, wofür er dessen Ausgaben 3/1969, 63, 9/1969, 181, 193 und 12/1969, 253, nennt.

Evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Gruppen geht es weniger um die offizielle Kooperation und Gemeinschaft von Kirchen [...], sondern um eine transkonfessionell orientierte Gemeinschaft auf der Basis gleichartiger Glaubenserfahrungen und -überzeugungen.³³

Diese Offenheit und transkonfessionelle Haltung spiegelt sich dabei in zwei Momenten wieder: einerseits, wie in der Übersetzung Grahams deutlich wird, in einer Absatzbewegung von etablierten Kirchenstrukturen, andererseits in einer neuen Bewegung, deren Mitglieder in hohem Maße ähnliche Erfahrungen und Grundorientierungen teilen. Dies schlägt sich neben der Bildung neuer Institutionen auch in innerevangelikalen Streitigkeiten um Deutungsfragen und -hoheit zentraler Termini und Grundnormen wieder, wie im Hauptteil deutlich werden wird.

Schwer in den Griff zu bekommen ist das Verhältnis gruppenspezifischer Normen zu individueller Lebenspraxis. Hochgeschwender plädiert diesbezüglich im Evangelikalismus für eine Form »inhärenter Normativität«, die

maßgeblich zum fluiden Charakter des Begriffs Evangelikalismus bei[trägt]. Eine rein deskriptiv-analytische Verwendung wird dadurch unmöglich gemacht. Evangelikal und Evangelikalismus sind [...] immer schon sinnbezogen und werthaft, [...] durchweg mit Bedeutungszuschreibungen aller Art aufgeladen. Jeder Beobachter verhält sich auf der Basis seiner eigenen Weltanschauung und seiner eigenen normativen Vorannahmen, vor allem aber seines eigenen Verständnisses der Bibel und damit des Neuen Testaments, zu ihnen.«³⁴

Jene Unschärfe normativer Verbindlichkeiten lässt sich letztlich auf alle Formen individueller religiöser Praxis beziehungsweise »Privatreligion« beziehen.³⁵ Damit ist zugleich auch die Problematik aufgeworfen, die sich bezüglich der Verhältnisbestimmung privater und öffentlicher Religion beziehungsweise individueller und institutioneller Religion zeigt: Wenngleich individuelle Zugänge mit institutionellen Setzungen immer nur teilkongruent sein können, ist die orientierende Kraft Letzterer für die Ausrichtung der Individuen auch im Blick zu behalten.

Verwendung im anglophonen Sprachraum

Wie bereits bei der Begriffsherkunft ausgeführt, hat sich im englischen Sprachraum die Bezeichnung »protestant« für evangelische Christen insgesamt durchgesetzt. Als »evangelicals« bezeichnen sich heute eine Vielzahl von Christ:innen, deren Denominationen und Kirchen sich zumeist auf die Erweckungsbewegung in den USA zurückführen.³⁶

Ein grundlegendes Problem der Begriffsdefinition ist, dass sie mitunter nicht die Bezeichnungen der einzelnen Gruppen treffen.³⁷ Dieses Problem verschärft sich in jüngerer Zeit vor allem im amerikanischen Kontext, wie einige Abgrenzungen amerikani-

33 R. HEMPELMANN, Evangelikale Bewegungen, 10.

34 HOCHGESCHWENDER, Evangelikalismus, 22.

35 Vgl. hierzu die Ausführungen zu Johann Salomo Semler in Kap. 3.2.

36 Vgl. DIETZ, Mission, 19–33.

37 Vgl. SANDEEN, Roots, IX.

scher Kirchen und Kirchenmitglieder vom Begriff ›*evangelical*‹ angesichts von Donald Trump zeigen.³⁸ Entsprechend lassen sich die Begriffsfelder anhand der Eigenbezeichnung kaum sinnvoll bestimmen.

1.3.3 Konzeptionen von Evangelikalismus

David Bebbington

In der Forschung hat sich die *evangelical*-Definition von David Bebbington zumindest im angelsächsischen Raum als Bezeichnung der Bewegung insgesamt weithin durchgesetzt.³⁹ Bebbingtons phänomenologischer Zugang, das Bezeichnete anhand von vier Frömmigkeitsmomenten festzumachen, ermöglicht es erstens, mit dem Begriff *Evangelicalism* eine Bewegung zu bezeichnen, die trotz mitunter gravierender Unterschiede ihrer sozialen Verfasstheit in spezifischen Frömmigkeitssignaturen übereinstimmt. Damit verbunden ist zweitens die Möglichkeit, auf systematischer Ebene Strömungen des Protestantismus in den Blick zu nehmen, die bei einer Reduktion auf eindeutige (Eigen-)Begrifflichkeiten aus dem Blickfeld geraten könnten. Hier ist sogar der Ausgriff auf Christen jenseits des protestantischen Spektrums ermöglicht.⁴⁰ So bietet Bebbingtons Definition insgesamt die Chance, Evangelikalismus als eine konfessionsübergreifende Frömmigkeitsbewegung in den Blick zu bekommen, deren Spezifika sich inhaltlich fassen lassen.⁴¹ Dies macht seinen Zugang auch für die Beschreibung des deutschsprachigen Evangelikalismus interessant, wie sich in affirmativen Aufgriffen zeigt.⁴²

Bebbingtons Definition ist ohne Frage ein wichtiger Baustein in einer Definition des Evangelikalismus. Mit seinen Frömmigkeitsmarkern trifft er, wie die genannten Bezugnahmen zeigen, auch vielfach das Selbstverständnis von Evangelikalen. Für die hier gesuchte Definition von Evangelikalismus in Differenz zu christlichem Fundamentalismus eignet sich Bebbingtons phänomenorientierte Herangehensweise jedoch nicht. Beide Ausprägungen der evangelikalen Bewegung teilen zumeist Bebbingtons Identitätsmarker. In dieser Indifferenz gerade bezüglich politischer Differenzen innerhalb der Bewegung vermag es Bebbingtons Definition, das Selbstverständnis der evangelikalen Bewegung insgesamt auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu bringen, nicht aber, Typen derselben zu differenzieren.⁴³

38 Vgl. für die starke Politisierung des amerikanischen Begriffs ›*evangelical*‹ WONG, *Evangelical Vote*, GORSKI, *Scheideweg*, 145–192, und aus deutscher Perspektive DIETZ, *Mission*, 44–52.

39 Vgl. BEBBINGTON, *Evangelicalism*, 2f.

40 Das bekannteste, wenn auch nicht beste Beispiel, ist der Vize-Präsident unter Donald Trumps erster Präsidentschaft, Mike Pence, der sich selbst als *evangelical catholic* bezeichnet, vgl. BOORSTEIN, *Evangelical Catholic*.

41 Vgl. u. a. SACKMANN, *Einführung*, 12–15.

42 Vgl. etwa DIETZ, *Mission*, 15–19 oder auch HOCHGESCHWENDER, *Evangelikalismus*, 27f. Hochgeschwender führt hier noch einen möglichen fünften Punkt hinzu, den Heilsuniversalismus. Da allen Menschen Gottes Heil gelte, sollten auch alle Menschen gerettet, also missioniert werden. Dieser Punkt spielt bei einigen der in Kap. 2 vorgestellten Institutionen eine gewichtige Rolle.

43 Wie BROCKSCHMIDT, *Amerikas Gotteskrieger*, 18f., ausführt, wird Bebbington unter anderem dahingehend kritisiert, dass sein Fokus auf Frömmigkeit »die politischen und weltanschaulichen Aspekte ausklammere und bestimmte Richtungen verharmlose. [...] So argumentiert beispielsweise Michael S. Hamilton [...]: Zu den vier Säulen seien Christlicher Nationalismus, Christlicher

Martin Riesebrodt

Martin Riesebrodt hat sich in seiner Studie *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung* nicht eigens zum Evangelikalismus geäußert.⁴⁴ Dennoch lassen sich seine typologischen Unterscheidungen für eine Näherbestimmung sowohl des Evangelikalismus als auch des Fundamentalismus nutzen.

Ein wichtiges Moment des Riesebrodt'schen Konzepts ist die religiöse Revitalisierung. Traditionalistische Gruppen greifen diesem zufolge in unterschiedlicher Weise auf Offenbarungsquellen zurück, von denen sie sich Orientierung und Halt versprechen. Dabei sei es nicht von vornherein ein fundamentalistischer Zug, etwa in sozialer Anfechtung auf neue Weise alten Halt zu suchen.⁴⁵ Vielmehr könne ein solcher Rückgriff auch liberalisierende Züge tragen, wie Riesebrodt mit dem Typus des sozialreformistischen, utopistischen Rückgriffs verdeutlicht.

Dieser Typ lässt sich angesichts seiner spezifische Form des Rückgriffs auf Offenbarungstexte gut auf den Evangelikalismus übertragen. In Riesebrodt'scher Terminologie gesprochen, versucht Evangelikalismus, die offenbarte ideale Ordnung nicht in identischer, sondern nur in analoger Authentizität anzustreben: Der Geist, nicht der Buchstabe der idealen Ordnung soll verwirklicht werden. Dies öffnet dem utopisch-sozialreformerischen Typ die Möglichkeit hermeneutischen Differenzbewusstseins. Evangelikalismus in dieser Lesart zeichnet sich dadurch aus, dass er in seinem Zugriff auf biblische Texte diese zwar als unbedingte Norm für Glauben und Leben festhält, dabei jedoch nicht aus den Augen verliert, dass das Göttliche nur in irdenen Gefäßen zu haben ist.

1.3.4 Ergebnis

Im Rahmen der vorliegenden Studie wird Evangelikalismus in einer Kombination aus phänomenologischen und soziologischen Momenten definiert. Dem Evangelikalismus werden hier jene Gruppen zugeordnet, die einerseits Bebbingtons Frömmigkeitsmarker teilen und andererseits in der Form ihres Zugriffs auf biblische Texte nach einer ›analogen Authentizität‹ streben. Die göttliche Ordnung soll hier nicht in buchstäblicher Übereinstimmung mit den Offenbarungstexten im heute verwirklicht werden. Vielmehr wird

Tribalismus, politischer Moralismus und Antistatismus hinzugefügt worden, also der Glaube daran, dass die USA eine christliche Nation seien [...].« Wenngleich die US-amerikanischen Verhältnisse nicht auf den deutschsprachigen Raum übertragbar sind, da z. B. das kritisierte Gegenüber die Kirche, nicht der Staat ist – so etwa BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 33 –, tritt hier die grundsätzliche Problematik einer rein phänomenologischen Bestimmung zu Tage. Demgegenüber differenziert RIESEBRODT, *Fundamentalismus*, 58, im US-Kontext drei Adressaten: »Die fundamentalistische Gesellschaftskritik richtet sich vornehmlich an drei unterschiedliche Adressatengruppen: an die eigene Denomination und die verwandten protestantischen Bekenntnisse, an die nichtprotestantischen Bekenntnisse, neuen Sekten und Kulte sowie säkularen Ideologien, und schließlich an die für den Zustand der gesellschaftlichen Institutionen Verantwortlichen. Diese Reihenfolge entspricht in den Grundzügen auch der historischen Entwicklung des Fundamentalismus von einer theologischen Position über eine religiöse Bewegung zu einer sozialen Bewegung.«

44 Vgl. ebd.

45 Die evangelikale Bewegung in Deutschland reagierte etwa auf die soziale Verunsicherung nach dem zweiten Weltkrieg mit einer Retraditionalisierung in einem spezifisch modernen Zugriff, vgl. BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 668–674.

in diesem Konzept zugestanden, dass das eigene Denken notwendigerweise nicht gänzlich dem Denken der Offenbarungsquelle entsprechen kann.

1.4 ›Fundamentalismus‹

1.4.1 Begriffsherkunft

Die Verwendung des Begriffs ›Fundamentalismus‹ leitet sich in seiner modernen christlichen Prägung von der Broschürenreihe *The Fundamentals* ab, die zwischen 1910 und 1915 millionenfach im anglophonen Raum verschickt wurde.⁴⁶ Der Titel jener Broschüren, in denen Laien und Kleriker, Amerikaner wie auch Briten publizierten, war im Gegensatz zum heutigen Gebrauch des Wortes positiv gefüllt. Der eigene Anspruch dieser durch einen Ölmanager namens Lyman Steward finanzierten Publikationskampagne war es laut Ernest Robert Sandeen, jene Grundeinsichten zu verbreiten, die er für unhintergebar hielt: 1) die Verbalinspiration der Bibel ›als ursprünglich gegeben‹, 2) die Gottheit Christi, 3) der siegreiche Tod Jesu, 4) die Personalität des Heiligen Geistes, 5) die Notwendigkeit einer persönlichen Geisterfüllung für ein erfolgreiches christliches Leben, 6) die (kommende) personale Rückkunft Christi und 7) die Dringlichkeit einer schnellen Weltevangelsing.⁴⁷

Die Sicht der Schriftenreihe als Ausdruck einer einheitlichen theologischen Position ist durch Erich Geldbach nachhaltig infrage gestellt worden. Geldbach zufolge sind die *five fundamentals* – Irrtumslosigkeit der Bibel, die Jungfrauengeburt und Gottheit Christi, dessen stellvertretendes Sühneopfer, leibliche Auferstehung – entgegen vielfacher Darstellung gerade in deutschsprachiger Literatur – mitnichten die Grundlage der Schriftenreihe. Vielmehr ließen sich diese Punkte auf einen Glaubenstest für Absolventen eines New Yorker Seminars presbyterianischer Prägung aus dem Jahr 1910 zurückzuführen.⁴⁸

1.4.2 Begriffsverwendung

Neben der Klärung der Herkunft geht Geldbach in seiner Studie auch auf den Gebrauch des Wortes ein. Hierbei macht er eine Differenz zwischen den konkreten Inhalten der Schriftenreihe *Fundamentals* und ihrem Gebrauch aus. Die Zeitschriftenreihe habe in ihrem Ansinnen, möglichst breit zu mobilisieren, strittige Punkte ausgelassen, »Kritik [der Bibel] nicht mit Bausch und Bogen« verurteilt, sondern selbst genutzt und sei »mit der modernen Naturwissenschaft und der Theologie in einen vorsichtigen Dialog« getreten.⁴⁹ Entsprechend habe die Schriftenreihe nach in dieser Ausrichtung zwar ihr Ziel verfehlt, eine breite antiliberale Koalition zu erschaffen. Jedoch lieferten die Hefte zunehmend einen »symbolic point of reference for identifying a 'fundamentalist' move-

46 Vgl. BARR, *Fundamentalism*, 2.

47 Vgl. SANDEEN, *Roots*, 190–192.

48 Vgl. GELDBACH, *Protestantischer Fundamentalismus*, 75f.

49 Ebd., 62.

ment.«⁵⁰ Entsprechend ist zu unterscheiden, was die Schriftenreihe aussagte und für was sie genutzt wurde. Die Selbstbezeichnung als Fundamentalisten entsprach bereits einer idealisierten Rezeption.

In Deutschland wurde der Begriff zunächst als amerikanisches Phänomen wahrgenommen und mit der Annahme der Rückständigkeit und Unbildung amerikanischer ›Freikirchler‹ verbunden. Aus diesem Umstand heraus hat der Begriff laut Holthaus in ›bibeltreuen Kreisen‹ zunächst keine positive Aufnahme gefunden. Erst in der Bultmannkontroverse sei er wieder breiter rezipiert worden, von Personen wie Samuel Külling immer stärker vertreten und durch Heinrich Jochums und Friedrich Heitmüller populär gemacht worden.⁵¹ Dieser positive und unmittelbare Gebrauch des Wortes im deutschsprachigen Kontext reichte bis in die 1980er Jahre. Als eine Wende der einst positiven Nutzung des Begriffs muss sicherlich auch die Islamische Revolution im Iran gelten. Deren fundamentalistische Stoßrichtung machte nicht nur eine religionsübergreifende Forschung nötig, sondern brachte dem Begriff nun dauerhaft einen faden Beigeschmack ein.⁵²

Als vielleicht jüngster Versuch einer positiven Begriffsbestimmung kann Holthaus' Dissertationsschrift *Fundamentalismus in Deutschland* von 1993 gelten. Der heutige Rektor der Freien Theologischen Hochschule Gießen versuchte hierin, Fundamentalismus positiv als eigentliche Bezeichnung der Bibeltreue innerhalb der evangelikalen Bewegung zu profilieren.⁵³ Holthaus' Gebrauch des Begriffes ist ambivalent. Auch wenn er den Begriff eigentlich positiv belegen möchte, geht er nicht soweit, im Rahmen der evangelikalen Bewegung grundsätzlich eine Gruppe oder Strömung zu identifizieren, der Fundamentalismus zugeschrieben wird. Darin spiegelt sich möglicherweise auch die von ihm konstatierte intuitive Ablehnung, selbst als ›fundamentalistisch‹ bezeichnet zu werden.⁵⁴ Im Jahr 2004 räumte Holthaus schließlich ein, dass der Begriff inzwischen »nicht mehr zu retten« sei.⁵⁵

1.4.3 Konzeptionen von ›Fundamentalismus‹

Stephan Holthaus

Für Stephan Holthaus zeichnet sich Fundamentalismus in einem Gegensatz zu ›Fallibilismus‹ aus. In der Haltung, dass die biblischen Texte das irrtumslose Wort Gottes dar-

50 Ebd., 70, op. cit. MARSDEN, *Fundamentalism*, 119. In jedem Fall lieferte Steward mit seiner Stiftung der Reihe neben diesem Symbol eine Blaupause für die heutige Vernetzung industrieller Geldgeber und fundamentalistischer christlicher Strömungen in den USA, wie dem *Council for National Policy* CNP, vgl. BROCKSCHMIDT, *Amerikas Gotteskrieger*, 142–146.

51 Vgl. HOLTHAUS, *Fundamentalismus*, 43f.

52 Vgl. RIESEBRODT, *Fundamentalismus*; vgl. BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 115, vgl. 98; vgl. HOLTHAUS, *Fundamentalismus*, 45.

53 Vgl. ebd.; zudem BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 38, der zufolge Holthaus in jenem Buch »alle dem Evangelikalismus zuzurechnenden Erscheinungsbilder als, im positiven Sinn gemeint, ›fundamentalistisch‹ einstuft und so den Fundamentalismusbegriff für den deutschen Evangelikalismus fruchtbar machen möchte.«

54 Vgl. HOLTHAUS, *Fundamentalismus*, 53f.

55 DERS., *Schriftverständnis*, 37, Fußnote 3.

stellen, sei Fundamentalismus von der objektiven Richtigkeit dieser Setzung überzeugt. Maßgeblich sei darüber hinaus das Bewusstsein fundamentalistischer Positionen, gegen ›die‹ Moderne oder ›den‹ Liberalismus die eigenen Grundlagen verteidigen zu müssen.⁵⁶

Statt einer Definition nennt Holthaus ›dogmatische Spezifika‹, die er für fundamentalistisch erachtet: Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Schrift, Antidarwinismus sowie Prämilleniarismus und Dispensationalismus. Maßgeblich für eine fundamentalistische Position ist für ihn die Ansicht der biblischen Schriften als unfehlbarem und irrumslosen Wort Gottes, die alle Fundamentalist:innen teilten. Die anderen Momente ergäben sich aufgrund ihrer Schlüssigkeit häufig, seien jedoch nachrangig.⁵⁷

Martin Riesebrodt

In seiner Studie *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung* macht Riesebrodt im Vergleich von nordamerikanischen Protestanten ab 1910 mit iranischen Schiiten ab 1961 als entscheidendes Merkmal religiöser Fundamentalismen eine spezifische Form von Literalismus aus, die fundamentalistische Bewegungen kennzeichnet. Fundamentalismus erscheint so als eine von insgesamt drei Formen des Literalismus: Fundamentalismus, Traditionalismus sowie Utopie. Die drei Typen eine, dass sie alle »eine authentische Verwirklichung der offenbarten Ordnungsprinzipien für sich reklamieren.«⁵⁸

Der fundamentalistische Typ des Literalismus stellt sich nach Riesebrodt vor allem weltablehnend dar. Im Gegensatz zum traditionalistischen oder dem utopischen Literalismus sei

[D]er fundamentalistische Literalismus [...] eine Ideologie in einem Kulturkampf, die darauf beruht, daß der Literalismus bzw. die mit ihm assoziierte Form der Lebensführung bestritten werden. In diesem Sinne ist der Fundamentalismus, wenn auch nicht *revolutionärer Traditionalismus*, so doch *mobilisierter und radikalisierter Traditionalismus*.⁵⁹

Demnach handle es sich bei Fundamentalismen um *reaktive* Phänomene.⁶⁰ Die Form ihres Rückgriffs auf heilige Texte hänge intensiv mit Geltungsfragen zusammen. Die Motivation erwachse vor allem aus der Erfahrung der Entwertung und Verwerfung eigener Traditionsbestände und Lebensordnungen.⁶¹ Damit begegne der Fundamentalismus grundsätzlich dem als Krise erlebten rapiden Wandel gerade sozialer Gefüge entschieden mittels einer ›religiösen Revitalisierung‹.⁶²

56 Vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 48–52.

57 Vgl. ebd., 63–68.

58 RIESEBRODT, Fundamentalismus, 19.

59 Ebd., Herv. i. O.

60 Mit RECKWITZ, Singularitäten, 80–82, kann dieser Kulturkampf auch als Valorisierungskonflikt beschrieben werden.

61 Vgl. RIESEBRODT, Fundamentalismus, 23, 32.

62 Vgl. ebd., 21–23. Riesebrodts Ansatz nimmt sowohl den religiösen Inhalt als auch die formalen Kontexte und Merkmale fundamentalistischer Bewegungen kulturübergreifend ernst, ohne in wertende Absetzungen zu geraten, die seinen Zugriff kompromittieren. Die Definitionen von Fundamentalismus seither erschienener Arbeiten zum Thema haben gegenüber Riesebrodts Ansatz unterschiedliche Schwächen. Sie 1) unterbestimmen die Relevanz ideologischer Momente – vgl.

Neben dieser grundsätzlichen Betrachtung geht Riesebrodts Konzept auch auf Dynamiken innerhalb der Trägergruppen von literalistischen Rückbezügen ein. Ihm zufolge

kann es je nach historischen Umständen und aktueller Zusammensetzung der Trägerschaft einer fundamentalistischen Gruppierung durchaus zu einem Pendeln zwischen beiden Idealtypen innerhalb gewisser Zeiträume kommen.⁶³

Damit konstatiert Riesebrodt letztlich ein differenziertes Aktivierungspotential gesellschaftlicher Gruppen. Es sei zwischen »aktueller Trägerschaft und Potential einer Bewegung« zu unterscheiden, um »zwischen den schon fundamentalistischen und den noch traditionalistischen Angehörigen eines sozialmoralischen Milieus [...] unterschiedliche[r] Zeitpunkte ihrer Mobilisierung« erklären zu können.⁶⁴ Je nach individueller Prägung könnten rapide Veränderungen des Sozialgefüges zur ungleichzeitigen Ausbildung fundamentalistischer Haltungen führen, die zudem nicht notwendigerweise dauerhaft seien. Ebenso könnten Gruppen, die sich hinter einem gemeinsamen Banner versammeln, durchaus unterschiedliche Gründe und Hintergründe haben. Einzig notwendig sei, dass »diese durch eine gemeinsame sprachliche und symbolische Formulierung in einen kollektiven Protest gegen erlittenes Unrecht transformiert und generalisiert werden können.«⁶⁵ Die gemeinsame Imagination des Feindes beziehungsweise der als repressiv erlebten Neuordnung ihrer Welt wird dergestalt religiös umgewandelt.

Maßgeblich für Riesebrodts Konzeption ist, dass Ideologie im Zentrum der Betrachtung steht. Infolgedessen gilt ihm ein literalistischer Rückgriff auf offenbarte Texte nicht an sich als irrational. In Absetzung von Seymour Lipset, Richardt Hofstaedter und Talcott Parsons, welche die Verunsicherung traditionalistischer Gruppen in Klasse und Status betonen und ideologische Momente als irrationale Reaktionen auf diese deuten, legt Riesebrodt Wert darauf, die rationalen Anteile oder Denkstrukturen fundamentalisti-

ARMSTRONG, Kampf, 10–12; PRUTSCH, Fundamentalismus, 55–60 –, 2) reduzieren Fundamentalismus auf ideologische Momente – vgl. ALKIER, Bibel, 191; vgl. BUCHARD, Normen, 85–88 –, 3) nutzen eine rein formale Definition – vgl. SCHÄFER, Fundamentalismen, 18–21 –, 4) schließen bestimmte fundamentalistische Phänomene aus theologischen Gründen kategorial aus, demzufolge Angehörige charismatischer Kirchen im engeren Sinne des Wortes nicht Fundamentalist:innen sein könnten – vgl. ALMOND/SIVAN/APPLEBY, Fundamentalism, 403 –, 5) bestreiten, auch infolge der erstgenannten Punkte, die kulturübergreifende Eignung des Begriffs – vgl. ebd., 404 – oder 6) halten Fundamentalismus im Grunde lediglich für eine ideologisch begründete Transformation von Religion in Politik – vgl. WIPPERMANN, Fundamentalismus, 7–10. Zuletzt 7) wird Riesebrodts differenzierende ›Ungleichzeitigkeit‹ im Grad der Aktivierung traditionalistischer, potentiell fundamentalistischer Gruppen von keinem dieser Entwürfe hinreichend gewürdigt, vgl. RIESEBRODT, Fundamentalismus, 36.

63 Ebd., 21. Bauer gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass fundamentalistische Gruppen auch zu Zersplitterung neigen, wie sie am *American Council of Churches* (ACC) zeigt, vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 54f.

64 RIESEBRODT, Fundamentalismus, 36.

65 Ebd., 34.

scher Reaktionen im Bewusstsein zu halten.⁶⁶ In Anschluss an Peter L. Berger stellt es für ihn eine durchaus rationale Bewältigungsstrategie dar, angesichts rapiden Wandels auf feste und tradierte Normen zurückzugreifen. Diesem zufolge habe die Entwicklung umfassender Rationalisierung der westlichen Entwicklung in ökonomischer, politischer und kognitiver Hinsicht

für die Religion vor allem drei problematische Konsequenzen: die Zersetzung des supranaturalistischen Weltbildes durch die moderne Wissenschaft, den kulturellen Pluralismus im Sinne des Nebeneinanderexistierens verschiedener Subkulturen vornehmlich in den modernen Großstädten sowie den strukturellen Pluralismus im Sinne einer Dichotomisierung des Lebens in eine private und eine öffentliche Sphäre, wobei Religion privatisiert werde. Religion könne auf diese Prozesse mit Anpassung, mit Rückzug oder mit Widerstand reagieren. Fundamentalismus wäre demgemäß als Protest gegen die drei genannten Modernisierungsprozesse weniger eine irrationale als vielmehr eine interessengeleitete wertrationale Position in einem Gruppenkonflikt.⁶⁷

Nicht nur der Rückgriff als solcher lässt sich nach Riesebrodt durchaus rational deuten: Auch dessen Form kann dezidiert rational sein. Neben dem ›rationalen‹ nennt Riesebrodt als weitere Möglichkeit den ›charismatischen‹ Zugang.⁶⁸ Während Letzterer vor

66 Vgl. RIESEBRODT, Fundamentalismus, 26f. In jüngerer Zeit hat Andreas Reckwitz versucht, die Doppelgesichtigkeit aktueller moderner Entwicklungen mit den Begriffen »Standardisierung und Singularisierung, Rationalisierung und Kulturalisierung, Versachlichung und Affektintensivierung« – RECKWITZ, Singularitäten, 19, Herv. i. O. – zu fassen. Reckwitz' Konzeption, die versucht, die jüngsten Entwicklungen denen der vorangehenden industriellen Moderne gegenüberzustellen, kann dabei Irrationales nur dahingehend rational nachzuvollziehen, dass es sich hierbei um affektive ›Valorisierungsprozesse‹ handle, vgl. ebd., 83. Demgegenüber kann nach Reckwitz die klassische Moderne als formale Rationalisierung nur funktionale und instrumentelle Werte anerkennen, vgl. ebd., 67. Zweifellos ist dies richtig, jedoch ist damit für diesen Zusammenhang noch nicht mehr gewonnen, als dass Rückgriffe auf eigenen Traditionsbestände eine affektiv geladene Aufwertung derselben bedeuten. Entsprechend vermag es Reckwitz' Ansatz nicht, die Rationalität des ideologischen Rückgriffs in ihrer Tragweite hinreichend zu würdigen.

67 RIESEBRODT, Fundamentalismus, 27f.

68 In der vorliegenden Arbeit wird das Pfingstchristentum keine Rolle spielen. Dieses ist zwar mit Reinhard Hempelmann dem Spektrum des Evangelikalismus zuzuordnen, vgl. Reinhard R. HEMPELMANN, Licht, 25. Jedoch liegt bislang keine deutschsprachige, akademische Bibelhermeneutik dieser Realgestalt des Christentums vor. Die einzige alleinstehende und mir bekannte deutschsprachige Arbeit zur Bibelhermeneutik wurde von Jochen Geiselhard, einem Absolventen einer amerikanischen Bibelschule, verfasst. Dessen Text entspricht jedoch allenfalls dem Niveau einer mittelmäßigen Proseminararbeit. Der Titel der Arbeit zeugt vom Selbstbewusstsein und Anspruch des Autors, leider nicht vom Inhalt, die insgesamt keinerlei produktive Eigenleistung erkennen lässt, vgl. GEISELHARD, Charismatische Hermeneutik. Darüber hinaus gibt es eine Veröffentlichung des Forums Theologie und Gemeinde, deren reflexives Niveau die erstgenannte Publikation nicht übersteigt. Der einzige Text darin, der sich konkret mit Bibelhermeneutik befasst, ist jenseits von ein paar Grundsatzthesen vor allem eine Abhandlung über sexualethische Restriktionen, die biblisch geboten seien, vgl. WOLFF, Sacra scriptura.

Die langen Jahre der Ausgrenzung des Pfingstchristentums in Deutschland innerhalb der evangelikalen Bewegung – allen voran durch die sogenannte *Berliner Erklärung* von 1909, die im Pfingstchristentum den Satan am Werk sieht – sind inzwischen Geschichte. HINKELMANN, Evangelikal, 29f., kritisiert, dass Bauer in ihrer Arbeit über die evangelikale Bewegung in Deutschland das

allem auf das Erlebnis des Heiligen ziele, fordere Ersterer eine unbedingte Orientierung an religiösen Prinzipien, vor allem in der Lebensführung. Im Kern sei dies »ein strenger Moralismus. Seine Repräsentanten sind der Schriftgelehrte und Moralprediger.«⁶⁹

Abschließend sind noch Riesebrodts sechs Grundmuster fundamentalistischer Ideologie darzustellen. Seine Analyse beansprucht nicht, dass diese Gesichtspunkte zu allen fundamentalistischen Gruppen passen beziehungsweise diese sämtlich zu treffen müssten, um ein fundamentalistisches Moment zu identifizieren. Die ersten drei Punkte fokussieren vor allem ethische Gesichtspunkte, beginnend mit dem *Fundamentalismus als patriarchalischer Moralismus*.⁷⁰ Diesem zufolge hänge der Verfall von Welt und Gesellschaft an deren mangelnder Entsprechung mit dem göttlichen Gesetz, insbesondere mit Blick auf »mangelnder Selbstzucht und Eigenkontrolle«, was vor allem die Vorstellung einer angemessenen Rolle der Frau betrifft.⁷¹ Das Moment des *Fundamentalismus als organische Sozialethik* hingegen hält soziale Klassenkonflikte für ein religiöses Defizit. In seiner protestantischen Ausprägung wird in Abgrenzung von Kommunismus, aber auch von »sozialdarwinistischem Kapitalismus« ein kleinbürgerliches Kapitalismusmodell angestrebt, in dem sich alle als Christen den göttlichen Strukturen fügen.⁷² Demgegenüber unterstreicht der *gesetzesethische Monismus*, dass es nur eine offenbarungsgemäße Ethik gebe. Andere Formen und Kulturen würden hier zwar nicht geleugnet, jedoch prinzipiell der eigenen untergeordnet. Aufgrund der unbedingten Forderung der Offenbarungstexte sei gegen einen »strukturellen Pluralismus« vorzugehen, da alle Lebensbereiche dem göttlichen Gesetz untergeordnet werden sollen.⁷³

Nach diesen ethischen Punkten stehen nun politische Anliegen im Zentrum. Mit dem *religiösen Republikanismus* bezeichnet Riesebrodt den Zug fundamentalistischer Bewegungen, in der Unbedingtheit eigener Ansprüche die jeweils herrschende Staatsform nur dann zu tolerieren, insofern sie mit dem ausgemachten göttlichen Willen in Übereinstimmung gebracht werden können.⁷⁴ Das Moment des *religiösen Nativismus mit universalem*

Pfingstchristentum als Teil des Evangelikalismus ausblendet. Angesichts dessen, dass erst 1996 die Eingliederung des »Bundes freikirchlicher Pfingstgemeinden« in die Deutsche Evangelische Allianz erfolgte und Bauers Arbeit nur den Zeitraum bis 1990 darstellt, ist Bauers Vorgehen jedoch durchaus angemessen. Immerhin widmet sie der Ausgrenzung und der notgedrungenen Eingliederung acht ganze Seiten, vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 132–139. Zwar wäre es wünschenswert, die Schuldgeschichte dieser Ausgrenzung innerhalb wie außerhalb der evangelikalen Bewegung zu erforschen, doch hätte dies endgültig den Rahmen von Bauers umfassender Arbeit gesprengt. Die Notwendigkeit der Begrenzung akademischer Forschung wäre auch gegen Hinkelmanns Kritik ins Feld zu führen, Bauer unterbestimme das freikirchliche Element in ihrer Arbeit, vgl. HINKELMANN, Evangelikal, 29f. Unberührt davon wäre ohne Frage eine kritische Aufarbeitung dieser Ausgrenzung wertvoll.

69 RIESEBRODT, Fundamentalismus, 22.

70 Diese vor allem ethisch bestimmten Grundmuster werden im Anschluss an Kap. 6 wieder aufzugreifen sein, da sich dieses im Gegensatz zu den vorangehenden dezidiert mit ethischen Fragen auseinandersetzt.

71 RIESEBRODT, Fundamentalismus, 217f.

72 Ebd., 219f.

73 Vgl. ebd., 221.

74 Vgl. ebd.

Geltungsanspruch versucht, die eigenen Grundlagen in scharfem Dualismus rein zu erhalten und als fremd erkannten Einflüsse abzulehnen.⁷⁵ Zuletzt sieht Riesebrodt in dem Element *Messianismus und Milleniarismus* einen Zug des Fundamentalismus, das angestrebte Reich Gottes auf Erden auch auf politischem Weg anzunähern.⁷⁶

Insgesamt konstatiert Riesebrodt, dass Fundamentalismus als Form von Literalismus selbst religiös produktiv ist und nicht als eine rein traditionalistische Bewegung angesehen werden kann. Dieser Rückgriff auf die eigenen Traditionen ist für Riesebrodt eine ›Reinterpretation‹ beziehungsweise ein

reflexiv gewordener Traditionalismus [...]. Im Prozeß der Reflexion wird der Traditionalismus gebrochen, erfährt Umdeutungen, Akzentverschiebungen, Radikalisierungen und sogar Innovationen. Fundamentalismus bedeutet insofern auch ideologisch nicht Traditionalismus, sondern gegebenenfalls sogar revolutionäre Neubegründung von Tradition.⁷⁷

1.4.4 Ergebnis

In den dargestellten Positionen wird deutlich, dass es sich bei Fundamentalismus um ein modernes Phänomen handelt. Ein ›fundamentalistischer‹ Zugriff auf biblische Texte zeichnet sich bei Holthaus durch die Haltung aus, dass diese als ›unfehlbar‹ und ›irrtumslos‹ angesehen werden. Riesebrodts soziologische Perspektive stellt zudem ein kämpferisches Moment in Rechnung. In der Anfechtung angesichts sozialer Umbrüche werde ein unbedingter Anspruch auf authentische Verwirklichung des göttlichen Gebots formuliert und kämpferisch verteidigt.⁷⁸ Dieser Streit für Gott umfasse in aller Regel auch konkrete ethische, mitunter auch politische Elemente. Damit ist unter ›fundamentalistisch‹ eine Haltung zu kennzeichnen, in der sich die Lesart biblischer Texte als ›unfehlbar‹ und ›irrtumslos‹ mit dem Anspruch auf deren unbedingte Normativität verbindet. Diese Normativität erstreckt sich nicht nur auf den Bereich des Glaubens und Denkens, sondern umfasst konkrete moralische und/oder politische Ziele für die gesamte Gesellschaft.

1.5 Verhältnisbestimmung von ›evangelikal‹ und ›fundamentalistisch‹

Nachdem die gesuchten Begriffe nun geklärt sind, ergibt sich im Rahmen der vorliegenden Studie die Frage, wie sie sinnvoll ins Verhältnis gesetzt werden können und nach welchen Maßstäben eine Position ›fundamentalistisch‹ genannt werden kann.

75 Vgl. RIESEBRODT, Fundamentalismus, 222f.

76 Vgl. ebd., 223.

77 Ebd., 28, Herv. i. O.

78 Dies lässt sich in Deckung bringen mit dem, was zur Person Samuel Küllings in Kap. 2.4.4 ausgeführt wird; vgl. zudem HOLTHAUS, Fundamentalismus, 314, 321f. Külling war neben der Irrtumslosigkeit der biblischen Texte auch vom Kreationismus überzeugt, vgl. ebd., 365.

1.5.1 Allgemeine Verhältnisbestimmung

Die Verhältnisbestimmung von Evangelikalismus und Fundamentalismus lässt sich gut durch zwei sich teilweise überschneidende Kreise veranschaulichen. Weder geht Evangelikalismus – verstanden als Mischung von *utopischem* und *traditionalistischem Literalismus* – im Fundamentalismus auf, noch lässt sich protestantischer Fundamentalismus als radikalisierte Form jenes Literalismus gänzlich aus dem Umfang des Evangelikalismus ausgrenzen. Daher wird im Folgenden grundsätzlich von ›evangelikal‹ gesprochen und im Falle einer fundamentalistischen Position diese eigens ausgewiesen. Mit Riesebrodts Ansicht der Fluidität innerhalb sozialer Bewegungen ist mit solch einem Urteil zudem nicht gesagt, dass bestimmte Personen oder Institutionen an sich fundamentalistisch seien. Auf dieses Moment wird der nächste Abschnitt zurückkommen.

Insgesamt heben sich fundamentalistische Positionierungen durch ihr Ansinnen ab, die normativ verstandenen biblischen Texte zur unbedingten Grundlage von Denken, Leben und Glauben zu machen. In dieser Unbedingtheit und Vehemenz, rein den göttlichen Anspruch zu verwirklichen, liegt die entscheidende Differenz, die fundamentalistische von ›nur‹ evangelikalen Positionen unterscheidet. Denn letztere erkennen an, »dass es Gottes heilvolle Nähe in seinem Wort nur in gebrochenen Formen gibt.«⁷⁹

1.5.2 Verhältnisbestimmung in der evangelikalen Bewegung

Die evangelikale Bewegung weist theologisch vielfach ein grundsätzliches Abgrenzungsbedürfnis von liberaler, sogenannter ›moderner‹ Theologie auf. Die Abgrenzung gegenüber fundamentalistischen Positionen wird im deutschsprachigen Kontext weit weniger deutlich vollzogen, wie zunächst an einem Beispiel erläutert werden soll. Abschließend wird auf Bauers Vorschlag eines ›tendenziellen Fundamentalismus‹ in der deutschen evangelikalen Bewegung eingegangen.

Der Streit um die Liebenzeller Mission

Helge Stadelmann, seinerzeit Rektor der Freien Theologischen Hochschule Gießen, unterstellte der Liebenzeller Mission und damit auch der Liebenzeller Hochschule, hier würden bibelkritische Positionen gelehrt werden.⁸⁰ Der Leiter der Liebenzeller Mission, Heinzpeter Hempelmann, reagierte umgehend. Adressiert an den Gießener Rektor und den seinerzeit hohen Funktionär des World Evangelical Fellowship, Thomas Schirmacher, der die Irrtumslosigkeit im Sinne der Chicagoer Erklärungen vertritt und sich ebenso an der Auseinandersetzung beteiligte, verteidigte er nachdrücklich die Bibeltreue der Liebenzeller Mission:

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

79 R. HEMPELMANN, *Evangelikale Bewegungen*, 37.

80 Vgl. BAUER, *Schriftverständnis*, 119.

Freunde nicht übernehmen kann, dann nicht deshalb, weil ich weniger bibeltreu als sie wäre, sondern weil sie m. E. nicht bibeltreu (genug) sind.⁸¹

In diesem Streit zeigen sich die beiden Formen der Riesebrodt'schen Literalismen. Hempelmann, als Vertreter einer eher moderaten Position, hält in freundschaftlicher Art und Weise daran fest, dass beide, ›Evangelikalismus‹ und ›Fundamentalismus‹ legitime Formen der evangelikalen Bewegung darstellen, ohne dabei seinen eigenen Standpunkt aufzugeben.⁸²

Tendenzieller Fundamentalismus?

Gisa Bauer erkennt für den deutschsprachigen Kontext nur eine latente fundamentalistische Ausprägung, die sich zum Beispiel durch eine weitgehende Politikferne deutlich von dem US-Kontext unterscheidet. Adressiere der US-amerikanische Evangelikalismus mit seinen Forderungen vor allem die Öffentlichkeit und die Politik, mitunter auch militant, versuche der deutschsprachige Evangelikalismus vielfach, die politische Dimension seiner Ansichten auszublenden beziehungsweise nehme diese gar nicht wahr.⁸³

In dieser Differenz liegt für Bauer auch die Schwierigkeit, den deutschsprachigen Fundamentalismus einzuordnen. Ihr zufolge greifen an dieser Stelle die beiden ontologischen Kategorien für Fundamentalismus Hermann Deusers nicht. Deuser unterscheidet einen ›manifesten‹ Fundamentalismus, charakterisiert durch »theokratische Gewalt« und ›Aufhebung des Rechtsstaats«, und einem »tendenziellen Fundamentalismus«, der sich aus einer ›religiös-unbedingten Geltungsforderung« und einem ›religiös-unbedingten Durchsetzungswillen« ergibt«. Demgegenüber fordert Bauer, eine dritte Kategorie aufzustellen: »die ›fundamentalistische Tendenz des protestantischen

81 HEMPELMANN, Schrift, 30. Zu der Auseinandersetzung vgl. SCHIRRMACHER, Irrtumslosigkeit, und HEMPELMANN, Gemeinsame Liebe.

82 Vgl. hierzu auch Kap. 5.3.6. Hier ist freilich einzuräumen, dass Hempelmann unter ›fundamentalistisch‹ vor allem die Haltung bezeichnet, die Irrtumslosigkeit der Schrift im Sinne der drei Chicagoer Erklärungen zu vertreten. Thorsten Dietz zeigt, dass diese gemeinsame Basis bereits in den 1960ern von Gerhard Bergmann betont wurde. Trotz dessen dezidiert Ablehnung der Irrtumslosigkeit und praktizierter exemplarischer Sachkritik hält BERGMANN, Geheimnis, 17, zitiert nach DIETZ, Mission, 259, fest: »Die Fundamentalisten sind unsere Brüder. Daran gibt es nichts zu deuten. In der Liebe sind wir vereint. Aber in der Erkenntnis sind wir getrennt. Denn der Fundamentalismus ist unbiblisch. Wenn auch gut gemeint, so entspringt er letztlich einem Sicherheitsbedürfnis. Er verdinglicht das Wort Gottes.«

83 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, v. a. 32–34, 85–91, 545–550, 561–582. Ein eindrückliches Beispiel für das Ausblenden jener Dimension ist die Dissertation von Jörg BREITSCHWERDT, Theologisch konservativ. Darin vertritt er die Ansicht, dass sich Konservativismus unpolitisch, gleichsam rein theologisch niederschlagen könne. Solche Bestimmung ermöglicht es ihm etwa, Familie nicht als etwas Politisches aufzufassen, sondern als eine definierte Normalität, die ihre Legitimität in christlicher Tradition, wenn nicht gar den biblischen Schriften gegründet sieht. Aus solcher Perspektive wird die eigene Sicht von Familie nicht für politisch gehalten. Wenn jedoch andere Lebensformen ebenfalls in Anspruch nehmen, als Familie zu gelten, wird dies sehr wohl als politisch wahrgenommen. Entsprechend ist es durchaus möglich, dass der deutsche Evangelikalismus vielfach nicht aktiv die politische Dimension eigener Normen abblendet, sondern diese mitunter gar nicht bemerkt.

Konservativismus« oder Evangelikalismus, die sich aus dem »Dauerprotest« und einer »partiellen kirchlichen Dekonstruktion« ergibt.«⁸⁴

Diese Ausweitung des Fundamentalismusbegriffs ist ambivalent. Zunächst es ist fraglich, ob sich Bauer mit der Erhebung des konservativen Dauerprotests zu einer *ontologischen* Kategorie des Fundamentalismus nicht mehr Probleme schafft, als eine solche Klassifizierung lösen könnte. Denn eine Rede von einer »ontologischen Kategorie« müsste begründen, warum es ein wesenhafter und damit unveränderlicher Zug der Bewegung ist. Wie problematisch diese Einordnung ist, zeigt zudem bereits die zweite »ontologische« Kategorie Deusers, der »tendenzielle Fundamentalismus«, dessen bloße Benennung dem Konzept von Ontologie zuwiderläuft.

Wie bereits mit Riesebrodt festgehalten, versteht die vorliegende Studie unter Fundamentalismus keine ontologische, sondern eine vorübergehende Qualität vertretener Positionen bestimmter Schichten, Gruppen und Personen. Dennoch kann Bauers Vorschlag einer dritten Kategorie unter Einbuße des Wortes *ontologisch* aufgenommen werden. Denn Bauers Schlagwort einer »fundamentalistischen Tendenz« bildet im Grunde dasselbe ab, was Riesebrodt mit dem Konzept der Aktivierung traditionalistischer Gruppen festhält und Bauer umfänglich in ihrer Studie zur deutschsprachigen evangelikalen Bewegung nachgewiesen hat. Deren Gruppierungen erfuhren religiöse Aktivierungen maßgeblich im Rahmen der Bultmannkontroverse sowie, im Nachgang derselben, vor allem bei familienpolitischen Themen. Diese waren jedoch nur teilweise von Dauer; entsprechend konnten und können jene Gruppen ebenso in einen niedrigeren Aggregatzustand zurückfallen, also wieder traditionalistisch werden. In Bauers Terminologie wäre dieses Changieren die »fundamentalistische Tendenz des protestantischen Konservativismus.«⁸⁵

1.5.3 Ergebnis

Insgesamt werden die Begrifflichkeiten »evangelikal« und »fundamentalistisch« im Folgenden als zwei Varianten eines gemeinsamen, modernen Phänomens eingeordnet. Beide sind Formen literalistischer Zugriffe auf biblische Schriften. Als »fundamentalistisch« gilt entsprechend eine Position, welche die unbedingte Richtigkeit biblischer Texte mit deren unbedingter Normativität in Denken, Glauben und Leben verbindet. Unter »evangelikal« wird demgegenüber ein moderater Literalismus verstanden, der mit dem protestantischen Fundamentalismus die Hochschätzung der biblischen Texte wie auch die anderen Momente von Bebbingtons Definition teilt.

84 BAUER, Glauben, 87, op. cit. DEUSER, Himmel, 7; vgl. ähnlich BAUER, Evangelikale Bewegung, 116.

85 DIES., Glauben, 87.

2 Analyse der Institutionen

In diesem Kapitel werden eine Reihe wichtiger Institutionen des deutschsprachigen Evangelikalismus dargestellt. Neben den großen Verbänden stehen dabei vor allem die Ausbildungsinstitutionen im Zentrum, die auf Hochschulebene arbeiten. Ziel des Kapitels ist es, einen Einblick in die institutionellen Rahmenbedingungen zu geben, in der sich evangelikale Bibelhermeneutik vollzieht. Bibelhermeneutik und Institutionen sind auf mehreren Ebenen miteinander verzahnt. Zunächst arbeiten deren Protagonisten zumeist an den dargestellten Hochschulen und bringen sich in Gremien der Verbände ein. Doch auch die institutionelle Rolle von Bibelhermeneutik ist nicht zu unterschätzen: Sie dient den Hochschulen als Erweis ihres wissenschaftlichen Anspruches, eine ernstzunehmende und methodengeleitete Alternative zu universitärer Ausbildung zu gewährleisten.

Im Folgenden werden zunächst die Dachverbände *Evangelische Allianz Deutschland* und *Gnadauer Verband* sowie die *Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten* vorgestellt. Hernach werden die maßgeblichen evangelikalen Hochschulen analysiert, ebenso die Maßgaben der Akkreditierung des Wissenschaftsrats, der die Hochschulwerdung deutscher Ausbildungsstätten verantwortet.¹

2.1 Evangelische Allianz Deutschland (EAD)

2.1.1 EAD als Dachvereinigung

Bei der *Evangelischen Allianz Deutschland*, vormals *Deutsche Evangelische Allianz* handelt es sich heute um den größten Dachverband evangelikaler Christ:innen in Deutschland. Der deutsche Zweig der Evangelischen Allianz geht auf den Zusammenschluss verschiedener

1 Gegenüber der Liste der in der Einleitung genannten Ausbildungsstätten wird das Theologische Seminar St. Chrischona im Rahmen dieser Studie nicht behandelt. Dies liegt darin begründet, dass die meist unpromovierten Lehrenden sich zu hermeneutischen Themen bislang nicht schriftlich äußern und das dortige akademische Niveau mit den genannten Hochschulen nicht vergleichbar ist, vgl. THEOLOGISCHES SEMINAR ST. CHRISCHONA, Dozenten.

regionaler Allianzen zurück. Diese, das bereits 1857 gegründete *Deutschen Zentralkomitee* und die Blankenburger Konferenz, konstituierten sich 1952 als Deutsche Evangelische Allianz (DEA).²

In dieser Zeit änderte sich das Selbstverständnis der DEA. Zunächst sah sich die DEA im Sinne der Gründungslehrsätze von 1848 noch in der Rolle, die evangelische Christenheit zu vereinen. In diesem Geist nahm sie 1952 das Mitgliedsangebot der World Evangelical Fellowship nicht an, da deren »stark fundamentalistisches Gepräge« Christ:innen ausschließt, »die nicht die Verbalinspirationslehre vertraten.«³ Das prinzipiell ökumenische Auftreten der DEA sei jedoch von außen zunehmend unplausibel geworden, da die Organisation ihre Aktivitäten immer stärker mit Ökumene gleichgesetzt habe. Dies habe sich nicht zuletzt in einem abweichenden Kirchenbegriff gezeigt. So wurde demnach unter anderem das Verbot des Proselytismus – beschlossen auf der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) 1961 in Neu-Delhi – von der DEA abgelehnt, da dies nicht dem Selbstbild als transkonfessionelle Gemeinschaft personal Glaubender entsprach. Entsprechend entstand nach Bauer eine zunehmende Konkurrenz, da gerade die Freikirchen innerhalb der Allianz in ihrer Mission gegen Landeskirchen arbeiteten und bereits Getaufte abwarben.⁴ Im Resultat sei die DEA von einer wichtigen ökumenischen Vereinigung im Sinne ihrer Gründer »zur evangelikalen ›Ökumene‹, zum ›Sammelbecken‹ der Evangelikalen« geworden.⁵ Dabei ist im Blick zu behalten, dass der größte Verbund unter dem Dach der Allianz, der Gnadauer Verband, weitgehend landeskirchliche Gemeinschaften und Institutionen vertritt.

Die Darstellung der Veränderung des Gesichts der DEA und die damit verbundene Deutung der deutschsprachigen evangelikalen Bewegung als ein Nachkriegsphänomen wird durchaus angefochten. Dass die Allianz zu einem ›Sammelbecken‹ der Evangelikalen wurde, hängt insbesondere mit dem 1972 publizierten Buch *Aufbruch der Evangelikalen* von Fritz Laubach zusammen. Darin behauptet der spätere Allianzvorsitzende, die 1846 in London gegründete ›Evangelical Alliance‹ sei eine ›Gemeinschaft aller Evangelikalen‹ gewesen.⁶ Die sich hier zeigende Absicht, eine direkte Linie der von der 1848 gegründeten Evangelischen Allianz und der evangelikalen Bewegung zu ziehen, wird im evangelikalen Bereich auch heute noch vertreten.⁷

Die inhaltliche Schwerpunktsetzung präsentierte sich im Juli 2019 auf der Website der Allianz mit den Themen *Ehe und Familie, Menschenwürde, Recht des Menschen auf Leben, religiöse Redefreiheit und Menschenhandel*. Mit einer solchen Aufmachung unterstreicht

2 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 224. Einen guten Überblick zur Geschichte der DEA bis 1970 bietet Bauer auf den Seiten 222–258. vgl. zudem COCHLOVIUS, Evangelische Allianz. Zur Aussageabsicht und Kritik an Cochlovius vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 225, Fußnote 301.

3 DIES., Schriftverständnis, 117.

4 Vgl. DIES., Evangelikale Bewegung, 254–258.

5 Ebd., 258.

6 Vgl. ebd., 229, op. cit. LAUBACH, Aufbruch, 86.

7 Vgl. HINKELMANN, Evangelikal, 28. Im Kern scheint es hier darum zu gehen, dass Hinkelmann mit dem Alter der Bewegung auch deren Geltungsanspruch verteidigt. Differenzierter äußert sich DIETZ, Mission, 53–64; nach Bauer sind die Bezugspunkte der ursprünglichen Allianz und der späteren deutschen evangelikalen Bewegung zu vernachlässigen; vgl. dazu auch BAUER, Evangelikale Bewegung, 229, Fußnote 315.

sie zunächst ihren gesellschaftspolitischen Geltungsanspruch, der nicht unmittelbar an theologische Gründe zurückgebunden wird. In den Ausführungen dieser Themen wird durchweg auf geltendes Recht Bezug genommen, mit deutlicher Affirmation der Grundrechte und des Rechtsstaates. Damit schließt die Allianz hier politisch an klassische Anliegen des bürgerlichen bis konservativen Spektrums an. Jenseits dieser politisierten Themen erschien seinerzeit erst weiter unten mit dem Thema Gebet ein spezifisch religiöses Moment, das vor allem mit Blick auf die alljährliche Allianz-Gebetswoche ausgeführt wurde.

Im Februar 2023 fanden sich diese Themen nicht mehr direkt auf der Website des Verbandes. Neben einem Spendenaufruf für die Opfer des starken Erdbebens in Syrien und der Türkei wurde nun vor allem für ein gemeinsames Friedensgebet am 24. Februar geworben. In der ebenfalls verlinkten Imagebroschüre vom Juli 2019 finden sich jedoch einige der genannten Punkte nebst einigen weiteren.⁸ Nach einer Selbstvorstellung und der Wiedergabe der Bekenntnisgrundlage (S. 4f.) wird zum gemeinsamen Gebet aufgerufen und das Allianzhaus in Bad Blankenburg beworben (S. 6f.). Hernach stellen sich die Arbeitskreise vor: 1) *Frieden und Versöhnung*, 2) *Frauen*, 3) *Gebet*, 4) *Islam* – hier wird Mission angestrebt –, 5) *Kinder, Kirche und Gesellschaft*, 6) *Migration und Integration* – Ziele sind Mission, Diakonie und Seelsorge, langfristig die (vollständige) Mission und Assimilation; ein Neben- beziehungsweise Miteinander ist nicht im Blick –, 7) *Politik und Religionsfreiheit, Menschenrechte, verfolgte Christen* sowie 8) ein Arbeitskreis *Soldaten*. Weiter genannt werden ein Festival (*Spring*), eine *Clearing-Stelle* – Einsatz gegen Machtmissbrauch, jedoch strukturell bedingt ohne exekutive Befugnisse – sowie ein *Perspektivforum Behinderung* an letzter Stelle. Das Heft schließt mit Initiativen und Werbung für einschlägige Institutionen und Broschüren (S. 13–15), Verbandsinformationen (S. 16f.), umfänglichen Spendenaufrufen (S. 18–22) sowie einer Postkarte zur Selbstverpflichtung, die Einheit der Christenheit zu fördern (S. 23). Einsendende bekennen damit, der Herabsetzung anderer Christen ›als Sünde‹ entgegenzutreten sowie die Absicht, sich entschieden für Mission einzusetzen. Von Menschen außerhalb der Christenheit ist hier jenseits von Mission nicht die Rede.

2.1.2 Glaubensbasis der EAD

Die aktuelle Glaubensbasis der EAD führt sich zurück auf die bereits 1848 verabschiedete Glaubensbasis als dem Gründungsdokument der Evangelische Allianz insgesamt.⁹ In dieser steht zunächst Gottes Handeln im Vordergrund: *an der Welt* in Schöpfung und Erhaltung (1 und 2), *für die Welt* in Christi stellvertretendem Opfertod als fleischgewordenem Gottessohn (3) und *in der Welt*, um durch den Heiligen Geist (4) seine Gemeinde zu bauen und zum Glauben zu berufen. Jesus wird bei seiner Wiederkunft die Welt richten, vollenden und neu schaffen (6). Der Bibelbezug erscheint in der jüngsten deutschen Fassung erst im letzten Punkt (7), wenngleich jener im Original von 1846 und in den deutschen Fassungen bis 2018 das Bekenntnis einleitete. Dabei werden den biblischen Texten

8 Vgl. für das Folgende DEUTSCHE EVANGELISCHE ALLIANZ, Allianz.

9 Für den Wortlaut der aktuellen Fassung des deutschen Zweigs von 2018 vgl. DIES., Glaubensbasis.

in »Fragen des Glaubens und der Lebensführung« aufgrund ihrer Eingebung durch den Heiligen Geist höchste Autorität zuerkannt.

Mit der Änderung der Reihenfolge dürfte jedoch nicht eine sinkende Wertschätzung biblischer Texte verbunden sein. Vielmehr wird durch die neue Reihenfolge Gottes Handeln an, für und in der Welt zum zentralen Gegenstand, der Menschen befähigt, durch Wiedergeburt nach dem Willen Gottes zu leben (5), was als Verkündigung des Evangeliums wie auch in liebevollem und gerechtem Handeln näher bestimmt wird. Die Wahrnehmung der Welt als Gottes Schöpfung, die er erhält, durch Christus erlöst und in der Kirche durch seinen Geist zur Vollendung führt, an den Anfang zu stellen, senkt überdies die Hürde, dem biblischen Kanon als autoritativer Richtschnur zuzustimmen.¹⁰

Die klare Orientierung an der Urfassung war unter den weltweiten Allianzverbänden nicht unumstritten. 1952 gründete sich durch Vereinigung des englischen und amerikanischen Zweiges die World Evangelical Fellowship (WEF). Diese bekannte sich, über die Urfassung des ersten Artikels deutlich hinausgehend, zum Glauben an »the HOLY SCRIPTURES as originally given by God, divinely inspired, infallible, entirely trustworthy; and the supreme authority in all matters of faith and conduct.«¹¹ Da die Begrifflichkeit »infallible« im damaligen Vorstand der DEA wie auch in anderen europäischen Verbänden auf Widerstand stieß, trat sie der Vereinigung nicht bei, sondern gründete mit anderen Verbänden die Europäische Evangelische Allianz (EEA). Deren abweichende Formel, statt »infallible« lediglich »entirely trustworthy« zu bekennen, wurde nach Cochlovius 1986 in Lausanne durch die WEF akzeptiert, wodurch die Trennung organisatorisch überwunden wurde.¹² Die EEA blieb dennoch bestehen und vernetzt europäische Allianzen bis heute.

2.1.3 Der Fundamentalismus innerhalb der EAD

Je nach Perspektive wird die Frage nach dem Verhältnis der Allianz zum Fundamentalismus sehr unterschiedlich beantwortet. Nach Holthaus war die EEA »nur aus einer Ablehnung gegenüber dem Fundamentalismus zustande gekommen!«.¹³ Seine Darstellung des Fundamentalismus als etwas Positives zeigt jedoch vielfach auf, dass fundamentalistische Positionen – etwa vertreten durch Samuel Külling, dem Gründer der Freien Theologischen Akademie Basel – auch im deutschsprachigen Raum eine wichtige Rol-

10 Vgl. zur Glaubensbasis auch BAUER, Evangelikale Bewegung, 222f.

11 COCHLOVIUS, Evangelische Allianz, 654, Herv. i. O.

12 Vgl. ebd., 654. Dietz betont demgegenüber, dass die Fassung des WEF seitens der DEA »als fundamentalistisch« abgelehnt wurde. Die Einigung mit dem WEF sei dahingehend erzielt worden, »dass infallible (unfehlbar) nicht gleichbedeutend mit einer Inspirationslehre sei, die die völlige Irrtumslosigkeit der Bibel behauptet«, vgl. DIETZ, Mission, 257. BAUER, Evangelikale Bewegung, 226, macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass »infallible« im Zuge der Vereinigung durch die WEF in Angleichung an die EEA gestrichen wurde. Darüber hinaus weist sie mit Blick auf das WEF-Bekenntnis darauf hin, dass darin »die Sündhaftigkeit des Menschen als einzelner Punkt nicht mehr erscheint, dafür aber die Einheit der Christenheit speziell betont wird sowie das »Recht und die Pflicht des eigenen Urteils« bei der Schriftauslegung eliminiert ist.« Die Annäherung und schließlich der Anschluss an die WEF sieht Bauer in der zunehmenden Enge angesichts der Ablehnung »moderner Theologie« gegründet.

13 HOLTHAUS, Fundamentalismus, 310.

le spielten.¹⁴ Liberalere Narrative wie das von Thorsten Dietz, der bis 2022 Professor an der *Evangelischen Hochschule Tabor* arbeitete, tendieren demgegenüber zu einer Unterbestimmung dieses Lagers, dessen Reichweite und Einfluss sie begrenzen wollen. So ist es Dietz ein Anliegen, in seinem Evangelikalismusbuch im Abschnitt zu *Fundamentalismus in Deutschland* sowohl die DEA als auch die Bekenntnisbewegung *Kein anderes Evangelium* zumindest bis in die 70er Jahre als fundamentalismuskritisch darzustellen. Auch wenn er dies für die Führungspositionen der Allianz und – an anderer Stelle – auch des Gnadauer Verbands nachweist, zeigen Holthaus' Ausführungen, dass fundamentalistische Positionen auch in den 50er und 60er Jahren nicht gänzlich auf Ablehnung in Führungspositionen der DEA stießen. Weder war der Entschluss, der WEF nicht beizutreten, einstimmig, noch war der langjährige Allianzvorsitzende Walter Zilz (im Amt 1946 bis 1957) ein Gegner der Verbalinspiration.¹⁵

Im März 2003 problematisierte die Leitung der Allianz erneut die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Schrift. Ihre Warnung davor, »die Inspirationslehre der ›Chicago-Erklärung‹ zum entscheidenden Maßstab der Bibeltreue zu erheben«, löste seitens des Bibelbundes [...], [der] für sich die Chicago-Erklärung von 1978 als ›Bekenntnisgrundlage‹ bezeichne[t], große Empörung aus.«¹⁶ Reaktionen wie diese zeigen, dass das Bekenntnis zu den Chicagoer Erklärungen im Rahmen evangelikalener Bewegung in dieser Zeit institutionell an Boden verlor, jedoch umkämpft blieb.¹⁷

-
- 14 Ebd., bestimmt den christlichen Fundamentalismus positiv als ein Vertrauen gegenüber den biblischen Schriften als inspiriertes Wort Gottes im Sinne der Irrtumslosigkeit. Dies verbindet sich bei ihm zumeist mit den Chicagoer Erklärungen zur Irrtumslosigkeit der Schrift. In seinem Anliegen, jenes Vertrauen als das eigentlich angemessene zu verstehen, unterstellt er mitunter dargestellten Personen oder Institutionen, diese Position zu teilen. Gegenüber diesem Ansatz verfolgt die vorliegende Studie den Ansatz, die Art und Weise, wie bestimmte Glaubenssätze behauptet und verteidigt werden, mit einzubeziehen. Ein bloßes Vertrauen in die Stimmigkeit biblischer Schriften, mit welcher Nomenklatur auch immer, ist in diesem Sinne noch kein Fundamentalismus. So kommt sie im folgend dargestellten Beispiel zu einem anderen Ergebnis als Holthaus. Zu Külling vgl. Kap. 2.4.4 sowie 2.6.
- 15 Vgl. DIETZ, *Mission*, 256–270, sowie DERS., Auseinandersetzungen; vgl. hierzu HOLTHAUS, *Fundamentalismus*, 308–315. Ebenso machte sich Friedrich Heitmüller für die Position amerikanischer Fundamentalist:innen innerhalb der DEA stark. Seine ursprüngliche Begeisterung für den Nationalsozialismus dürfte auch mit seinem Schritt, seine Gemeinde 1933/34 aus dem Gnadauer Verband in eine Freikirche zu überführen, zusammenhängen; Holthaus spricht hier lediglich von »eklesiologischen Differenzen«. BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 181, hingegen sieht Apokalyptik als Auslöser, wenn sie von Heitmüller herkommend schreibt: »Dementsprechend problematisch war die Haltung vieler Evangelisten im Dritten Reich, die sich mit ihrer vermeintlichen unpolitischen Attitüde unreflektiert in das Fahrwasser der herrschenden Ideologie begaben.«
- 16 Ebd., 73, op. cit. INFORMATIONSDIENST DES BIBELBUNDES, TOPIC 6 (2003). Entgegen Bauers Quelle protestierte die KbA nicht insgesamt, sondern lediglich manche ihrer Mitglieder. Seit spätestens November 2002 bekennt sich die KbA nicht mehr explizit zu den Chicagoer Erklärungen von 1978 (Inspiration), 1982 (biblische Hermeneutik) und 1986 (biblische Anwendung), vgl. KONFERENZ BIBELTREUER AUSBILDUNGSSTÄTTEN, *Satzung*. Stellungnahmen finden sich etwa in der Vereinszeitschrift des Bibelbundes, so die der FTA Gießen, STADELMANN, *Stellungnahme*, sowie des Bibelbundes, BIBELBUND, *Stellungnahme*.
- 17 Vgl. Kap. 1.5.2 sowie die Aufarbeitung der Kontroverse in der Vereinszeitschrift des Bibelbundes, KOTSCH, *Bibeltreue*.

2.2 Evangelischer Gnadauer Gemeinschaftsverband e. V. (GV)

2.2.1 Geschichte des Verbandes

Der Evangelische Gnadauer Gemeinschaftsverband ist der größte Verband innerhalb der EAD. Der heutige Verband ist noch recht jung. Erst 1991 vereinigten sich die durch die Teilung Deutschlands getrennten Verbände wieder unter einem Dach.¹⁸ Die im GV organisierten, weitestgehend landeskirchlichen Gruppen führen sich gemeinsam auf Kernpunkte der Reformation und des Pietismus zurück, vor allem auf die von Luther sogenannte ›dritte Weise‹ des Gottesdienstes in privatem Kontext.¹⁹ Im Kontext der Erweckungsbewegung erhielt diese Form des Christentums erheblichen Auftrieb. Die sich darin ausdrückende Wahrnehmung, dass auch das eigene Herkunftsland evangelisationsbedürftig sei, wurde unter dem Begriff der ›Inneren Mission‹ populär – auf breiter Ebene durch Wicherns Rede auf dem Wittenberger Kirchentag 1848 und seiner Denkschrift *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche* aus dem Folgejahr. Die daraus hervorgehenden Vereine und Gesellschaften – unter anderem unterschiedliche Bibel- und Missionsgesellschaften – sollten vielfach zu Gründungsmitgliedern des späteren GV werden.²⁰

Darüber hinaus hebt Cochlovius die »angelsächsische Evangelisations- und Heiligungsbewegung« als »vierte Wurzel der Gemeinschaftsbewegung« hervor, deren »Idee u. a. in dem sogenannten ›Erfülltwerden mit dem Heiligen Geist‹ und dem ›völligen Sieg über die Sünde‹« bestanden.²¹ Auf die Gründung des ersten überregionalen Gremiums durch Theodor Christlieb, des *Deutschen Evangelisationsvereins* 1883 folgte bereits 1888 die Gnadauer Pfingstkonferenz, auf der ebenjener eine Art Motto der Bewegung prägte: »Wir wollen in der Kirche sein, wenn möglich mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche«.²² 1890 gründete sich in diesem Kontext das *Deutsche Komitee für evangelische Gemeinschaftspflege*, aus dem 1897 als Rechtsnachfolger desselben schließlich der *Deutsche Verband für Gemeinschaftspflege und Evangelisation* hervorging.

Holthaus ordnet die Wurzeln des GV als fundamentalistisch ein. Für die Gründungsgeneration – Eduard Graf von Pückler (1853–1924), Jasper von Oertzen (1833 – 1893) und Andreas Graf von Bernsdorff (1844–1907) – räumt er allerdings in der Fußnote zu dieser Behauptung direkt ein, dass Ohlemacher, den er zitiert, jenen Begriff »pauschal für ›Biblizismus‹« verwende, sodass diese Einordnung fraglich ist. Auch die nächste Trias von Gründungsvätern – Carl Heinrich Rappard (1837–1909), Otto Stockmeyer (1838–1917) und Theodor Haarbeck (1846–1923) – sieht Holthaus dem Fundamentalismus verpflich-

18 EVANGELISCHER GNADAUER GEMEINSCHAFTSVERBAND, Unter einem Dach, 8f. Bei den Vorgängerverbänden handelt sich um den ›Gnadauer Verband für Gemeinschaftspflege und Evangelisation e. V.‹ sowie das ›Evangelisch-kirchliche Gnadauer Gemeinschaftswerk in der DDR e. V.‹

19 Die erste Form bei Luther bildet die lateinische, die zweite Form die deutsche Messe, vgl. LUTHER, Deutsche Messe, 432–435.

20 Vgl. COCHLOVIUS, Gemeinschaftsbewegung, 356f. Eine Übersicht der Missionsgesellschaften, die sich in Gnadau ab 1888 engagierten, bietet BRANDL, Einfluss, 52–62.

21 COCHLOVIUS, Gemeinschaftsbewegung, 357.

22 Ebd., 359.

tet. In seiner Studie kann er jedoch nur für Theodor Haarbeck überzeugend darlegen, dass er die für Holthaus maßgebliche Begrifflichkeiten – vor allem Irrtumslosigkeit biblischer Schriften – vertrat und entsprechend eine zumeist konsequente Abwehr jeder Form von Bibelkritik an den Tag legte.²³ So kann Holthaus in beiden Anläufen seine These nicht wirklich plausibilisieren. Vielmehr räumt er sogar in der oben zitierten Fußnote ein: »Grundsätzlich lehnten die Väter der Gemeinschaftsbewegung jedoch theologische Streitfragen ab.«²⁴ Zusammenfassend scheint es irreführend, wenn Holthaus davon spricht, dass sich der Verband später von seinen fundamentalistischen Wurzeln entfernt habe. Vielmehr darf ein leitendes Interesse bei Holthaus vermutet werden, die eigene Position als altherwürdig zu zeichnen.²⁵

Prägende Konfliktfelder des GV bis 1945 waren zum einen die Auseinandersetzung und schließlich Ausgrenzung der Pfingstbewegung durch klare Verurteilung in der sogenannten *Berliner Erklärung* von 1909. Die mitunter tumultartigen Geisterfahrten in pfingstlichen Kreisen stießen im Rahmen der Allianz zunehmend auf Widerstand und wurden mit der genannten Erklärung schließlich als satanisch aus der Allianz ausgeschlossen.²⁶ Zum anderen war der Umgang mit dem Nationalsozialismus und den *Deutschen Christen*, die auch in die Gemeinschaftsbewegung drängten, ein prägsames Moment. Der Verbandsvorsitzende Walter Michaelis (1866–1953) schaffte es nach Ansicht von Cochlovius Anfang 1934, vormalige deutschchristenfreundliche Mehrheiten im Vorstand durch ein Referat zum Thema *Weltgeschichtliche Ereignisse oder nur die Heilige Schrift als Offenbarungsquelle?* zu überwinden und im Resultat einer weiteren Vereinnahmung bis 1945 zu wehren.²⁷

Nach dem Krieg setzte zumindest der westdeutsche Verband sein Engagement für eine Reform der Landeskirchen in ihrem Sinne fort. In seinen Veröffentlichungen, deren wichtigste Cochlovius wiedergibt, äußerte sich der GV bereits 1951 zum Entmythologierungsprogramm, zudem vielfach zu weiteren Fragen des Bibelverständnisses und der

23 Vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 228–238.

24 Ebd., 228; vgl. hierzu DIETZ, Auseinandersetzungen.

25 Vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 454. Auch an anderer Stelle nutzt Holthaus tendenziöse Darstellungsformen, so etwa bei dem Skandal um Johannes Lepsius. Holthaus versucht jenen Philosoph, Orientalisten und Theologen des Jahrgangs 1858 als Klärungsfigur zu präsentieren, durch den fundamentalistische Positionen innerhalb der Gemeinschaftsbewegung die Überhand gewonnen hätten. Lepsius – heutigentags vor allem als lauter Fürsprecher der verfolgten Armenier:innen erinnert, was Holthaus ausblendet – versuchte zum Entsetzen seiner Mitstreiter:innen, durch Rekonstruktion eines seines Erachtens verlorenen Textstücks aus Gen 4 den Brudermord romantisch durch Eifersucht um die angebliche Schwester Naema zu erklären. Seine bei Holthaus zitierte Verteidigung gegen die rege Kritik geht scharf mit der Irrtumslosigkeit ins Gericht. Jene mache durch Ignoranz der Textkritik einen nicht vorliegenden Urtext »zur Gewissenspflicht«, vgl. ebd., 234f. Auch hier kann Holthaus allenfalls belegen, dass der Streit zu einer Ausgrenzung extremer Positionen wie der von Lepsius sowie zum Bekenntnis zur Inspirationslehre durch die Blankenburger Mission führte, in deren Leitung ausgerechnet jene zwei genannten Belegmänner waren, die keine Irrtumslosigkeit vertraten, vgl. ebd., 302f. Dass Lepsius zur Klärung des Bibelverständnisses der Blankenburger Allianz beigetragen hat, ist unstrittig, dass jenes fundamentalistisch gewesen sei, indes nicht.

26 Vgl. COCHLOVIUS, Gemeinschaftsbewegung, 361f.

27 Ebd., 361–364.

Bedeutung biblischer Schriften im Christenleben, aber auch zu Fragen der Mission oder der in ihren Augen problematischen Inanspruchnahme biblischer Texte für friedenspolitische Anliegen.²⁸ Nach der eingangs beschriebenen Vereinigung mit der ostdeutschen Schwesterorganisation wurden neben nach außen gerichteten Veröffentlichungen auch zahlreiche detaillierte Vereinbarungen zwischen Landeskirchen und Gemeinschaftsverbänden getroffen.²⁹

2.2.2 Evangelikale Ausbildungsstätten des Verbandes

Innerhalb des Verbandes organisieren sich verschiedenste Institutionen, unter ihnen auch 14 theologische Ausbildungsstätten, die für unterschiedliche Berufsfelder ausbilden. Die meisten dieser Institutionen bilden für gemeinde- und sozialpädagogische Berufe aus: Bodelschwingh-Studienstiftung, Evangelische Missionsschule Unterweissach, Evangelistenschule Johanneum, Theologisch-pädagogisches Seminar und Berufskolleg Malche, Marburger Bibelseminar, Theologisches Seminar St. Chrischona und Berufskolleg Bleibergquelle.

Für den hauptamtlichen Dienst in Gemeinden bilden neben der Evangelischen Hochschule Tabor die Evangelistenschule Johanneum in Wuppertal, die Interkulturelle Theologische Akademie in Liebenzell, die Internationale Hochschule Liebenzell und das Theologische Seminar St. Chrischona aus. Auch mit Abschlüssen von der Aidlinger Bibelschule oder dem Theologischen Studienzentrum Berlin sind hauptamtliche Gemeinderollen denkbar.

Darüber hinaus sind das Albrecht-Bengel-Haus in Tübingen sowie das Krelinger Studienzentrum im GV als studienbegleitende Institutionen organisiert.³⁰

2.3 Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KbA)

In der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KbA) organisieren sich evangelikale Bibelschulen, theologische Seminare und Hochschulen, die zumeist aus dem deutschsprachigen Raum kommen. Auch wenn die Vereinsgründung erst im Jahr 2000 erfolgte, wurde der Grundstein der heutigen Institution bereits 1963 gelegt. Unter Federführung des damaligen Vorsitzenden der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland, Pfarrer Heinrich Jochums, gründete sich die *Konferenz bibelgläubiger Seminare und Lehrer*, die sich 1975 in *Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten* umbenannte.³¹

Diese Gründung ist einerseits Ausdruck der Verflochtenheit unterschiedlicher Institutionen und Personen, andererseits von zeitgeschichtlichen Bedingtheiten. Jochums engagierte sich nicht nur entschieden in den Auseinandersetzungen um Rudolf Bultmann, dessen Ansätze in den 60er Jahren in kirchlichen Kreisen große Wellen schlu-

28 Vgl. COCHLOVIUS, Gemeinschaftsbewegung, 364f.

29 Vgl. EVANGELISCHER GNADAUER GEMEINSCHAFTSVERBAND, Gemeinschaft.

30 DERS., Mitglieder.

31 Vgl. GELDBACH, Ausbildungsstätten, 4, 7.

gen.³² Ebenso war er seit den fünfziger Jahren Mitglied des Bibelbundes – von 1960 bis 1986 in dessen Vorstand.³³ Die Glaubensgrundlage des Vereins steht entsprechend der Schrifthaltung des Bibelbundes sowie der Chicagoer Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Schrift von 1987 nahe.³⁴

Heute gehören der Konferenz 35 Ausbildungsstätten als vollwertige Mitglieder an (Stand September 2025).³⁵ Der im November 2002 verabschiedeten Satzung § 4 Abs. 1 zufolge sind die Anerkennung der Glaubensgrundlage der KBA durch das Kollegium der beantragenden Institution und einige Formalia Voraussetzung der Mitgliedschaft. Bei dieser Glaubensgrundlage handelt es sich um eine Art Glaubensbekenntnis, dessen Artikel der Übersicht halber im Folgenden nummeriert werden.³⁶

In dem Credo lassen sich die theologischen Schwerpunkte der KBA ablesen. Insgesamt steht es den Chicagoer Erklärungen deutlich näher als etwa die Grundlage des Gnadauer Verbandes und lässt ein starkes Interesse an individueller Heiligung erkennen. Die biblischen Texte werden als maßgebliche Autorität zuerst genannt. Ihr Geltungsanspruch, in ihrem Gesamtbestand unfehlbar zu sein, wird dabei von göttlicher Inspiration hergeleitet und dient so als eine Art objektives Prinzip. Die Nachstellung aller anderen Artikel deutet an, dass diese wie auch die folgenden Aussagen als Ableitungen der biblischen Texte angesehen werden. So erscheint etwa die vereinfachende Reformulierung des Trinitätsdogmas (2) als Explikation der Offenbarung der biblischen Schriften, deren Anschauung selbst nicht zur Debatte steht.

Die Ausrichtung der folgenden Artikel behandelt die Aussagen der altkirchlichen Symbole mit dem Fokus auf Fragen individueller Heilsaneignung. Die Heilsnotwendigkeit (3) aufgrund der »völligen Sündhaftigkeit der menschlichen Natur« und das »ewige Verlorensein« wird einzig als »unbedingte Notwendigkeit der Wiedergeburt« begriffen und die Wirksamkeit des Heilswerks Christi (5) ekklesiologisch auf »uns« als der Gemeinschaft der Wiedergeborenen (7) begrenzt. Diese Konzeption von Gemeinde grenzt sich deutlich von Vorstellungen eines *corpus permixtum* ab und betont, dass sich die Kirche Christi auf Erden und im Himmel lediglich auf die Wiedergeborenen erstrecke. Damit wird auch der Selbstanspruch, »bibeltreu« zu sein, nahe an das Wiedergeboren-Sein herangerückt, ohne das kein Heil möglich ist (3).³⁷

Zusammenfassend weist die Glaubensgrundlage der KBA ein deutliches Profil auf. Die Auffassung der ganzen Bibel als göttlich inspiriert und (damit) unfehlbar (1) wird hier mit konkreten theologischen Ansichten verbunden, die eine einzig gültige Form des Christseins beanspruchen. Wenn »Wiedergeburt« zur *unbedingten* Notwendigkeit erklärt wird, dann wird damit letztlich auch all jenen, denen dieser Status aus welchen Gründen auch immer nicht zugestanden wird, das Christsein abgesprochen – als Unerlöste droht ihnen gemäß der Glaubensgrundlage »ewige Verdammnis« (6). Vor diesem Hintergrund

32 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 304f.; darüber hinaus vertrat Jochums auch eine strikte Verbalinspirationslehre, vgl. ebd., 320, 365.

33 Vgl. HOLTHAUS, Bibelbund, 40, sowie DERS., Ämter, 150.

34 Vgl. GELDBACH, Ausbildungsstätten, 7.

35 Vgl. KONFERENZ BIBELTREUER AUSBILDUNGSSTÄTTEN, Mitglieder.

36 Für den Volltext vgl. DIES., Glaubensgrundlage.

37 Vgl. ebd.

ergab sich in jüngerer Vergangenheit eine Diskussion innerhalb der KbA um den Begriff ›bibeltreu‹, gerade in puncto dieser ausgrenzenden Dimension.³⁸ Denn wenn der Heilzugang nur in jenem wahrhaften Christentum zu finden ist, dann ist die Frage nach der Zugehörigkeit umso dringlicher.

Die heutige Satzung bietet nur noch wenig Anhaltspunkte für die inhaltliche Ausrichtung des Vereins.³⁹ Das war nicht immer so. Die KbA nahm noch in den 80ern die erste Chicagoer Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Schrift an. Die Satzung verpflichtete die Mitglieder nicht nur zur Förderung eines ›ehrfürchtigen‹ und ›vertrauensvollen‹ Gebrauchs der biblischen Texte, sondern auch zur »Förderung des Studiums der Heiligen Schrift in ihrer von Gott gegebenen Offenbarungseinheit, die darum in jeder Hinsicht Gottes vertrauenswürdige Wort ist und deshalb auch in ihren Aussagen über Ursprung, Geschichte und Heilsziel des Menschen und der Welt verbindlich ist.«⁴⁰ Zudem seien »die Geister kritisch zu unterscheiden [...] [und] rationalistische und empiristische Methoden wie eine historisch und humanwissenschaftlich kritische Auslegung der Heiligen Schrift als unsachgemäß zu durchschauen und zu überwinden.«⁴⁰

So ist festzuhalten, dass sich die in der KbA zusammengeschlossenen Ausbildungsstätten – darunter seinerzeit alle hier noch vorzustellenden – zumindest anfangs eindeutig zu einem fundamentalistischen Schriftverständnis bekannt haben. Für die Akkreditierungen spielte diese frühe Ausrichtung der KbA, die spätestens seit der oben genannten Satzung von 2002 nicht mehr greifbar ist, keine Rolle.

Holthaus, dem bei der ersten Auflage seiner Fundamentalismusstudie von 1992 noch die alte Satzung vorlag, bewertet den Zweck der Organisation, wie folgt:

Durch einen gemeinsamen Erfahrungsaustausch soll der schleichenden Bibelkritik auch in evangelikalen Kreisen gewehrt werden. Mitglied der Konferenz sind Schulen aus Holland, Frankreich, der Schweiz, Belgien und Deutschland.

Die hier vorgestellten alternativen Ausbildungsstätten verstärkten die Wirkung der Fundamentalisten in Deutschland. Durch den Multiplikatoreffekt der theologischen Ausbildung wurden so auch viele Ortsgemeinden mit dem Gedankengut der fundamentalistischen Bibliologie vertraut gemacht oder darin bestätigt. Die Absolventen der fundamentalistischen Schulen arbeiten dabei größtenteils in den Freikirchen und den Gemeinschaftskreisen.⁴¹

Von den für diese Studie relevanten Ausbildungsstätten gehören die *Freie Theologische Hochschule Gießen*, die *Internationale Hochschule Liebenzell* und die *Staatsunabhängige Theo-*

38 Infolge der Infragestellung der Bibeltreue der Liebenzeller Mission veröffentlichte der Verlag der Liebenzeller Mission HEMPELMANN, Gemeinsame Liebe. Darauf reagiert SCHIRRMACHER, Irrtumslosigkeit, und formulierte aus seiner Position, die den Chicagoer Erklärungen nahesteht, Anfragen und Kritik an Hempelmans Ausführungen. Für Hempelmans Ausführungen zur Bibeltreue vgl. Kap. 4.3.4.

39 Vgl. KONFERENZ BIBELTREUER AUSBILDUNGSSTÄTTEN, Satzung.

40 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 111, op. cit. KBAH, Satzung der Konferenz für bibeltreue Ausbildung im Hochschulbereich (KBAH), beschlossen am 12.9.1987 in Tübingen. Maschinenschriftl. Archiv der Deutschen evangelischen Allianz: Akte ›Konferenz für Bibeltreue Ausbildung im Hochschulbereich‹.

41 HOLTHAUS, Fundamentalismus, 323.

logische Hochschule Basel nach wie vor der Kba an. Die Evangelische Hochschule Tabor trat 2018 aus der Konferenz aus.⁴²

2.4 Wichtige evangelikale Ausbildungsstätten

Im Folgenden werden vier der wichtigsten außeruniversitären theologischen Hochschulen mit Blick auf ihre Geschichte, ihre Struktur, ihre Akkreditierung und ihre Bekenntnisgrundlagen hin untersucht. Die staatliche Akkreditierung bringt den Hochschulen zwar keine direkten staatlichen Beihilfen zu Finanzierung ein. Jedoch ist damit ein erheblicher Prestigegewinn dank der wissenschaftlichen Anerkennung als Hochschule verbunden, die zudem Fördermöglichkeiten durch Drittmittel oder staatliche Stipendien für Studierende eröffnet. Eine solche Anerkennung geht auch mit einer Reihe von Reformen einher, ohne welche die staatliche Anerkennung nicht erteilt oder aber wieder entzogen wird.⁴³

Eingangs findet sich eine Übersicht, welche eine schnelle Übersicht der vier Hochschulen anhand einiger Kennzahlen erlaubt. Die Auswahl dieser Hochschulen ist an die Hochschullehrer gebunden, die an diesen Institutionen arbeiten und sich eingehend zu Bibelhermeneutik geäußert haben.⁴⁴

2.4.1 Übersicht der Akkreditierungen der analysierten Ausbildungsstätten

Institution	IHL (Liebenzell)	EH Tabor (Marburg / Berlin)	FETA/STH Basel	FTA/H Gießen
Gründung	1900	1909	1970	1974
European Evangelical Accrediting Organisation	Beitritt 1980	Beitritt 1979, Akkreditierung 1992		Akkreditierung 1996
Externe Validierung	Middlesex University 1995	Middlesex University 1995		
Staatliche Akkreditierung	2011	2009 (nicht erfolgreich 2007)	2014 (nicht erfolgreich 2010)	2008
Staatliche Reakkreditierung	2014, 2019, 2024	2014, 2019, 2025	2022	2015, 2018, 2023

42 Vgl. IDEASPEKTRUM (REDAKTION), Tabor. Zu den näheren Umständen vgl. 2.4.5.
43 Von diesen Maßgaben des Wissenschaftsrats wird Kap. 2.4.5 handeln.
44 Eine grobe Übersicht über die theologischen Ausbildungsstätten, die bis 2014 eine staatliche Akkreditierung anstrebten, bietet WISSENSCHAFTSRAT, Kriterien Hochschulförmigkeit, 7, Fußnote 1.

2.4.2 Freie Theologische Hochschule Gießen

Die Freie Theologische Hochschule Gießen (FTH) stellt von ihren Studierendenzahlen her die größte deutsche theologische Ausbildungsstätte außerhalb der Universitäten dar, was das Vollzeit-Theologiestudium betrifft. 2022 studierten nach Angaben der Hochschule 195 Studierende im Bachelor oder Master Evangelische Theologie. Die konstant hohe Zahl von Studierenden in rein theologischen Studiengängen der FTH ist gegenüber anderen außeruniversitären Ausbildungsstätten herausragend.⁴⁵

Bereits bei der Anmeldung wird von den Studierenden ein hohes Maß an Engagement eingefordert, einerseits finanziell – derzeit 1500 € Studiengebühren pro Semester –, zum anderen ideell, wie ein Blick in den geforderten Studienvertrag zeigt. Darin wird zum einen abgefragt, in welcher Gemeinde/Kirche die Taufe erfolgte und aktuelle Mitgliedschaft vorliegt, zum anderen, in welchen kirchlichen Kontexten ehrenamtliches Engagement gezeigt wurde. In diesem Zusammenhang wird zudem die Angabe von Referenzpersonen gefordert.⁴⁶ Bestandteil des Vertrags ist darüber hinaus eine Campusvereinbarung, die eigens unterschrieben werden muss. Diese hält als erstes gemeinsames Ziel ›Glauben leben‹ fest. Zwar zielt die FTH nach eigenem Bekunden nicht darauf, eine Gemeinde darzustellen. Dennoch wird die regelmäßige Teilnahme am mittäglichen Plenum – der Beschreibung nach eine Andacht – als »geistige Mitte des FTH-Tages« wie auch die Mitarbeit in sogenannten Tutoriumsgruppen vorausgesetzt.⁴⁷ Zusätzlich wird eine ›überschaubare‹ praktische Mitarbeit gefordert, um »Kosten einzusparen, damit die Studiengebühren moderat bleiben können.«⁴⁸ Mit dieser Form der Bewerbung werden Maßstäbe gesetzt, insbesondere, was die Forderung nach geistlichem Leben anbelangt. Ein Studium jenseits enger Gemeinschaft ist dem Vertrag nach weder möglich noch erwünscht.

Geschichte

Bei der heutigen Hochschule handelte es sich zunächst um eine Ausgründung der Bibelschule Bergstraße e. V. namens *Freie Theologische Fakultät Seeheim*. Dem Gründungsdokument zufolge übernahm die Bibelschule Bergstraße die Rahmenverantwortung und stellte ihre Räume zur Verfügung, bis andere Räume und Strukturen bereitstanden. In der Glaubensgrundlage bekannte sich die Ausbildungsstätte zunächst zu dem Grundsatz, die biblischen Texte insgesamt als inspiriertes, unfehlbares und maßgebliches Wort Gottes anzusehen. Das Glaubensbekenntnis stellte gegenüber den klassischen Symbolen vor allem die Wunder Jesu, sein versöhnendes Wirken, seine körperliche Auferstehung

45 Vgl. etwa die Übersicht in FORSCHUNGSGRUPPE WELTANSCHAUUNGEN IN DEUTSCHLAND, Schülerzahlen; vgl. auch die Ausführungen in GÄCKLE, Jahresbericht, 1–3.

46 Vgl. FREIE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE GIEßEN, Studienvertrag BA, 6–8. Der Vertrag für Studierende des M.A.s ist analog gestaltet.

47 Ebd., 22.

48 Ebd., 23.

und die unbedingte Wiedergeburt und Heiligung der Seinen ins Zentrum.⁴⁹ 1976 firmierte die Ausbildungsstätte bereits unter dem Namen *Freie Theologische Akademie Seeheim*.

Die Mutterorganisation Bibelschule Bergstraße wurde von Bob Evans als Teil seiner Missionsgesellschaft *Greater European Mission* gegründet. Nach Helge Stadelmann entspricht das Bekenntnis der Tochterorganisation deren Grundlage, insbesondere deren ersten Punkt: »Wir glauben, dass die ganze Heilige Schrift das inspirierte, unfehlbare Wort Gottes und verbindliche Autorität ist.«⁵⁰ Nachdem Cleon Rogers 1965 nach Deutschland kam, wurde er nach einigen Jahren des Sprachstudiums und der Lehre an der Seeheimer Akademie deren Direktor. 1971 beauftragte ihn der Aufsichtsrat der Bibelschule, »die Lage in Deutschland zu untersuchen, ob eine evangelikale Hochschule für Deutschland angebracht wäre. In der Folge entschied man sich 1974 zur Eröffnung der Freien Theologischen Akademie Gießen (FTA) »mit Dr. Rogers als Rektor.«⁵¹ Das Studium an der FTA dauerte vier Jahre und sah neben dem konkreten Studienplan auch die Teilnahme an einer täglichen Morgenandacht als verbindlich an – zudem wurde den Studierenden der Sonntagsgottesdienst und ein darüber hinausgehendes Engagement in den jeweiligen Ortsgemeinden nahegelegt.⁵²

Nach dem Umzug nach Gießen 1981 präziserte die Studienordnung von 1986 zunächst das Selbstverständnis der Akademie. Deren erster Absatz verdeutlicht deren Stoßrichtung:

Da Forschung und Lehre im Sinne evangelikaler Theologie an deutschen evangelisch-theologischen Fakultäten nicht wahrgenommen werden, bietet die FTA dem Studenten eine Studienalternative zur historisch-kritisch geprägten Universitätstheologie.⁵³

Hiervon versprach sich die Hochschule, dem »Monopol historisch-kritischer Theologien an den Fakultäten eine Alternative« hinzuzufügen, die »evangelikalen Lehrkräften aus dem Raum der Freikirchen, der Gemeinschaften und Kirchen die Möglichkeit zu akademischer, theologischer Arbeit gewährt.«⁵⁴ Jenseits der Einfügung zum ersten Punkt, dass die Schrift auch »verbindliche Autorität« ist, sind die Veränderungen eher redaktionell beziehungsweise Anpassungen an geprägte Wendungen, etwa der Veränderung des letzten Punktes von Gemeinschaftsbildung der Christen zu »Glieder eines Leibes.«⁵⁵ Neu ist hingegen die Formulierung einer Schrifthaltung:

Das Bekenntnis zur Inspiration, Unfehlbarkeit und Autorität der ganzen Heiligen Schrift bekundet den Glauben an die uneingeschränkte Wahrheit der Bibel als Wort

49 BIBELSCHULE BERGSTRASSE, Urkunde, sowie wortgleich FREIE THEOLOGISCHE AKADEMIE SEEHEIM, Freundesbrief, 2. Der Volltext der Grundlage findet sich im Archiv der heutigen FTH und wurde mir unter freundlicher Vermittlung Helge Stadelmanns zur Verfügung gestellt.

50 Zitiert nach STADELMANN, E-Mail [31.07.2024].

51 FREIE THEOLOGISCHE AKADEMIE SEEHEIM, Studienordnung [1980], 1.

52 Vgl. ebd., 3, 14.

53 FREIE THEOLOGISCHE AKADEMIE GIEßEN, Studienordnung [1986], 1.

54 Ebd. Die hier anschließende Glaubensbasis entspricht im Wesentlichen dem Gründungsdokument.

55 Ebd., 1f.

Gottes in jeder Hinsicht, namentlich auch im Blick auf ihre geschichtlichen und naturkundlichen Aussagen. Von daher machen sich die Mitglieder des Kollegiums sowie die Angehörigen des erweiterten Kollegiums und der Gremien der FTA im Blick auf ihre Schrifthaltung vollinhaltlich die Chicago-Erklärung von 1978 zu eigen und lehnen jede Sachkritik des Geschöpfes am Wort des Schöpfers als unsachgemäß ab, suchen die Argumente der Bibelkritik zu entkräften, ein begründetes Vertrauen in die Schrift zu fördern, ihre Aussagen in gründlicher Exegese genau zu verstehen und bei offenen Fragen des Bibelverständnisses in Selbstbescheidung Zurückhaltung zu üben.⁵⁶

Diese Übernahme der Chicago-Erklärung von 1978 legte sich nicht nur vor dem Hintergrund des vorhergehenden Bekenntnisses durchaus nahe. Der Leiter der Akademie, Cleon Rogers, hatte selbst an der Chicago-Erklärung von 1978 mitgearbeitet und diese erstunterzeichnet. Holthaus zufolge kam es auf Rogers' Vermittlung hin vielfach zu Gastdozenten aus dem Kreis amerikanischer Fundamentalisten, wenngleich demgegenüber auch kritische Hochschullehrer aus England an der FTA gelehrt hätten.⁵⁷ Holthaus' Urteil zufolge übernahm die Freie Theologische Akademie Gießen von der Baseler Freien Evangelisch-Theologische Akademie bereits Mitte der 70er Jahre den Stab der »entscheidende[n] Zentrale der deutschen ›Bibeltreuen‹« im Sinne der führenden Ausbildungsstätte im deutschsprachigen Raum, da sie am reinsten ein fundamentalistisches Bibelverständnis propagierte.⁵⁸

Nicht nur im Sinne von Holthaus, der fundamentalistisch als ›bibeltreu‹ im Sinne der ersten Chicagoer Erklärung versteht, sind die frühen Bekenntnisse der FTA eindeutig als fundamentalistisch einzuschätzen. Wie im nächsten Abschnitt erläutert wird, sollte sich ein offen fundamentalistischer Zug noch bis 2007 in den Glaubensgrundlagen der FTA halten.

Die Gießener Hochschule hat sich in jüngerer Zeit mehrfach öffentlichkeitswirksam in Stellung gebracht. Hier wäre zunächst die innerevangelikale Debatte um den Begriff ›Bibeltreue‹ zu nennen, die der ehemalige Rektor Helge Stadelmann mit einem Angriff auf Heinzpeter Hempelmann und damit auf die Liebenzeller Ausbildungsstätte im Rahmen der Konferenz für bibeltreue Ausbildungsstätten lostrat.⁵⁹ Auch jüngere Debatten wie die um den wegen Volksverhetzung in erster Instanz verurteilten Pfarrer der Bremer Landeskirche Olaf Latzel, in die der Gießener Ethiker Christoph Raedel einbezogen war, dürfte zur Bekanntheit beigetragen und das Profil Gießens als ›bibeltreue‹ Hochschule geschärft haben.⁶⁰

Akkreditierung

Bereits 1996 erreichte die FTA eine erste Akkreditierung durch die European Evangelical Accrediting Association (EEAA) – einem Verbund außeruniversitärer evangelikaler Ausbildungsstätten. Der erste Anlauf staatlicher Akkreditierung bei der Zentralen

56 FREIE THEOLOGISCHE AKADEMIE GIEßEN, Studienordnung [1986], 2.

57 Vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 323.

58 Ebd., 322.

59 Zur folgenden schriftlichen Auseinandersetzung vgl. HEMPELMANN, Gemeinsame Liebe, sowie SCHIRRMACHER, Irrtumslosigkeit, zu dem auch Stadelmann ein Vorwort beisteuert.

60 Vgl. hierzu Kap. 6.3.4.

Evaluierungs- und Akkreditierungsagentur Hannover (ZEvA) scheiterte 2004 an der Bekenntnisgrundlage. Die Gutachtenden sahen es als gegeben an, »dass wegen der rigiden Bekenntnisbindung an die Chicagoer Erklärung, welche die gesamte theologische Ausbildung durchzieht, den Studienprogrammen ›Evangelische Theologie‹ Wissenschaftlichkeit nicht, bzw. nur unzureichend attestiert werden kann.«⁶¹ Die seinerzeit frisch beschlossene Glaubensgrundlage der Akademie vom April/Mai desselben Jahres gibt in der Tat die der ersten Chicagoer Erklärung vorangehende Zusammenfassung in der Übersetzung Thomas Schirrmachers – ohne dessen Nennung – insgesamt und wortgleich wieder.⁶² Offenbar wurde die vorangehende, deutlich rigidere Fassung vor der Akkreditierungsentscheidung nochmals verändert.⁶³ In jenem älteren Bekenntnis – aufgrund fehlender Bezugnahme auf die für die folgenden Bekenntnisse maßgebliche erste Chicagoer Erklärung möglicherweise älter als diese – wird schlicht festgehalten, dass die biblischen Schriften in jeder Hinsicht wahr seien. Darin bekennen Lehrkräfte und Gremien der Akademie

mit der Schrifthaltung der FTA zur Heiligen Schrift als dem ganz von Gott eingegebenen und in jeder Hinsicht wahren und normativen Wort Gottes sowie auf dieser Basis mit der Glaubensbasis der FTA im Einklang mit den frühkirchlichen Glaubensbekenntnissen zu den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, wie sie von einem breiten Spektrum evangelischer Christen geteilt werden können.⁶⁴

Nahm die folgende Bekenntnisgrundlage von 2004 direkt auf die erste Chicagoer Erklärung Bezug, kürzte das Bekenntnis von 2007 diese Bezugnahmen im Kontext weiterer Akkreditierungsbemühungen deutlich.⁶⁵ Gegenüber der vorangehenden Grundlage wurde hier versucht, vor allem von Bibelstellen her die eigenen Ansichten zu begründen und sich damit als bibeltreu darzustellen. Unter dieser Voraussetzung erreichte die FTA 2008 erstmals die Akkreditierung als Hochschule und führt seither den Namen Freie Theologische Hochschule (FTH).

Weiterführend ist neben dem Bericht und der Entscheidungsbegründung auch das Minderheitsvotum innerhalb des Berichts des Wissenschaftsrats. Darin wies der Tübin-

61 WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Gießen [2008], 19, op. cit. ZEvA, Bewertungsbericht der ZEvA vom 26. Oktober 2004, § 8.

62 Vgl. ebd.; vgl. SCHIRRMACHER (Hrsg.), *Bibeltreue*.

63 Vgl. FREIE THEOLOGISCHE AKADEMIE GIEßEN, *Grundlage* [bis 2004].

64 Ebd. Dieser Text findet sich wortgleich auch in der Studienordnung von 1995, überarbeitet im Juni 2007. Da dieser Text dem Autor nur in der überarbeiteten Fassung vorliegt, wurde hier nur der vor 2004 online auffindbare Textabschnitt zitiert. Eine kleine Differenz der Studienordnungsfassung zum folgenden Bekenntnis von 2004–2007 ist etwa, dass nach dem letzten Punkt zur Kirche, zumindest in der Überarbeitung von 2007, DIES., Studienordnung [2007], 5, festgehalten wird: »Voraussetzung für ein Studium an der FTA ist die Zustimmung zum Apostolischen Glaubensbekenntnis und der Glaubensbasis der Ev. Allianz. Für das Kollegium der FTA gilt zudem das Bekenntnis der Chicago-Erklärung als verbindlich.«

65 Vgl. für letztere WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Gießen [2008], 71–73. Die im Juni 2007 aktualisierte Prüfungsordnung führte hingegen noch die explizite Verbindlichkeit der ersten Chicagoer Erklärung für den Lehrkörper, vgl. FREIE THEOLOGISCHE AKADEMIE GIEßEN, Studienordnung [2007], 5.

ger Alttestamentler Erhard Blum darauf hin, dass bislang nicht ersichtlich sei, dass die vorgenommene Streichung deutlicher Chicago-Bezüge das Arbeiten der aktuell Lehrenden verändert habe. Die bisherige Grundauffassung verunmögliche auch jenseits der Absetzung von diachronen Methoden eine ergebnisoffene historische Erforschung biblischer Überlieferung. Angesichts der seit dem 19. Jahrhundert etablierten Standards historischer Philologie in der Anwendung auf biblische Texte sind nach diesem Votum »weder die aus dem ›Grundsatz der Wissenschaftlichkeit‹ noch [...] [die] aus dem ›Grundsatz der Gleichwertigkeit‹ folgenden Standards« gegeben.⁶⁶ Auf diese Problematik wird insbesondere mit Blick auf den Bibelbund zurückzukommen sein.⁶⁷

In seinem Gutachten zur Reakkreditierung von 2018 hebt der Wissenschaftsrat hervor, dass einzelne Kooperationen mit universitären Hochschullehrenden gelungen seien, ebenso, dass es in Bezug auf Räumlichkeiten, Professorium, Forschung, Lehrangebot und auch mit Blick auf das Verhältnis von Hochschule und Trägerverein Fortschritte gibt. Verordnet werden in dem Bericht die Einrichtung einer weiteren Professur, insgesamt die prozentuale Steigerung professoraler Lehre, der Ausschluss des Trägervereins aus Berufungskommissionen, denen zudem fortan immer eine professorale Person angehören muss, sowie die stärkere Einbindung der zuständigen Person für Gleichstellung. Angeregt wird vom Wissenschaftsrat, mehr weibliche Kolleginnen einzustellen und mehr weibliche Studierende zu werben, ebenso, eine institutionelle Vernetzung zu staatlichen Universitäten anzustreben.⁶⁸

Bei der jüngsten Reakkreditierung 2023 wurden der Gießener Hochschule gute Fortschritte in allen geforderten Bereichen attestiert, wenngleich das bleibende Thema mangelnden weiblichen Personals und der prozentuale Abfall weiblicher Studierender im Masterstudiengang hervorgehoben wird.⁶⁹ Der Wissenschaftsrat unterstreicht in der Entscheidung die solide Finanzlage dank umfänglicher Spenden, die derzeit etwa 65 % des Haushaltes decken. Dank diesem Spendenaufkommen kann sich die FTH nicht nur vergleichsweise geringe Lehrbelastung ihrer Hauptamtlichen leisten – aktuell 6 bis 8 SWS, zudem die Möglichkeit regelmäßiger Forschungssemester –, sondern konnte mit dem 2022 fertiggestellten Neubau auch einen erheblichen Ausbau ihrer Räumlichkeiten stemmen.⁷⁰ Gewürdigt wird ebenso die Investition in Forschung, die ausschließlich aus Hochschulmitteln und damit weitgehend aus Spenden finanziert wird. In diesem Zusammenhang regt der Bericht an, dass die Hochschule sich auch in der Drittmittelakquise beteiligen sollte und forschungsbezogene Kooperationen außerhalb des evangelikalen Spektrums aufbauen sollte.⁷¹ Verbindliche Auflagen des Berichts sind 1), die Position, Aufgaben und Benennungsmodalitäten der für Gleichstellung beauftragten Person in der Grundordnung zu verankern sowie 2), im Masterstudiengang mindestens 50 % der Lehre durch hauptberufliche professorale Personen zu gewährleisten.⁷² Dar-

66 WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Gießen [2008], 70.

67 Vgl. Kap. 2.6, Kap. 2.7 sowie Kap. 7.2.3.

68 Vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Reakkreditierung Gießen [2018], 10–12.

69 Vgl. DERS., Reakkreditierung Gießen [2023], 13, 22, 31.

70 Vgl. ebd., 8, 10, 36f.

71 Vgl. ebd., 9, 13, 34.

72 Vgl. ebd., 13.

über hinaus stellt der Wissenschaftsrat auch eine langfristigen Perspektive in Aussicht: »Bei fristgemäßer Auflagenerfüllung verlängert sich der Akkreditierungszeitraum ohne erneute Begutachtung um weitere fünf auf zehn Jahre. In diesem Fall sähe der Wissenschaftsrat keine Notwendigkeit einer erneuten Reakkreditierung.«⁷³ Dies ist ein großer Erfolg in den Bemühungen der Hochschule.

Aktuelle Bekenntnisgrundlage (seit 2007)

Die aktuelle Bekenntnisgrundlage der FTH Gießen ist äußerst umfangreich.⁷⁴ Bereits die Präambel orientiert sich stark am Offenbarungsbegriff, der an Schöpfung, Christus, Heilsgeschichte und Schrift festgemacht wird. Dabei wird zugleich die Heilsgeschichte als hermeneutischer Ansatz herausgestellt. Dieser in Gießen prominent vertretene Zugang ermöglicht es, an der Geltung biblischer Texte festzuhalten und zugleich aufgrund einer heilsgeschichtlichen Abfolge innerbiblische Differenzen nicht als Widersprüche, sondern eher als innergöttliches Zwiegespräch aufzufassen.⁷⁵

Nach der Glaubensbasis der DEA erfolgt eine etwas eigenwillige Rezeption der Lausanner Erklärung der Evangelischen Allianz. Diese wird lediglich mit zwei Sätzen aus deren fünftem Artikel aufgegriffen, der im Original mit *Soziale Verantwortung der Christen* überschrieben ist. In dem gewählten Ausschnitt kommt der eigentlich maßgebliche Inhalt des Artikels nicht vor, sondern lediglich jene Ausschnitte, die Mission und Evangelisation fordern.⁷⁶

Nähere Aufmerksamkeit verdient eine Passage, welche die erste Chicagoer Erklärung nahezu wörtlich aufnimmt. Statt auf die für die vorangehenden Bekenntnisse relevante Erklärung wird nun auf biblische Texte rekurriert. Eingeleitet wird das zentrale Bekenntnis durch eine schriftdogmatische Verortung – Inspiration, Wahrheit, Einheit und Gottgegebenheit der biblischen Schriften – gefolgt von dem Anspruch, sich »im Anschluss an den Glauben der Alten Kirche, der Reformation sowie des Pietismus und der evangelischen Freikirchen« zu den nun folgenden Punkten bekennen.⁷⁷ Das eigentliche Bekenntnis der aktuellen Grundlage der FTH beginnt wie folgt:⁷⁸

Gießen	Gott, der selbst die Wahrheit ist und die Wahrheit spricht
Chicago I	Gott, der selbst die Wahrheit ist und nur die Wahrheit spricht

Diesem Eigenbekenntnis zufolge orientiert sich die FTH dem Anspruch nach vor allem den biblischen Texten als dem wahren Wort Gottes. Gegenüber der ersten Chicagoer Er-

73 Ebd., 14.
74 Vgl. für das folgende den Abdruck in DERS., Akkreditierung Gießen [2008], 71–73.
75 Vgl. aus dem Gießener Kontext etwa STADELMANN/SCHWARZ, Heilsgeschichte.
76 Vgl. LAUSANNER BEWEGUNG DEUTSCHLAND, Lausanner Verpflichtung, 5.
77 In letzterer Nennung schwingt wieder ein Absetzungsinteresse von Landeskirchen mit. Dieses Moment ist im Allgemeinen bemerkenswert, da immer wieder landeskirchliche Pfarrer an evangelikal Ausbildungsstätten lehren. Für Gießen wäre etwa Berthold Schwarz zu nennen, der ordinierter Pfarrer der Evangelischen Kirche Kurhessen-Waldeck (EKKW) ist.
78 Vgl. für das Folgende WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Gießen [2008], 71–73.

klärung wurde hier lediglich das angefochten klingende ›nur‹ entfernt.⁷⁹ Verzichtet die erste Chicagoer Erklärung gänzlich auf biblische Belegung, orientiert sich das Gießener Eigenbekenntnis explizit an der biblischen Terminologie in gängiger deutscher Übertragung, wie im Text durch zahlreiche Bibelstellen und -bezüge deutlich wird.

Der erste Artikel des Bekenntnisses ›Gotteswort‹ zielt darauf ab, die biblischen Schriften »als Norm für Glauben und Theologie der Kirche wie des Einzelnen« zu verankern. Argumentativ wird nach grundlegenden Aussagen über Gottes Wesen auf die Offenbarung Bezug genommen: Gott habe sich biblischen Personen »in einzigartiger Weise offenbart«. In ihrer Verkündigung seines Wortes seien sie durch den Heiligen Geist geleitet worden, der durch sie redete.

Dieses Ineinander von Geist und durch ihn inspirierte Personen wird dahingehend fortgeführt, dass von den Büchern der Schrift in ihrer »ursprünglichen sprachlichen Gestalt« zu bekennen sei, sie seien »zuverlässig und ohne Irrtum«. Auch damit schließt das Gießener Bekenntnis an die erste Chicagoer Erklärung an – hier an die Bekenntnisaussagen von Artikel 10. Mit dem Abschnitt 4.2 wird in indirekter Absetzung von der ersten Chicagoer Erklärung zurückgewiesen, moderne Maßstäbe wie ›Wahrheit‹ und ›Irrtum‹ anzulegen, da sie dem Zweck wie auch dem historischen Ursprung der biblischen Schriften fremd seien. Gegenüber der ersten Chicagoer Erklärung, die sich darum bemüht, angesichts verschiedenster als feindlich wahrgenommener Anfragen an den Wahrheitsgehalt biblischer Texte – exemplarisch seien hier Erdalter (Art. 12) und Evolution (Art. 19) genannt –, wird im Gießener Bekenntnis lediglich die historische Kontextualisierung der Texte in den Vordergrund gestellt. Ohne Beachtung kultureller, geschichtlicher und sprachlicher Kontexte werde die Exegese im Sinne der Autorenintention verunmöglicht. Mit diesem Fokus wird zugleich die Frage der Vereinbarkeit moderner Einsichten und biblischen Texten abgeblendet.

In dem abschließenden dritten Artikel ›Gotteswort im Menschenwort‹ wird die zuvor angedeutete menschliche ›Gestalt‹ mit der Göttlichkeit der Schrift in Beziehung gesetzt. Dies wird offenbarungstheologisch mit dem Johannesprolog als eine ›tiefe Herablassung‹ Gottes gedeutet, womit vermutlich auf eine Formulierung Johann Georg Hamanns angespielt wird.⁸⁰ Bezugnehmend auf die Präambel wird zuletzt nochmals betont, dass die Vielgestaltigkeit der biblischen Schriften innerbiblisch zu handhaben sei. Das ›innerbiblisch bezeugte Fortschreiten der Offenbarung‹ sei dahingehend ernst zu nehmen, biblische Schriften durch biblische Schriften zu erklären und im Lichte der ›Christusoffenbarung‹ zu lesen. Christus wird hier als Zentrum der biblischen Schriften herausgestellt, deren Vielgestalt die Heilsgeschichte widerspiegele. Abschließend hält das Bekenntnis die Zweigestalt des Geistwirkens fest, einerseits in der Inspiration der biblischen Schriften, andererseits im geistgewirkten Glauben der Menschen an das biblisch Bezeugte.

79 Das vorangehende Bekenntnis orientierte sich stärker an der ersten Chicagoer Erklärung und enthielt das ›nur‹, vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Gießen [2008], 74–76, Herv. u. Satz i. O.

80 Vgl. HAMANN, Auslegung, 200.

Hermeneutik in der Lehre

In Auseinandersetzung mit Texten ausgewählter Hochschullehrer der Gießener Hochschule wird im Hauptteil umfänglicher zu klären sein, inwiefern die Bekenntnismomente wie ›Wahrheit‹ und ›Heilsgeschichte‹ die jeweiligen hermeneutischen Ansätze bestimmen. Da an jener Stelle vor allem die Hermeneutiker zu Wort kommen, die sich umfänglich geäußert haben, bietet sich es hier an, jene zu behandeln, die in kleinerem Rahmen etwas zum Thema beigetragen haben und Bibelhermeneutik auch lehren. Dem Thema wird im Rahmen des Gießener Curriculums eine hohe Relevanz beigemessen; auch im jüngsten online verfügbaren Vorlesungsverzeichnis von 2021/2022 kommt das Stichwort Hermeneutik mehrfach vor.⁸¹

Zumindest zwei der Hochschullehrer, die entsprechende Angebote machen, haben sich auch in kleinem Umfang hermeneutisch geäußert. So plädierte der Gießener Neutestamentler Armin Baum 1988 in der Zeitschrift des Bibelbundes *Bibel und Gemeinde* nicht nur entschieden für die Irrtumslosigkeit der Schrift, sondern lehnt auch in seinen zugänglicheren Publikationen das Phänomen der Pseudepigraphie für biblische Texte sowie historisch-kritische Methodik im Falle von ›Wunderkritik‹ ab.⁸² Zu Ersterer hält er unter anderem im Rahmen einer Monographie gegen einen weitgehenden Konsens der Forschung fest, dass deren Ansicht, »die pseudepigraphie Verfasserangabe eines Buches stelle dessen Kanonizität nicht in Frage, da pseudapostolische Schriften in der frühen Kirche nicht als literarische Fälschungen gegolten hätten«, sich angesichts der Quellen nicht halten lasse.⁸³ Das zentrale Argument Baums, das auch in anderen Publikationen aus seiner Feder durchscheint, ist das der moralischen Verwerflichkeit der Pseudepigraphie: »Moralisch nicht zu rechtfertigen war ein solches Verfahren in den Augen von Schriftstellern, die wie Paulus und viele spätere Theologen die religiöse und speziell die Offenbarungslüge grundsätzlich ablehnten.«⁸⁴

Diese These Baums hat jenseits des energischen Tonfalls spekulative Voraussetzungen. Da er methodisch nicht ausschließen kann, dass die Autor:innen biblischer Schriften auch andere, möglicherweise gewichtigere Gesichtspunkte vor Augen hatten und jene nicht hinreichend beziehungsweise ergebnisoffen prüft, scheint die Untersuchung von ihrem gewünschten Ergebnis her geleitet zu sein.⁸⁵ Baum sieht demgegenüber eine

81 Vgl. FREIE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE GIEßEN, Vorlesungsverzeichnis, 16, 25, 31, 33, 72.

82 Vgl. BAUM, Irrtumslosigkeit. Dieser Text zum 10jährigen Bestehen des Rates für Biblische Irrtumslosigkeit schließt mit einer Warnung: Die gemäßigte Kritik heute sollte nicht täuschen; eigene bibeltreue Ausbildungsstätten seien voranzutreiben, »gegründet auf Gottes untrügliches Wort und ungehindert von Semler, Lessing, Gabler und ihren Nachfolgern.« Ebd., 277.

83 DERS., Pseudepigraphie, 194.

84 Ebd.

85 In seiner wohlwollenden, in der Sache jedoch äußerst kritischen Rezension empfiehlt LATKE, Rezension, das Buch abschließend nur »[Z]ur Auseinandersetzung mit B., vor allem aber zum eingehenden Studium der von ihm zusammengestellten Quellentexte wärmstens«. Weiterführend ist zudem STANDHARTINGER, Rezension, die demgegenüber aufzeigt, dass sogar die von Baum zitierter Literatur verdeutlicht, dass seine Grundthese, in der Antike sei Pseudepigraphie grundsätzlich als untragbarer Betrug angesehen worden, nicht haltbar ist. Baums implizite These, die Alte Kirche hätte nur orthodoxe Schriften in den Kanon aufgenommen, ordnet Standhartinger als anachronistisch und als Ausdruck mangelnder historischer Kompetenz Baums ein. Eine solche vermisst sie auch in dessen Quellenumgang. So lasse Baum u. a. in der umfänglichen Diskussion von Kirchen-

grundlegende Voreingenommenheit bezüglich historisch-kritischer Arbeit, wenn es um Wunder geht. So schließt eine jüngere Veröffentlichung von ihm vielsagend unpersönlich: »Wissenschaftliche Kritiker dieser philosophischen Wunderkritik halten die Festlegung auf solche philosophischen Voraussetzungen für unangemessen und fühlen sich auch und gerade im Blick auf ihre Gottesvorstellung zur methodischen Offenheit verpflichtet.«⁸⁶ Vielleicht würde dem Diskurs ein bisschen verbale Abrüstung guttun, zum Beispiel, indem auch beim Gegenüber wertschätzend nach Momenten gesucht wird, die das Eigene bereichern können. Die Skizze am Ende dieser Studie versucht, einen Anfang in diesem Sinne zu machen.

Baums Gießener Kollege in der Systematischen Theologie, Berthold Schwarz, macht in seiner Wortmeldung zum Thema klar, dass ein Nachdenken über Hermeneutik letztlich unnötig ist, da die Bibel hier hinreiche. So schreibt er:

Auch die Auslegung der Bibel geschieht nach gewissen Regeln, die von der Bibel selbst als der sie leitenden Autorität und als Gottes Wort abgeleitet werden können, ja davon abgeleitet werden sollten. Sie sollen das Verstehen der biblischen Botschaft fördern. Gott (als Sender der Botschaft) kommuniziert mit Menschen (jeweilige Empfänger der Botschaft). Diese Kommunikation zwischen Gott und Menschen geschieht – so lässt sich beim Lesen der Bibel unzweifelhaft feststellen – durch in der Geschichte je und je fortschreitende Offenbarung, also unter Gott gewollter ›Leitung‹ und Enthüllung von dem, was er wollte, dass es die Menschen erfahren und wissen, worauf sie sich völlig im Leben und im Sterben verlassen sollten (vgl. Heidelberger Kat., Fr. 1).⁸⁷

Schwarz bleibt in seinem äußerst umfangreichen Artikel im Wesentlichen bei einer Entfaltung der zitierten Aussagen. Zitate oder Auseinandersetzungen mit Positionen des deutschsprachigen universitären Bereichs erfolgen jenseits erwartbarer Absetzung von Rudolf Bultmann und Jörg Lauster nicht. Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass in Schwarz' Seminar, das im Rahmen eines Pflichtmoduls im zweiten Semester angesiedelt ist, die Erarbeitung bibelhermeneutischer Positionen recht positionell erfolgen dürfte. An neuerer Literatur universitärer Provenienz nennt das Modulhandbuch an dieser Stelle lediglich Jörg Lauster und Dorothee Sölle, an älteren werden Luther, Spener, Semler und Schleiermacher dargeboten. Die Aufzählung der Bezugspersonen beginnt indes mit »Vanhoozer, Thiselton, Gadamer, Speech-Act-Theory, G. Maier«.⁸⁸ Zum Ziel des von Schwarz insgesamt verantworteten Pflichtmoduls – bestehend aus einem Seminar in Systematischer und einem in Historischer Theologie – heißt es weiter: »Dabei werden aktuelle Überlegungen der Kommunikationstheorie ausgewertet und bei der Ausgestaltung einer theologischen Hermeneutik mitberücksichtigt.«⁸⁹ Entsprechend fokus-

vatern aus, dass diese »were in conflict with other Christian groups that had a different opinion about authenticity, and not only in particular cases.« Die Studie könne nach insgesamt »scarcely be called scholarly, and not simply as regards its interpretation of Paul.«

86 BAUM, Bibelwissenschaft, 87.

87 SCHWARZ, Wort, 103.

88 FREIE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE GIEßEN, Vorlesungsverzeichnis, 73.

89 Ebd., 72.

siert das Modul vor allem auf die Anwendung, wodurch Positionen eher nach ihrer unmittelbaren Verwertbarkeit beurteilt werden dürften.

Diesen Fokus zeigt auch das zweite Seminar dieses Pflichtmoduls von Prof. Dr. Ulrike Treusch:

Das Seminar [zu historischer Theologie] fragt anhand von Quellentexten des 6. bis 19. Jahrhunderts nach dem Zusammenhang von Schriftverständnis und Frömmigkeit. Welches Schriftverständnis haben die Autoren und wie wirkt sich dieses auf die Glaubenspraxis aus, z. B. auf eine stark ethisch orientierte Frömmigkeit?⁹⁰

Ähnlich wie das erste Seminar des Moduls fokussiert der methodische Zugriff auf Hermeneutik auch hier Fragen der Praxis, wodurch schon auf Ebene der Methodik eine Bewertung anhand frömmigkeitspraktischer Gesichtspunkte vorgenommen wird. Dieser Fokus ergibt sich teilweise auch daraus, dass beide Leitungspersonen selbst nicht zu hermeneutischen Fragen jenseits von Applikationsinteressen gearbeitet haben. Treusch – die einzige Professorin im Kollegium – hat ihren Schwerpunkt in der Frömmigkeit der Erweckungsbewegung und hermeneutisch lediglich einen kurzen Beitrag zu Luthers Auslegung von Lk 10 veröffentlicht.⁹¹

Zusammenfassend kann auf Basis der Publikationen der Dozierenden wie auch der Modulbeschreibungen bezweifelt werden, dass die vermittelten Inhalte der angebotenen bibelhermeneutischen Seminare und Vorlesungen über die Affirmation und bessere Begründbarkeit der Vorannahmen biblischer Einheitlichkeit und der unbedingten Offenbarungsqualität biblischer Texte als Heilige Schrift hinausgehen. Von einer ernststen Auseinandersetzung mit deutschsprachigen universitären Hermeneutiken ist jedenfalls nicht auszugehen.

2.4.3 Internationale Hochschule Liebenzell

Geschichte und Akkreditierung

Die heutige *Internationale Hochschule Liebenzell* (IHL) blickt auf eine lange Geschichte zurück. Nach ihrer Gründung 1900 in Hamburg übersiedelte die damalige Missionarsschule bereits 1902 in den Nordschwarzwald, wo sie sich als Theologisches Seminars der Liebenzeller Mission (ThSLM) weiterhin der Ausbildung von Missionaren und ›Missions-schwestern‹, später auch Predigern widmete. 1995 gründete das Seminar gemeinsam mit den Ausbildungsstätten Tabor und St. Chrischona einen Verbund, der durch die erst 1973 gegründete Middlesex University (London) validiert wurde.⁹² Diese Kooperation ermög-

90 Ebd.

91 Vgl. TREUSCH, Luther.

92 Der Verbund hieß nach den Anfangsbuchstaben der Ausbildungsstätten CTL. In seiner Stellungnahme zur Akkreditierung Liebenzells präzisiert der Wissenschaftsrat die Darstellung der Hochschule, indem er hier von einer ›Validierung‹, nicht von einer ›Akkreditierung‹ spricht. Die an der Middlesex University vergebenen Bachelorabschlüsse berechtigten zwar zu Masterstudien im Bologna-Raum. Jedoch seien diese in Deutschland kaum anerkannt, da die Abschlüsse an nicht akkreditierten Institutionen erworben werden, vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Liebenzell [2011], 19f., Fußnote 6.

lichte Studierenden aller drei Institutionen den Abschluss B. A. Die Partnerschaft mit Tabor wurde auch nach der Akkreditierung durch den Wissenschaftsrat und der damit einhergehenden Umbenennung in *Internationale Hochschule Liebenzell* im Jahr 2011 fortgesetzt. Die beiden Hochschulen kooperierten unter anderem im M. A. Evangelische Theologie – seit dem Wintersemester 2023/24 ist die Kooperation beendet.⁹³

In seinem Votum 2011 machte der Wissenschaftsrat das Wirksamwerden der Akkreditierungsentscheidung von zwei Bedingungen abhängig, welche die Hochschule umgehend umsetzte. Diesem Votum zufolge ermangelte es zum einen an Unabhängigkeit der Hochschule von ihrem Träger, der sowohl in Senat als auch in Berufungskommissionen bislang vertreten war, zum anderen aber auch der Lehrenden gegenüber dem Rektor, der bislang Lehr- und Forschungsschwerpunkte des Kollegiums festlegen durfte.⁹⁴ 2015, 2018 und 2024 gelang der Hochschule jeweils die Reakkreditierung durch den Wissenschaftsrat.⁹⁵ In Einschätzung von 2024 bemängelt der Wissenschaftsrat, dass die sozialen Studiengänge personell nicht hinreichend versorgt seien, was vor dem Hintergrund, dass die Studierenden rein theologischer Fächer in der Minderheit sind, nochmals schwerer wiegt. Mit Blick auf die rein theologische Ausbildung hält der Wissenschaftsrat darin fest:

Die rein theologischen Studiengänge gewährleisten entgegen teils anders ausgerichteter Außendarstellung, etwa der Bezeichnung der Studiengänge als ›Evangelische Theologie‹, aufgrund ihrer inhaltlichen Schwerpunktsetzungen keine direkten Anschlussmöglichkeiten an die staatlichen theologischen Fakultäten.⁹⁶

Die Finanzsituation der IHL wird vom Wissenschaftsrat in seinem Akkreditierungsgutachten von 2018 für solide angesehen. Die Studierenden der IHL tragen demnach mit derzeit 2160 € pro Semester 40 % des Finanzbedarfs, was ein sehr hohes Engagement der Eltern beziehungsweise Studierenden bedeutet; den Rest erbringen die Liebenzeller Mission sowie unterstützende Vereine, unter anderem *Entschieden für Christus e. V.*⁹⁷ Organisatorisch kritisierte der Wissenschaftsrat in diesem Gutachten abermals die mangelnde Trennung von Trägerverein und Hochschule, da Senatsbeschlüsse bislang nicht unabhängig vom Trägerverein erfolgen.⁹⁸ Da es sich hierbei um eine Auflage des Wissenschaftsrats handelt, die binnen Jahresfrist geändert werden musste, wurde dieser wie auch andere unbedingt zu beseitigenden Mängel inzwischen behoben. Dem Rektor zufolge strebt die Hochschule eine dauerhafte Akkreditierung durch das Land Baden-Württemberg an.⁹⁹

93 Vgl. GÄCKLE, Neues Format; zur CTL-Akkreditierung vgl. EVANGELISCHE HOCHSCHULE TABOR, Wir; zur Akkreditierung vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Liebenzell [2011]; zum aktuellen Stand DERS., Reakkreditierung Liebenzell [2024], 31.

94 Vgl. DERS., Akkreditierung Liebenzell [2011], 10.

95 Vgl. DERS., Reakkreditierung Liebenzell [2015], sowie DERS., Reakkreditierung Liebenzell [2018].

96 Ebd., 13.

97 Vgl. EISINGER, Finanzierung. Für eine Übersicht der unterstützenden Vereine vgl. INTERNATIONALE HOCHSCHULE LIEBENZELL, Struktur.

98 Vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Reakkreditierung Liebenzell [2018], 14.

99 Vgl. GÄCKLE, Jahresbericht, 3.

Mit seinem jüngsten Gutachten von 2024 reakkreditierte der Wissenschaftsrat die Hochschule für weitere zehn Jahre und sieht keinen Bedarf weiterer Reakkreditierung.¹⁰⁰ Dem Dokument zufolge stemmen die rund 300 Studierenden mit ihren Beiträgen inzwischen 80 % der Hochschulkosten. Mit Blick auf die Hochschule lobt der Wissenschaftsrat die Bemühungen um Gleichstellung, konstatiert jedoch, dass die ergriffenen Maßnahmen der »Unterrepräsentanz von Frauen im wissenschaftlichen Personalkörper« keine Abhilfe geschaffen hätten. Ebenso moniert wird, dass es bislang kein Schutzkonzept gäbe, »das der Wissenschaftsrat aufgrund der engen Studien- und Lebensgemeinschaft auf dem Campus für erforderlich hält.«¹⁰¹ Bei aller Anerkennung angemahnter struktureller Veränderungen wird die weiterhin starke Rolle des Rektors kritisiert, da dieser zugleich Geschäftsführer des Trägervereins ist.¹⁰² Ungeachtet dessen ist die hier angedachte dauerhafte Akkreditierung als großer Erfolg der Hochschule zu werten.

Grundordnung und Leitbild

Die Grundordnung der heutigen Hochschule wurde im Laufe ihrer Geschichte mehrfach überarbeitet. In der seit 2011 weitgehend unveränderten Präambel spielt das Schriftverständnis eine wesentliche Rolle. Darin verpflichtet sich »[D]ie IHL [...] der Heiligen Schrift als »einer wahrhaftigen, gewissen Predigt des Heiligen Geistes« (Confessio Virttembergica 1552, Art. 27) und als Grundlage aller christlichen Theologie«. Entsprechend wird es für notwendig erachtet, »auch im wissenschaftlichen Umgang mit den Texten dem Offenbarungsanspruch der Heiligen Schrift Rechnung« zu tragen.¹⁰³ Darüber hinaus bekennt sich die Hochschule zu den vier reformatorischen *sola*. Die aus einer Missionsschule entwickelte Hochschule sieht sich durch Mt 28,18–20 als dem »Missionsauftrag Jesu Christi« gebunden.¹⁰⁴

Das Leitbild der Hochschule orientiert sich an den Stichworten »bibelorientiert«, »praxisorientiert«, »interkulturell«, »missionarisch«, »aussichtsreich« und »ganzheitlich«. Damit legt die IHL einen deutlichen Schwerpunkt auf die Anwendung des Gelernten.¹⁰⁵ Wie sich der im Leitbild formulierte Anspruch kultureller Sensibilität bei der Mission konkret vorgestellt wird, bleibt hier offen.

Studierende und Studium

2022 hatte die Hochschule 312 Studierende. Der Rektor Volker Gäckle bedauert in seinem Jahresbericht 2020/21 den Rückgang derjenigen, die Evangelische Theologie studieren, auch wenn die Hochschule 17 neue Studierende in diesem Fach verzeichnen konnte. Explizit wird der allgemeine Rückgang der Studierendenzahlen an außeruniversitären Hochschulen beklagt; einzig die FTH Gießen wird als Gegenbeispiel genannt.¹⁰⁶ Neben

100 WISSENSCHAFTSRAT, Reakkreditierung Liebenzell [2024], 13.

101 Ebd., 10.

102 Vgl. ebd., 11.

103 INTERNATIONALE HOCHSCHULE LIEBENZELL, Grundordnung, 3, vgl. bereits WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Liebenzell [2011].

104 INTERNATIONALE HOCHSCHULE LIEBENZELL, Grundordnung, 3.

105 Vgl. DIES., Selbstverständnis.

106 Vgl. GÄCKLE, Jahresbericht, 1–3.

verschiedenen Angeboten für Studierende während des Studiums fördert die IHL auch Alumni durch Stipendien und Lehraufträge, nach ihrem Abschluss anderenorts eine Promotion in Angriff zu nehmen. Die IHL strebt selbst kein Promotionsrecht an.¹⁰⁷

Die Hochschule legt in der Außendarstellung einen Schwerpunkt auf individuelles Coaching und das geistliche Leben am Campus. Der Wissenschaftsrat stellt in diesem Zusammenhang fest, dass die geistliche Begleitung hinreichend vom Studium getrennt sei.¹⁰⁸ Das Coaching schlägt sich auch personell nieder: Allein für individuelle Beratung sah die Hochschule bereits 2013 dreieinhalb Stellen vor. Diese individuelle Begleitung schlägt sich auch in der Zufriedenheit der Studierenden nieder.¹⁰⁹ Dem Portal *StudiCheck* zufolge war die IHL 2019 die beliebteste Hochschule Deutschlands.¹¹⁰ Darüber hinaus wirbt die Hochschule vor allem mit dem Sozialleben am Campus, zu dem auch die Wohnheime vor Ort beitragen. Zudem zielt die Werbung auf die Frömmigkeit der Zielgruppe ab. Diese wird durch Unterlegung der Videos mit modernen Worship-Songs oder durch Aussagen wie diese angesprochen, das Studium diene nicht »zum Selbstzweck«, sondern dazu, »das Herz neu auf Jesus auszurichten und das rauszutragen.«¹¹¹

Die Auseinandersetzung mit Bibelhermeneutik gehört zum Pflichtprogramm der Bachelorstudiengänge Theologie, Theologie/Pädagogik im interkulturellen Kontext und Theologie/Soziale Arbeit im interkulturellen Kontext. Wie dem Modulhandbuch zu entnehmen, werden dabei jenseits von exegetischen Werken von Ulrich Luz und Martin Hengel die Texte evangelikaler Hochschullehrer wie Armin Baum und Jacob Thiessen gelesen. Eine Hauptrolle spielt Gerhard Maier's *Biblische Hermeneutik*, die jeweils als einziger Entwurf zur Lektüre angegeben ist.¹¹² Eine fundierte Auseinandersetzung mit Ansätzen universitärer Bibelhermeneutik findet diesen Angaben zufolge nicht statt.

2.4.4 Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel

Geschichte

Die heutige *Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel* (STH) blickt auf eine gut fünfzigjährige Geschichte zurück. Die Gründung der vormaligen *Freien Evangelisch-Theologischen Akademie Basel* (FETA) geht auf eine Initiative des Bibelbundes zurück.¹¹³ Treibende Kraft war dabei Samuel Külling, der viele Jahre eine zentrale Rolle im Bibelbund spielte und dessen fundamentalistische Haltung die Arbeit des Bundes nach dem Urteil von Stefan Holthaus nachhaltig prägte.¹¹⁴ Zur Gründung der FETA und Küllings Rolle dabei vermerkt Holthaus: »Sein Aufsatz ›Das Übel an der Wurzel fassen‹ führte zur Gründung der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie in Basel.«¹¹⁵ Im Gefolge dieses Artikels

107 Vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Liebenzell [2011], 37, vgl. DERS., Reakkreditierung Liebenzell [2018], 45.

108 Vgl. ebd., 13.

109 Vgl. GÄCKLE, Neues Format, 11.

110 Vgl. INTERNATIONALE HOCHSCHULE LIEBENZELL, Startseite.

111 Vgl. DIES., Erfahrungsberichte.

112 Vgl. DIES., Modulhandbuch BA, 10–13.

113 Vgl. hierzu Kap. 2.6

114 Vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 216–218, vgl. zudem Kap. 2.6.

115 Ebd., 217. Vgl. für den Aufsatz KÜLLING, Wurzel.

von 1966 sei gemeinsam mit Mitstreitern aus dem Bibelbund ein Verein entstanden, der bereits 1970 die Eröffnung einer eigenen Akademie zur Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern jenseits der Universität zur Folge hatte.¹¹⁶ Trägerin ist seit 1972 die Immanuel-Stiftung, die auch einen sehr kleinen Verlag betreibt, in welchem einige Hochschullehrer der STH veröffentlichen.¹¹⁷ Nach anfänglich schnell wachsenden »Studentenzahlen«, die »bis Anfang der 80er Jahre auf fast 200« stiegen, flaute der Zustrom etwas ab.¹¹⁸

Nach Holthaus kann zumindest die Frühphase der damaligen FETA als fundamentalistisch angesehen werden. Vor allem ihr Präsident engagierte sich zunehmend für die Ansicht, die Bibel sei irrtumslos. Külling, der 1965 lediglich die Unfehlbarkeit der Bibel bezüglich ihres Zweckes behauptete, sollte schon bald schärfere Töne anschlagen und sowohl innerhalb wie außerhalb des Bibelbundes all jene angreifen, die in seinen Augen auch nur latent Bibelkritik betrieben.¹¹⁹ Bauer arbeitet aus dem genannten Text, der den Auftakt zur Gründung der FETA markiert, Küllings Zielsetzungen heraus:

Külling plädierte 1966 in einem polemischen Aufsatz in der Zeitschrift des Bibelbundes für eine massive Einwirkung auf die Ausbildung von Theologen und schlug dafür mehrere Varianten vor: die Unterwanderung bestehender Theologischer Fakultäten mit bibeltreuen Akademikern, »schon um des Einflusses willen«, der Schaffung von privaten Professuren, deren Inhaber aber »durch das Sieb eines klaren Bibelbekenntnisses gegangen« sein müssten, die Schaffung eines »Bibelzentrums« sowie einer Stiftung für Stipendien, Literaturförderung, Unterstützung bibeltreuer Rundfunksendungen usw. Die größte Aufmerksamkeit jedoch widmete Külling dem Plan der Installierung einer eigenen theologischen Fakultät auf der Basis eines Gemeinschaftswerkes. Sämtliche von Külling angeforderten Variationen im Kampf gegen die theologischen Fakultäten sollten in den folgenden Jahrzehnten mehr oder weniger verwirklicht werden.¹²⁰

Schließlich arbeitete Külling im *International Council for Biblical Inerrancy ICBI* und damit bei der Erstellung der ersten Chicagoer Erklärung mit und galt in Amerika als »führende[r] Vertreter des Fundamentalismus im deutschsprachigen Raum.«¹²¹ Wenngleich Külling 1979 aufgrund von Differenzen – seine Offenheit für die charismatische Bewegung wie auch persönliche Verwerfungen – aus dem Bibelbund ausschied, konnte er ab 1982 in der Zeitschrift *Fundamentum* der jungen Akademie seine Linie fortsetzen.¹²² Auch wenn die *Freie Theologische Akademie* in Gießen der FETA aufgrund ihres expliziten und vollumfänglichen Anschlusses an die erste Chicagoer Erklärung den Rang als »entscheidende Zentrale der deutschen »Bibeltreuen«« ab Mitte der 70er Jahre abließ, sind die

116 Die Angaben in Holthaus lassen vermuten, dass Küllings Mitstreiter aus dem Bibelbund sämtlich männlich waren. Das Studium an der Akademie war zwar bereits in den 70er Jahren auch Frauen möglich. Diese wurden jedoch offenbar meist zu Pfarrfrauen ausgebildet, vgl. DERS., 10 Jahre, 38. Zu den näheren Umständen der Gründung vgl. HOLTHAUS, Bibelbund, 50–52.

117 Vgl. STIFTUNG SCHWEIZ, Immanuelverlag.

118 HOLTHAUS, Fundamentalismus, 321.

119 Vgl. DERS., Bibelbund, 47f.

120 BAUER, Evangelikale Bewegung, 368; vgl. zu diesen Parallelstrukturen auch BREITSCHWERDT, Theologisch konservativ, 13f., Fußnote 4.

121 HOLTHAUS, Fundamentalismus, 217.

122 Vgl. ebd., 218, Fußnote 457.

Wurzeln der späteren *Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel* zweifelsohne als fundamentalistisch anzusehen.¹²³

Der 1967 gegründete Verein Freie Evangelisch-Theologische Hochschule Basel erreichte im Februar 1970 die

Bewilligung für die Errichtung und Führung einer unabhängigen Lehrstätte zur Ausbildung von Pfarrern und Pfarrerinnen auf dem Gebiet des Kantons Basel-Stadt unter der Bezeichnung ›Freie Evangelisch-Theologische Akademie Basel‹. Der Studienbetrieb wurde im Oktober 1970 mit 10 Dozierenden und 24 Studierenden aufgenommen. 1972 wurde der Verein FETA in die ›Immanuel-Stiftung‹ als Trägerin der Hochschule umgewandelt.¹²⁴

In den ersten Jahren kam es zu vielfachen Auseinandersetzungen mit den Schweizer Universitäten sowie den Landeskirchen Deutschlands und der Schweiz. Die FETA trat dabei mit dem Selbstbewusstsein auf, eine echte Alternative zum Theologiestudium zu bieten. Külling dokumentiert im Jubiläumsheft zum zehnjährigen Bestehen, diesen Anspruch ausführlich. Darin wie auch in dem enthaltenen Briefwechsel mit der Evangelischen Kirche in Deutschland beansprucht die Akademie, auf Augenhöhe mit etablierten Fakultäten behandelt zu werden, was mit großem Stolz und deutlicher Verve eingefordert wurde.¹²⁵ Küllings Worte spiegeln die unbeugsame Haltung eines Menschen, der von der unbedingten Richtigkeit seines Weges und seiner Form des Theologietreibens überzeugt war. So ging die FETA nach Darstellung Küllings beispielsweise nicht auf Landeskirchen zu, sondern wartete, dass die Nachfrage der Gemeinden die Landeskirchen dazu bringe, die FETA anzuerkennen.¹²⁶ Die Auflagen der Landeskirchen für Absolventen der FETA – in der Schweiz zwei Semester an den Universitäten Basel oder Zürich, in Deutschland wie alle Auslandsausbildungen mindestens sechs Semester – wurden als

123 HOLTHAUS, *Fundamentalismus*, 322; vgl. zu diesem Urteil auch JUNG, *Evangelikale Bewegung*, 182. Holthaus' Monographie versucht affirmativ, wahre ›Bibeltreue‹ als in Übereinstimmung mit der ersten Chicagoer Erklärung auszuweisen. Entsprechend ordnet Holthaus die Anhänger der Chicagoer Erklärungen dem fundamentalistischen Lager zu. Dieser Fundamentalismusbegriff stimmt nur in Teilen mit dem in dieser Studie vertretenen überein. Auch wenn Holthaus sein Verfallsnarrativ wie gezeigt nicht überzeugend nachweisen kann, so ist doch offenkundig, dass in diesem Sinne keiner der vorgestellten Hochschulen das Kainsmal ›fundamentalistisch‹ als wesentlich aufgeprägt werden sollte. Die entsprechenden Tendenzen gilt es jedoch Blick zu behalten und im abschließenden Kapitel nochmals zu überprüfen.

124 ORGAN FÜR AKKREDITIERUNG UND QUALITÄTSSICHERUNG DER SCHWEIZERISCHEN HOCHSCHULEN, STH Basel, 5.

125 Vgl. KÜLLING, 10 Jahre, 11–38. Diese Quelle verdanke ich Jörg Breitschwerdt, der darauf auch seinem Vortrag bei der STH anlässlich ihres fünfzigjährigen Bestehens zurückgreift, vgl. BREITSCHWERDT, *Bekenntniskampf*.

126 Nach KÜLLING, 10 Jahre, 6, sei dies von Anfang an die ›Taktik‹ gewesen. Der genannte Briefwechsel zeigt den Anspruch, dass die Kirchen die Alumni der Akademie in den kirchlichen Dienst übernehmen sollten. Dass eine Übernahme etwa in Württemberg möglich war, führt Külling darauf zurück, dass hier die Synode, nicht der Kirchenrat entscheide, vgl. ebd., 37.

nicht tragbare Missachtung zurückgewiesen. Dennoch wählten einige Absolvent:innen diesen Weg.¹²⁷

Seitens der EKD wurden neben ihrer Kritik bezüglich der Ausbildung an der FETA – Qualifikation der Auszubildenden, deren rigide Bekenntnisbindung als Beschneidung von Forschung und Lehre sowie die kaum historisch arbeitenden biblischen Fächer – vor allem »Theologische und kirchliche Grundsatzfragen« stark gemacht. Demnach sei die »Gesetzlichkeit« der Grundlage der Akademie festzustellen, die Ignoranz gegenüber der »Geschichtlichkeit von Gottes Offenbarung« und mangelnde »Pluralität der christlichen Überzeugungen«; neben diesen Momenten wird vor allem die rituelle »Konsekration« problematisiert, die Absolvent:innen zum Studienabschluss empfangen.¹²⁸ Trotz dieser gravierenden Differenzen, die durch Küllings scharfzüngige Repliken zwar klug angegriffen, mitnichten aber ausgeräumt oder überzeugend als Irrtümer entlarvt wurden, kann Külling bereits in dieser Broschüre zum 10jährigen Jubiläum vermelden, dass sowohl die Evangelische Kirche in Österreich wie auch die Württembergische Landeskirche Absolventen der FETA *ohne* darüber hinausgehende Studienleistungen in den Pfarrdienst übernahm.¹²⁹

Nachdem die FETA ab 1986 zum Studienabschluss das *Lizentiat der Theologie* verlieh, erlangte die Akademie bereits 1987 das Promotionsrecht im Kanon Genf.¹³⁰ 1994 benannte sich die Akademie in Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel (STH) um.

Bezüglich der Studierendenzahlen hält das Akkreditierungsorgan der Schweizer Hochschulen OAQ deutliche Schwankungen fest. So erreichte die Hochschule ihren Höchststand mit 175 Studierenden 1979/1980, ihren Tiefstand mit 26 Studierenden im Studienjahr des unerwarteten Todes des Gründungsrektors Külling 2003/2004. Zur Zeit des Akkreditierungsberichtes waren wieder 48 Studierende immatrikuliert, die 1500 CHF pro Semester an Studiengebühren entrichteten.¹³¹ In deutlichem Unterschied zu der FTH Gießen sind Studierende der STH Basel nicht (mehr) gehalten, das Leitbild zu unterzeichnen beziehungsweise sich dazu zu bekennen, was der Schlussbericht eigens festhält.¹³² Ab 2007 stellte die Hochschule auf Bachelor/Master um und verlieh ab 2010 Bachelor- beziehungsweise ab 2012 Masterdiplome.¹³³

Die OAQ mahnt in ihrem Bericht das Amt einer Gleichstellungsbeauftragten aus dem wissenschaftlichen Lehrkörper an, die auch in Berufungsverfahren Stimmrecht haben sollte. Hierfür kommt zur Zeit des Berichts lediglich eine einzige Dozentin – sie unterrichtete unpromoviert Hebräisch – in Betracht. Dennoch hält der Bericht fest: »Die

127 Es gab zwar auch weibliche Absolventinnen, die jedoch – zumindest legt dies die Broschüre nahe – für einen nicht entlohten Dienst ausgebildet wurden. Zu den 19 Personen, die bis zum Erscheinen des Heftes durch die Evangelische Kirche in Österreich übernommen wurden, rechnet Külling, ebd., 38, auch die »Ehefrauen, die an der FETA absolviert haben«.

128 Ebd., 33, Herv. i. O.

129 Vgl. ebd., 38f.

130 Vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 322.

131 Vgl. ORGAN FÜR AKKREDITIERUNG UND QUALITÄTSSICHERUNG DER SCHWEIZERISCHEN HOCHSCHULEN, STH Basel, 6.

132 Vgl. ebd., 7.

133 Vgl. ebd., 6.

Gleichstellung von Frauen und Männern ist verwirklicht.«¹³⁴ Der Empfehlung gegen Ende des Schlussberichts, neben der Gleichstellungsbeauftragten den Anteil von Frauen im Lehrkörper zu erhöhen, ist die STH kaum nachgekommen. Auf Ebene der Professuren gab es im Juli 2023 keine ordentliche Professorin, sondern lediglich eine Gastprofessorin, Prof. Dr. Ulrike Treusch, die hauptamtlich an der FTH Gießen lehrt. Unterhalb dieser Ebene waren drei Lehrbeauftragte (Latein, Hebräisch und Stimmbildung) und zwei Assistenzen weiblich – bei insgesamt drei Assistenzstellen an der STH. Angesichts dessen, dass im Juli 2025 Frau Treusch eine von sechs Gastdozent:innen ist und weiterhin nur drei von nun insgesamt 19 Lehraufträgen mit Frauen besetzt waren, ist die STH der Verwirklichung dieses Ziels nicht spürbar näher gekommen.¹³⁵

Der prominenteste Alumnus aus der Frühzeit der Akademie ist Thomas Schirrmacher, der es – inzwischen anglikanischer Erzbischof für die vom Islam Konvertierten – 2020 zum Generalsekretär der *World Evangelical Fellowship*, der Weltweiten Evangelischen Allianz brachte.¹³⁶

Akkreditierung und Fortgang des Verhältnisses zu den reformierten Landeskirchen

Samuel Külling zufolge war die Anerkennung eines FETA-Studiums seitens der Schweizer Landeskirchen individuell bereits vor 1977 möglich. Ab 1977 seien diese mit zwei obligatorischen Universitätssemestern in Basel oder Zürich institutionalisiert worden.¹³⁷ Bereits wenige Jahre nach Küllings Tod beantragte STH Basel 2008 bei den Schweizer Landeskirchen die Gleichstellung ihrer Ausbildung mit denen der Universitäten Zürich und Basel.¹³⁸ Dies ist gegenüber der erwähnten Haltung der STH unter Külling ein bedeutender Schritt. Damit ging auch eine Anpassung des Leitbilds der Hochschule einher, auf das unten näher eingegangen wird.¹³⁹ Dem Ersuchen der Hochschule wurde nicht entsprochen, jedoch eine Handreichung durch die zuständige Konkordatskonferenz der Landeskirchen der Deutschschweiz und des Tessin erarbeitet, die Zugänge zum

134 ORGAN FÜR AKKREDITIERUNG UND QUALITÄTSSICHERUNG DER SCHWEIZERISCHEN HOCHSCHULEN, STH Basel, 24.

135 Dass es an der STH inzwischen vereinzelt Assistenzstellen gibt, ist als großer Fortschritt anzusehen, wenngleich diese offensichtlich nur projektbezogen und damit nicht auf Dauer gestellt sind. Zur Zeit des OAQ-Berichtes gab es an Hochschule keinen akademischen Mittelbau, im Juli 2025 gab es eine Assistentin. Dieses Fehlen bedeutet für die Hauptamtlichen eine große Lehr- und Organisationsbelastung.

136 Vgl. FRANZ, Tausendsassa.

137 Vgl. KÜLLING, 10 Jahre, 12–14.

138 K. Rüdiger DURTH, *Alternative Theologie*, 147, vermerkt in einem kurzen Beitrag: »Seit 1994 ist diese Hochschule allerdings nicht mehr den Evangelisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten gleichgestellt. Ein STH-Studium berechtigt also nicht mehr zum Vikariat, allerdings können Studienleistungen in einem gewissen Umfang anerkannt werden.« Leider belegt Durth in diesem Artikel keine einzige Aussage, sodass es sich angesichts der vorliegenden Daten vermutlich um einen Irrtum handelt.

139 Vgl. STAATUNABHÄNGIGE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE BASEL, Leitbild [2008], 2.

Pfarrdienst für STH-Alumni regelt.¹⁴⁰ Gemäß dieser Vereinbarung mussten STH-Studierende

noch mindestens zwei bis vier Semester an einer staatlichen Universität studieren [...], um die nötigen Kreditpunkte zu erlangen. [...] Die Kreditpunkte der STH werden von den Fakultäten anerkannt, umgekehrt aber nicht.¹⁴¹

Im Zuge der Bologna-Reformen und ihrer Neuregelungen bezüglich der Akkreditierung versuchte die Hochschule, eine staatliche Anerkennung zu erreichen.¹⁴² 2010 beantragte sie bei dem zuständigen OAQ die institutionelle Akkreditierung als universitäre Hochschule, ebenso Akkreditierung ihres Bachelor- und Master-Studiengangs Theologie. Aufgrund umfassender festgestellter Problemfelder – genannt werden »das Leitbild, die Studierenden, die personelle und organisatorische Struktur der STH Basel, die Finanzierung der STH Basel und die Berufungsverfahren« – zog die Hochschule »in der Konsequenz das Akkreditierungsgesuch im April 2012 zurück.«¹⁴³ Nach strukturellen Reformen erreichte die STH im Dezember 2014 mit der Akkreditierung als »universitäre Institution«, als Hochschule mit Universitätsrang anerkannt zu werden.

Dennoch fordern die Reformierten Kirchen der Schweiz von Studierenden der STH Basel zur Übernahme ins Lehrvikariat neben dem Master-Abschluss der STH 60 ECTS Punkte an einer der theologischen Fakultäten Basel oder Zürich. Mit der neuen Vereinbarung, die im Januar 2016 wirksam wurde, erreichte die STH eine grundlegende Einigung mit den Universitäten – etwa, dass doppelte Studiengebühren vermieden werden und die benötigten 60 ECTS auch seitens der STH anerkannt werden. So können Studierende der STH jetzt bei Interesse die geforderten Studienpunkte an Universitäten in den regulären Studienverlauf STH integrieren. Die von der STH aufgrund besserer Perspektiven für Alumni angestrebte völlige Gleichstellung der Abschlüsse mit Blick auf das Pfarramt lehnen die Schweizer Landeskirchen jedoch nach wie vor ab.¹⁴⁴

140 Vgl. KONKORDAT FÜR DIE AUSBILDUNG DER REFORMIERTEN PFARRERINNEN UND PFARRER UND IHRE ZULASSUNG ZUM PFARRDIENST, Regelung Anerkennung, 2. Zur Institution des Konkordats vgl. REFORMIERTE KIRCHEN DER DEUTSCHWEIZ, Konkordat.

141 EVANGELISCH REFORMIERTE KIRCHE DES KANTONS SCHAFFHAUSEN, Geschäftsbericht, 20. In diesem Zusammenhang wird auch davon gesprochen, dass »zunehmend« katholischen Theologen in den Reformierten Landeskirchen arbeiten wollen.

142 Küllings ausführlich dokumentierter Stolz, die Gemeinden, Kirchen und wohl auch der Staat sollten von sich aus auf die Hochschule zukommen und dieser ihren rechtmäßigen Platz zuerkennen, hätte solch einen Schritt kaum gutgeheißen, vgl. KÜLLING, 10 Jahre, 13–39.

143 ORGAN FÜR AKKREDITIERUNG UND QUALITÄTSSICHERUNG DER SCHWEIZERISCHEN HOCHSCHULEN, STH Basel, 2.

144 Vgl. KONKORDAT FÜR DIE AUSBILDUNG DER REFORMIERTEN PFARRERINNEN UND PFARRER UND IHRE ZULASSUNG ZUM PFARRDIENST, Zulassung. Die STH fasst dies in der Übersicht zu 50 Jahren STH wie folgt: »Aufgrund der Akkreditierung wurden vom Konkordat der ref. Kirchen in der Schweiz die Abschlüsse der STH Basel als Voraussetzung für das Vikariat anerkannt«, vgl. STAATSUNABHÄNGIGE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE BASEL, Geschichte.

Glaubensgrundlagen und Leitbilder

Das aktuelle Leitbild der Hochschule hat sich gegenüber den vorangehenden deutlich verändert. Wie im Zusammenhang der FTA/H Gießen, gab auch in diesem Fall die Akkreditierung Anlass, die eigenen Grundlagen zu überarbeiten. Eine frühe Glaubensgrundlage, abgedruckt in der Publikation zum zehnjährigen Bestehen bekennt sich unter anderem noch zu der unbegrenzten Geltung biblischer Texte:

Wir bekennen uns zur uneingeschränkten göttlichen Wahrheit und Autorität der ganzen Heiligen Schrift in jeder Hinsicht. [...] Wir lehnen jede (auch die sogenannte gemässigte) kritische Haltung oder Theorie ab, die Teile oder das Ganze des Alten und Neuen Testaments in Frage stellt, und bezeugen, dass die Bibel eine geistgewirkte Einheit ohne wirkliche Widersprüche ist. Wir gehen von der sachlichen Richtigkeit aller biblischen Aussagen aus, üben bei offenen Fragen des Bibelverständnisses Zurückhaltung und machen keine der Bibel widersprechenden Äusserungen oder Umdeutungen. Wir suchen das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Bibel zu fördern und die gegen sie vorgebrachten Argumente zu entkräften.¹⁴⁵

An dieser Linie wurde zu Küllings Lebzeiten festgehalten. Die Formulierung weist sowohl mit der Schrifthaltung des Bibelbundes, die Külling 1966 durchsetzte, als auch mit der aktuellen Satzung des Bibelbundes deutliche Nähe auf.¹⁴⁶ Die frühestgreifbare Onlinefassung, spätestens im August 1999 erstellt, bekennt neben der gänzlichen Inspiration der Schrift auch, sie sei »das auf allen Gebieten völlig zuverlässige, sachlich richtige, wahre, widerspruchslose Wort Gottes«, deren Prophetien sich schon erfüllt hätten oder aber noch erfüllen würden.¹⁴⁷ Nach eigenem Zeugnis hatte Külling bereits vor der Gründung gefordert, »dass jeder Dozent in drei Punkten einig sein sollte: Ganze Inspiration ohne jede Einschränkung, ganze Wahrheit in jeder Hinsicht, ganze Einheit ohne wirkliche Widersprüche.«¹⁴⁸

Von der fundamentalistischen Grundlegung der damaligen Akademie fehlt auf der Website der heutigen Hochschule jede Spur. Nach Küllings Tod setzte sich die Hochschule mit dem Neutestamentler Jacob Thiessen nach außen von der rigiden Position Küllings ab, was entscheidend zu der Anerkennung der Hochschule beitrug, die sie von Beginn an erstrebte.¹⁴⁹

Das 2008 beschlossene neue Leitbild koinzidiert mit dem Bemühen der Hochschule um Akkreditierung in ebendiesem Jahr. In reformatorischer Tradition, so wird eingangs festgehalten, »setzt die STH Basel in Lehre und Forschung axiomatisch das göttlich inspirierte Selbstzeugnis der Heiligen Schrift voraus: *vere verbum Dei*.« Neben dem Verzicht auf ›Sachkritik‹ werden anderen ›Interpretationszugängen‹ eingeräumt, »im

145 KÜLLING, 10 Jahre, 41.

146 Vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 216, sowie Kap. 2.6.

147 STAATSUNABHÄNGIGE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE BASEL, Grundlage [belegbar 31.08.1999 bis 04.02.2005], Herv. i. O.

148 KÜLLING, 10 Jahre, 6.

149 Inwiefern hier von einer echten oder nur von einer äußeren Änderung gesprochen werden kann, wird am Ende von Kap. 2.6 sowie in Kap. 7.2.3 verhandelt werden.

Ansatz richtig« zu sein.¹⁵⁰ Damit weicht die ursprüngliche Fundamentalopposition gegenüber universitärer Theologie hier einem bewussten Abstand: Auf »Sachkritik an den biblischen Aussagen« wird explizit verzichtet, die »Prämissen historisch-kritischer Methodik« kritisch beurteilt und die Selbstausslegung der Schrift betont. Dennoch gibt sich das Leitbild von 2008 gegenüber den früheren Glaubensgrundlagen und Leitbildern offener, wenn es heißt:

Da keine Methode oder theologische Richtung das Geheimnis der Gottesoffenbarung völlig auszuloten vermag, versteht sie gemäss den neueren hermeneutischen Einsichten die Forderung nach verschiedenen Interpretationszugängen zur Schrift als im Ansatz richtig und verpflichtet sich zu Transparenz und kritischer Reflexion ihrer methodischen Ansätze und Grundüberzeugungen.¹⁵¹

Dieses Leitbild wurde im Zuge der Akkreditierung 2013 erneut angepasst. Im Kontext des 2012 zurückgezogenen Akkreditierungsgesuchs wurde der Hochschule signalisiert, dass unter anderem das Leitbild nicht den erforderlichen Standards entsprach.¹⁵² In der wohl in Reaktion verfassten Neufassung taucht entsprechend keines der genannten Momente mehr in dieser Schärfe auf. Der maßgebliche erste Absatz betont in Anschluss an das Zweite Helvetische Bekenntnis, die Bibel als »das wahre Wort Gottes« zu verstehen. Des Weiteren begegne die Hochschule

der Heiligen Schrift mit Offenheit und Respekt, geht dabei von ihrer Zuverlässigkeit und göttlichen Inspiration aus, erforscht mit wissenschaftlicher Gründlichkeit deren Bedeutung und bedenkt deren Relevanz für die gegenwärtige Situation von Kirche und Gesellschaft. Die STH Basel steht für die Freiheit der Lehre und die Ergebnisoffenheit der Forschung als Grundvoraussetzungen jeder wissenschaftlichen Tätigkeit.¹⁵³

Die heutige Hochschule

Die STH ist durch die Akkreditierung als universitäre Institution staatlicherseits inzwischen gegenüber den staatlichen Fakultäten der Schweiz vollauf gleichberechtigt. Hierdurch ist ein Meilenstein des Strebens nach staatlicher und wissenschaftlicher Anerkennung im deutschsprachigen Raum erreicht. Damit haben potentielle Hochschullehrende evangelikaler Prägung eine Möglichkeit, jenseits der Theologischen Fakultäten ihre – zumindest in der Schweiz gleichwertigen – Qualifikationsarbeiten mit universitärem Anspruch zu verfassen. Die aktuelle Website wirbt in moderner Aufmachung entsprechend deutlich mit dieser Anerkennung.¹⁵⁴

Das Interesse an dieser Entwicklung – auch was das Konkordat mit den Reformierten Kirchen der Schweiz anbelangt – lässt sich sogar auf dem Foto der Pressemeldung

150 STAATSUNABHÄNGIGE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE BASEL, Leitbild [2008], 2, Herv. i. O.

151 Ebd., 2.

152 Vgl. ORGAN FÜR AKKREDITIERUNG UND QUALITÄTSSICHERUNG DER SCHWEIZERISCHEN HOCHSCHULEN, STH Basel, 2.

153 STAATSUNABHÄNGIGE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE BASEL, Leitbild [2013], 2.

154 Vgl. DIES., Startseite.

des schweizerischen Landeskirchenforums wahrnehmen. Darauf sind neben vielen anderen nicht nur drei ordentliche Professoren der STH zu sehen. Auch Christoph Raedel, der aktuelle Vorsitzende des AfeT und Professor der FTH Gießen, ist im Bild.¹⁵⁵ Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die ehemalige Akademie seit dem überraschenden Tod Küllings politisch eine deutliche Öffnung betrieben hat. Inwieweit Forschung und Lehre der im aktuellen Leitbild gesetzten Ergebnisoffenheit der Forschung an der STH wirklich Rechnung tragen, wird im Rahmen dieser Arbeit nicht umfassend auszuloten sein, vor allem, da sich die maßgeblichen hermeneutischen Schriften aufgrund ihres Alters allenfalls an das Leitbild von 2008 gebunden sahen. Dennoch ist es als gewichtiger Schritt anzusehen, dass sich die STH in ihren Statuten von ihren fundamentalistischen Wurzeln deutlich entfernt hat. Inwiefern dies auf personeller wie auch bibelhermeneutischer Ebene der Fall ist, wird noch erörtert werden.¹⁵⁶

Umgang mit Geschichte

Zu der Geschichte der FETA beziehungsweise STH hält sich die heutige Hochschule auf ihrer Website eher bedeckt. Direkte Bezugnahmen oder Links finden sich nur bei eingehender Nutzung interner wie externer Suchfunktionen. Insgesamt lassen sich ein Zeitstrahl, der in aller Kürze wichtige Ereignisse, Dozierende und Studierendenzahlen graphisch darstellt, ein wohlwollender Vortrag von Jörg Breitschwerdt, ein Podcast sowie ein kurzer Beitrag zu Külling finden.¹⁵⁷ Eher versteckt und nicht intern gelistet findet sich zudem weiteres Dokument zur Entstehung der heutigen Hochschule, das inhaltlich auf Breitschwerdts Dissertation basiert.¹⁵⁸

Der Umgang der STH mit ihrer Geschichte ist zumindest teilweise als intransparent zu bewerten, vor allem mit Blick auf ihre Glaubensgrundlagen und Leitbilder. Auch auf Nachfrage wären diese nur unter Auflagen herausgegeben worden.¹⁵⁹ Die Motivation des Vorgehens der STH mag in einer Angst vor Verzeichnung liegen, wie in persönlichen Gesprächen mit Fachvertretern hier wie auch in Gießen deutlich wurde.

Dass heute die staatliche Auszeichnung, akkreditiert zu sein, bei jeder Gelegenheit auf der Website der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule angebracht wird, überblendet jedoch, dass die Website insgesamt eine konkrete inhaltliche Zielsetzung vermissen lässt. Ebenso wünschenswert wäre eine Klärung des Verhältnisses zum eigenen Erbe.

155 Vgl. SCHMID, Konkordat, sowie ARBEITSKREIS FÜR EVANGELIKALE THEOLOGIE, Vorstand.

156 Vgl. etwa zum Engagement des aktuellen Rektors Jacob Thiessens im Bibelbund Kap. 2.6.

157 Vgl. STAATSUNABHÄNGIGE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE BASEL, Geschichte, sowie BREITSCHWERDT, Bekenntniskampf; vgl. zudem THIESSEN, Rektor, und DERS., Külling

158 Vgl. GROSSE, Entstehungssituation; vgl. BREITSCHWERDT, Theologisch konservativ.

159 Für die vorliegende Studie wurde daher für deren Auffindung stattdessen die *waybackmachine* von archive.org genutzt. Einige der genutzten Texte zur FTA/H Gießen wurden ebenfalls auf diese Weise herausgearbeitet. Im Falle der anderen Hochschulen konnten auf diesem Wege keine Ergebnisse erzielt werden.

2.4.5 Evangelische Hochschule Tabor

Geschichte

Die heutige Hochschule geht auf das 1909 eröffnete *Diakonen- und Brüderhaus Tabor* zurück. Nach den Worten des Wissenschaftsrats lag das ursprüngliche »Ziel der Gründung« in der »Ausbildung von männlichen Hilfskräften für seelsorgerliche und praktische Aufgaben« und entwickelte sich »seit den 1930er Jahren zu einer theologischen Ausbildung für Diakone, Prediger und Missionare« weiter.¹⁶⁰ Ab 1929 entsandte die Gemeinschaft Brüder als Missionare. Nach dem räumlichen und personellen Wiederaufbau nach dem zweiten Weltkrieg wurde das Brüderhaus 1963 Teil der neugegründeten Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KbA).¹⁶¹ Anlässlich der Zulassung von Frauen zum Studium in Tabor 1998 benannte sich die Institution in *Theologisches Seminar Tabor* um. Seit der staatlichen Akkreditierung, wirksam ab 2010, führt die Institution den Namen *Evangelische Hochschule Tabor* (EH Tabor).

Im Jahr 2018 trat die Hochschule wie bereits erwähnt aus der KbA aus. Dieser Austritt hatte eine längere Vorgeschichte.¹⁶² Tabor war seit längerem sowohl in der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KbA) als auch in der Konferenz missionarischer Ausbildungsstätten (KmA), worin sich kirchliche Hochschulen organisieren, aktiv. Der ursprüngliche Beitritt, nach Dietz von einem Studiendirektor Tabors vollzogen, sei formaler Natur gewesen und nicht im Kollegium diskutiert worden. Über die Jahre sei es für die kleine Hochschule vielfach schwierig geworden, Personal für die verschiedenen Konferenzen abzustellen, sodass bereits vor 2018 schon einmal der Fall eintrat, aus der KbA durch mehrjähriges Fernbleiben formal ausgetreten zu sein. Dies konnte durch Wiederteilnahme jedoch revidiert werden. Da sich im Laufe der Zeit jedoch zeigte, dass Tabor eher der KmA zuneigte und mehrfach niemand zur Konferenz der KbA fahren konnte oder wollte, habe sich Tabor schließlich entschlossen, diese Mitgliedschaft auslaufen zu lassen. So sei der späte Austritt gewissermaßen ein Ausdruck einer lange währenden Unentschlossenheit und nicht Ausdruck einer klaren Positionierung des Kollegiums gewesen.¹⁶³

Studierende und Finanzen

Die EH Tabor hatte im Wintersemester 2023/24 rund 170 Studierende, die weitgehend am Marburger Standort studieren.¹⁶⁴ 2025 lag der Semesterbeitrag bei 2400 € im Semester. Die hohe Verbundenheit der Studierenden mit der Hochschule drückt sich nicht nur in der Bereitschaft aus, während des Studiums diese Summen aufzubringen. Über 1100 Alumni gehören der Stiftung *Studien- und Lebensgemeinschaft TABOR* an, die neben diakonischen Einrichtungen auch die Hochschule nach Kräften finanziell unterstützt.

160 WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Tabor [2007], 6.

161 Vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 323.

162 Das Folgende stützt sich auf DIETZ, E-Mail [03.04.2023], der mir auf Nachfrage seine Sicht der Dinge dankenswerter Weise mitteilte.

163 Gegen IDEASPEKTRUM (REDAKTION), Tabor.

164 Vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Reakkreditierung Tabor [2025], 10.

Insgesamt machen Stiftungszuwendungen aktuell 20 % des Etats aus; hinzu kommen 40 % aus Studiengebühren und 23 % aus Fördermitteln.¹⁶⁵

Der gefragteste Studiengang an der Hochschule ist der Studiengang *Praktische Theologie und Soziale Arbeit*.¹⁶⁶ An dieser Stelle mahnt der Wissenschaftsrat daher an, diesen Bereich mit mehr professoralen Stellen Rechnung zu tragen.¹⁶⁷ Da der Masterstudiengang zu wenig Zuspruch erfährt, ›ruht‹ er inzwischen und wird zeitnah eingestellt.¹⁶⁸ Die Studierenden sind mit Eintritt in die Hochschule dazu angehalten, am geistlichen Leben teilzunehmen. Die bei Anmeldung zum Studium verbindlich zur Kenntnis zu nehmende Leitlinie *lebenswert* der ›geistlichen Studiengemeinschaft‹ stellt jedoch keine spezifischen Anforderungen an die Studierenden.¹⁶⁹ Angeboten werden diverse Möglichkeiten zu Beratung und Mentoring, etwa das Programm *Begleiteter Berufseinstieg* durch Alumni der Hochschule, aber auch der Aufbau geistlicher Verbindungen in Kleinst- und Kleingruppen.¹⁷⁰

Akkreditierung

Das Brüderhaus wurde 1972 vom Land Hessen als Theologische Fachschule anerkannt. 1992 erreichte das Seminar eine erste internationale Anerkennung durch die 1979 mitbegründete *Evangelical Accrediting Association* EEAA. 1995 gründete Tabor gemeinsam mit den Ausbildungsstätten St. Chrischona und Bad Liebenzell den sogenannten CTL-Verband. Durch Kooperation mit der Middlesex University (London) konnten Studierende der drei Ausbildungsstätten seit 1999 europäisch anerkannte B. A.s an der englischen Partneruniversität erwerben.¹⁷¹

Der erste Anlauf einer staatlichen Akkreditierung scheiterte 2007. In seinem Begründungsschreiben moniert der Wissenschaftsrat die mangelnde Berufsvorbereitung im Rahmen des geplanten Studiengangs ›Theologie‹ für pastorale Dienste. Ebenso wird darin die bisher dürftige Vernetzung und Publikationstätigkeit der Dozierenden sowie die mangelnde Eignung der Hauptamtlichen für Systematische wie auch Praktische Theologie im Lichte der Vorgaben des Hessischen Hochschulgesetzes hervorgehoben.¹⁷² Die Lehrbelastung der Dozierenden wird mit im Durchschnitt 12 SWS für vergleichsweise gering angesehen.¹⁷³

Im Jahr 2009 konnte demgegenüber ein positives Votum des Wissenschaftsrats erreicht werden. Die Auflage einer externen Akkreditierung des Studiengangs ›Evangelische Theologie‹ konnte 2010 durch die Agentur für Qualitätssicherung durch Akkreditie-

165 Vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Reakkreditierung Tabor [2025], 11.

166 Eine Übersicht älterer Studierendenzahlen mit Aufschlüsselung der Studienfächer bietet die Übersicht in DERS., Reakkreditierung Tabor [2019], 54.

167 Vgl. DERS., Reakkreditierung Tabor [2025], 15.

168 Vgl. ebd., 10.

169 Vgl. EVANGELISCHE HOCHSCHULE TABOR, Bewerbungsformular B.A. vgl. DIES., Lebenswert.

170 Vgl. DIES., Berufseinstieg.

171 Vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Tabor [2007], 6.

172 Vgl. ebd., 10f.

173 Vgl. ebd., 9.

rung von Studiengängen (AQAS) erreicht werden, sodass die Hochschule 2010 staatlich anerkannt wurde.¹⁷⁴ Die Hochschule wurde 2014, 2019 und 2025 reakkreditiert.¹⁷⁵

Bibelverständnis

Die EH Tabor sieht sich an die Schriftauffassung des Gnadauer Verbandes gebunden. Dessen Bekenntnis stellt die Hochschule in fünf eigenen Artikeln dar. Beginnend mit (1) Christus als Mitte der Schrift, präzisiert der folgende Artikel (2) durch eine Reflexion des Verhältnisses von Gottes- und Menschenwort, dass die Christusmitte keine ›kritische‹ Mitte darstelle. Vielmehr sei der geistgewirkten Schrift Demut, Vertrauen und Gehorsam entgegenzubringen. Hernach wird (3) zur Auslegung festgehalten, dass zwar der Geist das ›wahrhaftige Wort‹ eröffne, die wissenschaftliche Erschließung jedoch wichtig sei, um ›Unverfügbarkeit‹, geschichtliche ›Bedingtheit‹ und ›ideologiekritisches Potential‹ der Texte im Blick zu behalten. Ebenso wird in methodischer Hinsicht festgehalten, dass keine Methode absoluten Vorrang genießen dürfe und die Fehlerhaftigkeit eigener Standpunkte stets mitgedacht werden müsse. Zudem sei (4) zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden, nicht aber zu trennen. Der abschließende Punkt (5) schließt an den Gedanken einer kritischen Mitte an, wird jedoch auch gegenüber einer Haltung bekannt, die harmonisierend innerbiblische Differenzen einebne. Schließlich bekennt sich die Hochschule zum Ziel der Mission.¹⁷⁶

Insgesamt ist das Schriftverständnis an der EH Tabor von der Spannung zwischen akademischer und lebenspraktischer Erschließung biblischer Texte geprägt. Einerseits wird in diesem Papier der Hochschule die wissenschaftliche Behandlung biblischer Texte hochhalten, andererseits jedoch der Vorwurf zurückgewiesen, bestimmte Texte nachzuordnen, wenngleich die eigene lutherische Tradition dies offensichtlich tut. Um die fromme Seite dieser Spannung zu gewährleisten, wird die Unverfügbarkeit des göttlichen Wirkens durch seinen Geist betont, der auf Seiten der Auslegenden für ›eigentliches‹ Verstehen maßgeblich sei. Die wissenschaftliche Seite dieser Spannung ist de facto von der frommen abgeleitet. Da eigentliche Erkenntnis ohnehin ein Werk des Geistes in uns sei, werden Unverfügbarkeit, Geschichtlichkeit und ideologiekritisches Potential der Schrift als etwas Bewahrenswertes, also der Schrift Immanentes betont (3). So wird versucht, biblisch zu begründen, warum die biblischen Aussagen auch jenseits primär geistlicher Zugriffe relevant sind.

Die Rolle der Auslegenden kommt in diesem Bekenntnis eine nachgelagerte Stellung zu. Zwar wird festgehalten, dass die Vorannahmen der Auslegenden zu reflektieren sind, da deren Erkenntnis, wie auch die jeder Theologie insgesamt, begrenzt ist. Zugleich werden jedoch die Elemente betont, die nach Darstellung dieses Papiers objektiv sind: Der göttliche Ursprung der (ganzen) Schrift (2 und 5), das geistvermittelte Verständnis derselben, das demütig anzunehmen ist (2) und die *nicht*-lutherische Trennung von Evangelium und Gesetz, wobei letztlich beide Bereiche als vollgültig und normativ angesehen

174 Vgl. DERS., Akkreditierung Tabor [2009], 11, vgl. EVANGELISCHE HOCHSCHULE TABOR, Wir.

175 Vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Reakkreditierung Tabor [2014], DERS., Reakkreditierung Tabor [2019] und DERS., Reakkreditierung Tabor [2025].

176 Vgl. EVANGELISCHE HOCHSCHULE TABOR, Bibel verstehen, 2.

werden (4). Die Freiheit der Auslegenden ist somit an eine ganze Reihe von Vorverständnissen gebunden, nicht zuletzt daran, dass Gottes Wort auf eine Umgestaltung – hier dürfte Paulus' Rede der neuen Kreatur Pate stehen – der Menschen aus sei. Entsprechend wird die eigene missionarische Absicht zur generellen Absicht der biblischen Bücher erhoben (5).

2.4.6 Maßgaben des Wissenschaftsrates zur Akkreditierung

Der Wissenschaftsrat hat im Zuge der Akkreditierungen außeruniversitärer theologischer Ausbildungsstätten 2014 ein Grundsatzpapier publiziert. Dieses formuliert klare Kriterien, die in Auszügen hier nochmals auszuführen sind. Zunächst sieht der Wissenschaftsrat eine rote Linie überschritten, wenn ein spezifisches Initial vorausgesetzt ist:

Die zweite Bedingung ist, dass die Theologie an der neu zu gründenden Einrichtung den allgemeinen Kriterien der Wissenschaftlichkeit [Fußnote zitiert BVerfG, das methodisches Vorgehen zur Wahrheitsermittlung annahmt] genügt und Methoden verwendet, die auch von anderen Wissenschaften angewendet werden (können). Inter-subjektive und interinstitutionelle Verständlichkeit, Mittelbarkeit und Nachprüfbarkeit von Inhalten, die Auseinandersetzung mit tradierten oder vorherrschenden Lehrmeinungen und alternativen Auffassungen sowie deren öffentliche Darlegung sind als allgemein konstitutive Merkmale von Wissenschaftlichkeit vorauszusetzen. Lehr- und Forschungsinhalte, die nicht intersubjektiv vermittelbar, sondern allein im Modus der Initiation erfahrbar sind, genügen diesem Anspruch nicht. Rationalität und Methodik des reflexiven Zugangs zu den eigenen Bekenntnisgrundlagen erfordern die Fähigkeit, sich kritisch mit diesen Grundlagen auseinanderzusetzen, und bedürfen daher der Fortentwicklung im Austausch mit den anderen Wissenschaften.¹⁷⁷

Diese Einschätzung des Wissenschaftsrats zu möglicher ›Initiation‹ betrifft Lehre und Prüfungsleistungen. Ausgenommen davon ist der Eintritt in die Hochschule, da dies das Bekenntnisrecht betrifft:

Ein Mindestmaß an Übereinstimmung mit den Bekenntnisgrundlagen der Hochschuleinrichtung kann für die Zulassung zum Studium vorausgesetzt werden. Im Rahmen des theologischen Studiums und der damit verbundenen Prüfungsleistungen darf die Hochschule ihren Studierenden jedoch keinerlei wissenschaftswidrigen Bekenntniszwang auferlegen.¹⁷⁸

Diese Rede von ›Zwang‹ ist leider unklar formuliert und lässt offen, auf welcher Ebene etwas als Zwang wahrgenommen wird. Dass die Bewerbungsformulare der dargestellten Hochschulen meist eine unterschriftliche Zustimmung zu den jeweiligen Bekenntnisgrundlagen verlangen, dürfte von dieser Regel unberührt sein. Doch ist es mit Blick auf den in dieser Studie verhandelten Gegenstand durchaus fraglich, ob Studierende mit einer grundsätzlich differenten Herangehensweise an biblische Texte, die wis-

177 WISSENSCHAFTSRAT, Kriterien Hochschulförmigkeit, 11f.

178 Ebd., 14.

senschaftlichen Standards der Universitäten genügen würde, negative Auswirkungen auf ihre Prüfungsleistungen befürchten müssen, etwa, wenn Hermeneutiken die Erweckung von Auslegenden zur Bedingung eigentlichen Verstehens machen. Dies wird in Kapitel 4 zu prüfen und am Ende der Studie nochmals aufzugreifen sein. Ein solches Initial voraussetzen, wäre vor dem Hintergrund der Maßgaben des Wissenschaftsrats als problematisch einzustufen. Ebenso steht es in Kontrast zu der vielfachen Rede von an evangelikalen Hochschulen Lehrenden bezüglich der ›Offenheit‹ der eigenen Ansätze gegenüber der als ›unfrei‹ erklärten universitären Forschung und Lehre.

In dem Grundsatzpapier des Wissenschaftsrates werden im Folgenden auch Möglichkeiten und Wege erwogen, wie eine »Erfüllung der qualitativen und institutionellen Anforderungen [...], die für ihre [die zu akkreditierenden Institutionen] Integration als gleichwertige Institutionen in das deutsche Hochschul- und Wissenschaftssystem vorausgesetzt werden«, erreicht werden kann.¹⁷⁹ Wenn der Wissenschaftsrat hier die Kooperationswilligkeit universitärer Ausbildungsstätten einfordert und das explizite Bekenntnis der Hochschulen zu den »Grundsätzen von Wissenschaftlichkeit und Gleichwertigkeit« verlangt, so ist die Abgrenzungsbedürftigkeit außeruniversitärer evangelikaler Hochschulen gegenüber den Universitäten zumindest ein Hindernis.¹⁸⁰ Zum einen kann Polemik die Bereitschaft zu Kooperationen verhindern; zum anderen wird mit solcher der Grundsatz der Gleichwertigkeit unterlaufen. Diese Frage wird im abschließenden Kapitel wieder aufzugreifen sein.

Dies berührt auch den anderen vom Wissenschaftsrat genannten ›Prüfstein‹, den »Umgang mit der Pluralität wissenschaftlicher Lehrmeinungen«.¹⁸¹ Zweifellos liegen diese Problematiken auf verschiedenen Ebenen, da die Aussagen und Schriften evangelikaler Hochschullehrender etwas anderes sind als Hochschulgrundsätze.¹⁸² Dennoch wird in der Untersuchung der Hermeneutiken zu prüfen sein, inwiefern sich die Ausrichtungen und Grundlagen der Hochschulen in den konkreten Entwürfen und Fragestellungen wiederfinden. Darüber hinaus wäre ein noch weiterer Punkt des Wissenschaftsrats zu bedenken:

Es ist auch von theologischen Hochschulen in freikirchlicher oder freier Trägerschaft zu fordern, dass sie sich in dem für jedwede Theologie konstitutiven ›Spannungsfeld zwischen historisch-kulturwissenschaftlichen Zugängen und systematisch-normativen Ansprüchen‹ einer methodisch fundierten Kritik aussetzen und keine Unfehlbarkeitsansprüche erheben.¹⁸³

An den Bibelhermeneutiken wird entsprechend zu prüfen sein, ob die eigenen Ansprüche einer »methodisch fundierten Kritik« unterzogen werden. Fraglich ist an dieser Stelle zudem, welche rechtlichen Möglichkeiten überhaupt bestehen, diese Form der Reflexion effektiv einzufordern. Denn im selben Atemzug führt der Wissenschaftsrat aus,

179 Ebd., 13.

180 Vgl. ebd., 13f.

181 Ebd., 13.

182 Vgl. hierzu Erhard Blums Minderheitsvotum in DERS., Akkreditierung Gießen [2008], 70.

183 DERS., Kriterien Hochschulförmigkeit, 15.

dass eben jene Infragestellung – beispielsweise von Glaubensgrundlagen – die Hochschulen dazu berechtigt, sich von Gliedern des Lehrkörpers zu trennen.¹⁸⁴ Von daher ist es schwer zu sagen, wie lange es dauern wird, bis die gewünschten Kooperationen zustande kommen.

2.5 Arbeitskreis für evangelikale Theologie (AfeT)

Historisch geht der *Arbeitskreis für evangelikale Theologie* (AfeT) auf Impulse des Lausanner Kongresses zurück: »Man wollte in diesem Arbeitskreis ernst machen mit der Forderung von Referenten auf dem Lausanner Kongress, dass ›die Erneuerung missionarischer Aktivität mit einer Erneuerung theologischen Denkens einhergehen müsse‹.«¹⁸⁵

Neben diversen Bibelschulen gehören die FTH Gießen, deren Institut für Ethik und Werte sowie zwei Verlage (SCM Brockhaus und Brunnen Verlag) zu den kooperativen Mitgliedern.¹⁸⁶ Seit 1987 veröffentlicht der Arbeitskreis das *Jahrbuch für evangelikale Theologie*, seit 1990 gemeinsam mit dem schweizerischen *Arbeitskreis für eine biblisch erneuerte Theologie* (AfeT).¹⁸⁷ Seit 2017 heißt die gemeinsame Reihe *Biblisch erneuerte Theologie – Jahrbuch für Theologische Studien* (BeTh).

Der aktuelle Vorsitzende, Christoph Raedel, ist systematischer Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen. Raedel hat sich neben seinem ethischen Schwerpunkt in kleinerem Rahmen auch zu bibelhermeneutischen Fragen geäußert. Daher wird seine Position in den Kapiteln 4 und 5 dargelegt werden, ehe in Kapitel 6.3 sein Umgang mit der Frage von Homosexualität verhandelt wird.

2.6 Bibelbund

Mit dem Bibelbund rückt nun ein Verein in den Fokus, der sich im deutschsprachigen Raum nachdrücklich für die Irrtumslosigkeit der Schrift stark gemacht hat. Überdies sind einige der in dieser Studie analysierten Hochschullehrer langjährige Mitglieder des

184 Vgl. WISSENSCHAFTSRAT, Kriterien Hochschulförmigkeit, 15.

185 BAUER, Evangelikale Bewegung, 609, op. cit. Arbeitskreis für evangelikale Theologie (AfeT) in Verbindung mit der deutschen Evangelischen Allianz, Drucksache, 3 (LkAH, Best. B1/81316, Bd. I: Evangelische Allianz); nach DIETZ, Mission, 194, ging dieser Impuls in Lausanne von John Stott aus.

186 Mehrere der auf der Website aufgelisteten Bibelschulen werden von Stefan Holthaus als fundamentalistisch und durch den US-amerikanischen Evangelikalismus beeinflusst aufgeführt, darunter die *Bibelschule Wiedenest* und die *Bibelschule Bergstraße*, das heutige *Bibelstudienkolleg*). Auch die *FTH Gießen* wird in diesem Zusammenhang genannt, die nach Holthaus zumindest bei Erscheinen seines Buches ›vollinhaltlich‹ mit der Chicagoer Erklärung von 1978 übereinstimmte, vgl. HOLT-HAUS, Fundamentalismus, 318–323, vgl. ARBEITSKREIS FÜR EVANGELIKALE THEOLOGIE, Korporative Mitglieder.

187 Bei diesem handelt es sich im Gegensatz zum AfeT um einen Verein, in dem sich Einzelpersonen einbringen, vgl. ARBEITSKREIS FÜR BIBLISCH ERNEUERT THEOLOGIE, Mitglied. Für eine Einordnung der im Jahrbuch für evangelikale Theologie vertretenen Bibelhermeneutiken vgl. KLEIN, Evangelikales Schriftverständnis.

Bibelbundes, sodass dessen Genese und Ausrichtung für die Einordnung der Hochschulen und deren Personal relevant ist. Im Folgenden wird zunächst etwas ausführlicher die Geschichte des Bibelbundes dargestellt. Diese Ausführlichkeit zeigt exemplarisch auf, wie deutlich sich selbst bei weitgehend gleich bleibendem Kernbekenntnis die Ausrichtung einer Institution wandelt. Gerade im Fokus auf die Zeit des Nationalsozialismus, die für kaum eine Institution im Raum der Kirchen ohne Ambivalenzen ist, wird dies anschaulich werden. Anschließend wird die Relevanz des Bibelbundes für führende Personen der Hochschulen herausgearbeitet.

2.6.1 Geschichte

Von der Gründung bis in die Weimarer Republik

Der Bibelbund ist vermutlich der älteste noch bestehende Verein im deutschsprachigen Raum, der sich explizit für ein fundamentalistisches Schriftverständnis einsetzt.¹⁸⁸ Er wurde 1894 durch eine Gruppe lutherischer Pfarrer und einen Theologieprofessor in Pommern gegründet. Die Mitglieder der ersten Jahre waren mit absoluter Mehrheit Pfarrer der Landeskirchen und stammten weitgehend »aus Pommern, Schlesien und Sachsen, nur wenige aus dem Westen des Reiches.«¹⁸⁹ Das Gründungsprotokoll vermerkt unter anderem Folgendes:

Am 3. April 1894 versammelten sich auf eine Einladung des Pastors Saubertzweig eine Anzahl von Freunden des lautereren Wortes Gottes im Pfarrhaus zu Hohenselchow, um an diesem und am folgenden Tage darüber zu beraten, wie sie sich selbst an Gottes lauterem, heiligem Worte gegenseitig stärken und kräftigen und wie sie durch gemeinsame Arbeit dem großen Schaden entgentreten könnten, der durch die Lehre der neueren Theologie über die Heilige Schrift allerorten angerichtet wird. [...]

Ganz besonders war man aber davon einmütig überzeugt, daß abgesehen von der Art und Weise der Inspiration, über welche eine verschiedene Auffassung möglich sei, an der vollkommenen Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift festgehalten werden müsse und daß nur aus der Rückkehr der theologischen Wissenschaft sowohl wie der gesamten Kirche zu dem völlig irrumslosen Gotteswort Hilfe und Rettung für den einzelnen und für das Volk zu erwarten sei.¹⁹⁰

188 Um die Geschichte des Bibelbundes und seiner internen Aushandlungen umfassend zu erforschen, wäre die wissenschaftliche Erschließung seines Archivs äußerst wünschenswert. Auch wenn im Rahmen dieser Arbeit eine Archivrecherche nicht möglich war, danke ich dem Vorstand des Bibelbundes, dass er mir den Zugang prinzipiell ermöglicht hätte. Grundlegend für das Folgende sind neben der Vereinszeitschrift *Nach dem Gesetz und Zeugnis* bzw. ab 1954 *Bibel und Gemeinde* die Darstellungen bei HOLTHAUS, Fundamentalismus, DERS., Bibelbund, sowie DERS., Gemeinde, und die kurze Darstellung bei BAUER, Evangelikale Bewegung. Die Darstellung von KOTSCH, Bibelbund, ist inhaltlich wie literarisch in den Abschnitten bis 1992 weitgehend abhängig von den Darstellungen von Holthaus, sodass Kotschs Beitrag vor allem für die Zeit danach aufschlussreich ist. Beide, Kotsch wie auch Holthaus, sind langjährige Mitglieder des Bibelbundes und schreiben in diesen Darstellungen letztlich affirmative Laudationes auf die Väter, die den rechten Glauben an die Irrtumslosigkeit der Schrift bewahrt hätten.

189 HOLTHAUS, Bibelbund, 10, vgl. ebd., 14.

190 BIBELBUND, Gründungsprotokoll, Herv. i. O.

Der erste Schriftleiter des Bibelbundes, Friedrich Gaedke, ergänzte im 17. Jahrgang (1917/1918) der Vereinszeitschrift:

Die einleitenden Verhandlungen am Abend des 3. April wurden durch Gebet des Superintendenten Vogel eröffnet. Professor Beyer verliest zwei Briefe des Professors Harnack—Berlin, welche ein beredtes Zeugnis für die ganze Haltlosigkeit und Unklarheit des Professors Harnack und der von ihm vertretenen Theologie sind.¹⁹¹

In diesen Dokumenten über die Gründung wird deutlich, dass sich der Bibelbund von Anfang an als ein Organ der Abwehr moderner Neuerungen in Theologie und Kirche verstand. Folgt man Gaedke, der selbst bei der Gründung anwesend war, wurde in gleichsam liturgischem Vollzug die Untragbarkeit gegenwärtiger Theologie angesichts ihres Umgangs mit biblischen Schriften gemeinsam bekannt und in der Verlesung ausgewählter, zu verdammender theologischer Texte bekräftigt. In der Wahrnehmung, dass die eigentlich gebotene Auffassung der biblischen Texte angesichts von sogenannter Bibelkritik auf dem Rückzug sei, versuchte der Verein vor allem auf publizistischem Wege, seine Schrifthaltung zu popularisieren. Die Zeitschrift des Bundes *Nach Gesetz und Zeugnis* erschien seit 1901 bis zu ihrem Verbot 1939 und wieder ab 1950 – ab 1954 umbenannt in *Bibel und Gemeinde*.¹⁹² Die Stellung zu den biblischen Texten wurde in der ersten Satzung wie folgt festgeschrieben:

Die Mitglieder bekennen sich zu dem Glauben, dass die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nach ihrem Zeugnis über sich selbst das durchaus und in allem einzelnen wahre und von jedem Irrtum freie Wort Gottes und darum die einzige Richtschnur unseres Glaubens und Lebens ist.¹⁹³

Das Profil des frühen Bibelbundes zeichnete sich einerseits durch den klassischen Kampf gegen moderne Theologie aus, etwa dem Bestreben, die revidierte Lutherbibel in den Gemeinden zu verhindern. Nicht nur hier seien neben einigen berechtigten Korrekturen auch Übersetzungen eingegangen,

durch welche den sogen. sicheren Ergebnissen der neueren Theologie Einlass gewährt werde. [...] Es arbeiteten Männer darin, denen die Bibel nicht Gottes Wort ist,

191 Gaedke, PROTOKOLL, op. cit. CORNELIUS, Wiege, 12f.

192 Vgl. HOLTHAUS, Bibelbund, 31, 34, 39.

193 DERS., Fundamentalismus, 189f. Gegenüber dem o. g. Gründungsprotokoll von 1894 wurden die ursprünglichen Worte »völlig irrtumslose« durch »durchaus und in allem einzelnen wahre und von jedem Irrtum freie« ersetzt. Offensichtlich war es den Gründern ein Anliegen, diesen Kernpunkt noch schärfer zu fassen. Die Inspirationslehre wurde im Bibelbund zunächst nicht zu einer Grundlage erhoben. Holthaus zufolge habe sich der Bibelbund damit von einer »mechanischen Vorstellung« Letzterer absetzen wollen, vgl. ebd., 190. Dem Gründungsprotokoll nach beschränkte sich der Verein ganz bewusst in seiner Grundlage auf die Verteidigung der Irrtumslosigkeit, nicht zuletzt, weil man diesen Grundsatz nicht über die Auseinandersetzung um unterschiedliche Inspirationsauffassungen gefährden wollte. 1936 findet sich hingegen in einer Antwort der Herausgeber auf einen Leserbrief eine klare Absetzung von einer mechanisch verstandenen Verbalinspiration, vgl. CORNELIUS, Nachrichten [1937a], 307.

und die durch ihre eigenen auf sog. wissenschaftlicher Forschung beruhenden, dem Worte Gottes widersprechenden Meinungen, wie überall, so auch in dieser Arbeit sich bestimmen ließen.¹⁹⁴

Jenseits dieses eher auf das persönliche Engagement gegen theologische Neuerungen in den eigenen Gemeinden zielende Moment tat sich der Bibelbund als Institution schon früh publizistisch hervor. Nach Heinrich Cornelius, Schriftleiter von 1925–1937 sowie Vorsitzender von 1925–1938, hielt bereits das ›Protokoll‹ – gemeint ist wohl die genannte Ergänzung Gaedkes – zur Erreichung des Ziels, Theologie und Gemeinde auf den rechten Weg zurückzuführen, fest: »Für den letzten Punkt wird die Presse besonders in Aussicht genommen, etwa der Reichsbote, die evangelische Kirchenzeitung, die neue lutherische Kirchenzeitung, ferner die Verbreitung von Flugblättern und die Abfassung von Broschüren.«¹⁹⁵

1901 erschien erstmals die Zeitschrift des Bibelbundes *Nach dem Gesetz und Zeugnis*. Bereits der erste Schriftleiter, Friedrich Gaedke, setzte sich insbesondere mit dem Verhältnis von biblischen Texten und Naturwissenschaften auseinander. In Ansehung dessen hält der Chronist des Bibelbundes, Stefan Holthaus, fest:

Hier hat sich der Bibelbund von Anfang an auf die Seite der Kreationisten gestellt, die gegen die Evolutionslehre eine wörtlich verstandene 24-Stunden-Schöpfung vertreten. Auch in der Frage nach den geologischen Zeitskalen trat Prof. Endemann für eine junge Erde ein. In dieser Zeit waren diese Aussagen mutig und ein einsamer aber wichtiger Ruf, den Aussagen in 1Mose 1 vollständig zu vertrauen.¹⁹⁶

In seiner zuvor veröffentlichten Dissertationsschrift differenziert Holthaus demgegenüber, dass trotz dieser Ansätze von Gründungsmitgliedern sich der ›konsequente Kreationismus‹ erst unter dem Schriftleiter Samuel Külling, also in den 60er Jahren, im Bibelbund durchgesetzt habe.¹⁹⁷ Auch wenn diese Bewertung von Holthaus über die Langstrecke angemessen sein mag, verkürzt diese zumindest, dass im Bibelbund hierzu lange sehr unterschiedliche Auffassungen herrschten. Mit Wilhelm Möller etwa gab es auch eine gewichtige Stimme im Bibelbund, die das Verständnis der Schöpfungstage als 24-Stunden-Tage mit biblischen Gründen zurückwies.¹⁹⁸ Auch der erste Teil von Theodor Fiedners Reihe über die Schöpfung, von der noch zu handeln sein wird, betont unter Verweis auf das zehnmalige ›es werde‹ in Gen 1, dass die Zeiträume ungleich gewesen seien.¹⁹⁹

Der Bibelbund setzte sich in der Weimarer Republik durchaus nicht nur mit der von ihm abgelehnten modernen Theologie auseinander. In seinem Vortrag bei der Bibelbundtagung im Mai 1927 unter dem Thema *Deutschlands neue Götter* setzte sich Friedrich Kayser neben moderner Theologie auch mit Buddhismus, Materialismus und

194 DERS., Wiege, 16f.

195 Ebd., 14.

196 HOLTHAUS, Bibelbund, 17.

197 DERS., Fundamentalismus, 363–365.

198 MÖLLER, Inspiration, 149.

199 FLIEDNER, Schöpfung [1. Teil], 77, 80f.

einem ›deutschen Gott‹ kritisch auseinander. Würdigt Kayser hier mit Blick auf den Materialismus zwar die Anliegen von Arbeitern als berechtigt, so verdammt er doch die Sozialdemokratie darin, dass sie

ihre Anhänger oft von Gott weggeführt hat und den Haß gegen ihre Bedrücker auch auf den übertrug, der am Regimente der Welt sitzt, der auch die Bedrückung zeitweilig zuläßt. Größer aber noch ist die Sünde der Reichen, die diesen Kampf heraufbeschworen haben und die nun, am Abend der Welt, alles zu einem großen Entscheidungskampfe rüsten, ihre Brüder zu zertreten.²⁰⁰

Diese Würdigung sozialdemokratischer Anliegen, etwa in der Zuweisung der Schuldfrage und der Absicht künftiger, endzeitlicher Eskalation an ›die Reichen‹ dürfte in der Vereinszeitschrift eher die Ausnahme geblieben sein.

Erstaunlich ist in diesem Artikel darüber hinaus vor allem die Auseinandersetzung mit dem ›deutschen Gott‹ beziehungsweise dem Nationalismus. Als Kennzeichen des deutschen Gottes erblickt Kayser 1) das ›ausgesprochene Heidentum‹ der Anhänger, 2) ihre Judenfeindschaft, 3) das Nicht-Bekenntnis zu Jehovah als dem Vater Jesu, 4) die Ablehnung des Alten Testaments, 5) dessen Sitte abgelehnt und mit einer ›deutschen‹ vermeintlich überboten wird, 6) die Ansicht, Jesus sei nicht Semit, sondern Arier, und zuletzt 7) das Ziel der Wiedererrichtung des Wodankultes.²⁰¹ Den ›deutschen Gott‹ sieht Kayser darüber hinaus als ›antichristliches Gewächs‹ an, da für diesen die christliche Aufhebung der Zerstreuung aus Gen 11 in Christus und die daraus folgende »Gleichberechtigung und Gemeinschaft aller Menschen« eine Schande bedeutet: »Können wir Kinder Gottes also diesem überheblichen, verblendeten, haß- und rachsüchtigen Nationalismus Raum geben in unseren Herzen? Es gibt nur eine Antwort darauf, ein entschiedenes: **Nein**.«²⁰² Von diesem Tonfall ist in den Heften ab 1933 nichts mehr zu finden.

Das hiermit angesprochene Thema der Herkunft Jesu wie auch des jüdischen Volkes war bereits in den 20er Jahren in *Nach dem Gesetz und Zeugnis* äußerst präsent. Die Debatte wurde nicht zuletzt durch den Altorientalist Delitzsch angeheizt, der Jesus für einen Arier hielt.²⁰³ Nach Holthaus wurde bis 1925 im Organ des Bibelbundes noch offen die jüdische Herkunft Jesu verteidigt.²⁰⁴ Im Folgejahr finden sich bereits ambivalentere Töne. Wies Kayser die Ansicht, Jesus wäre kein Jude gewesen, als unbiblisch ab, unterstrich Spiecker im selben Jahrgang, dass Jesus von sich in dritter Person als Menschensohn spreche. Als neuer Adam sei er von Gott gezeugt und »sollte und wollte er nicht einer Nation, sondern [...] der ganzen Menschheit angehören, um ihr das Heil zu bringen.«²⁰⁵

Mit Blick auf das jüdische Volk sprach Wilhelm Möller, der ab 1929 gemeinsam mit Heinrich Cornelius die Schriftleitung der Vereinszeitschrift versah, »schon 1926 auf einer

200 KAYSER, Götter, 126.

201 Vgl. ebd., 128–130.

202 Ebd., 128, Herv. i. O.

203 Vgl. DELITZSCH, Täuschung [Bd. 1], und DERS., Täuschung [Bd. 2].

204 Vgl. HOLTHAUS, Bibelbund, 29.

205 SPIECKER, Maria, 267. Die Zuordnung Marias in diesem Zusammenhang, der er zuvor mit Blick auf das Magnifikat nur selbsthaftes Unvermögen wahrer Gotteserkenntnis nachsagt, unterbleibt.

Bibelbundtagung von der ›zersetzenden Wirkung des Judentums auf die Völkerwelt‹.²⁰⁶ 1927, im selben Jahrgang wie die genannten Texte von Kayser und Spiecker, deutet Pastor Selmké das Handeln des jüdischen Volkes als kollektive, wütende Tat aus Enttäuschung, als Ausstoßung Jesu, und als Zeichen dafür, »dass sich Israel vom Heil geschieden hatte.« Auch von den von »Haß getriebenen Mitglieder[n] des Hohenrats« und vom »geldliebenden Judas« ist die Rede.²⁰⁷ Pfarrer Beyer spricht im selben Heft gar von einem »entarteten Judentum«, das gesetzlich und fleischlich sei. Da sich seine »Sklavenart« von der »Kinderart« Jesu unterscheide, »kann man ihnen [den Juden] auch in einer Gemeinschaft der Liebe keine Gleichberechtigung bewilligen.«²⁰⁸ Dieser Beitrag verquickt theologische Halungen bereits deutlich mit der politischen Frage des Umgangs mit dem Judentum – eine Frage, die den Bibelbund in den 30er Jahren sehr beschäftigen sollte.

Die politische Ausrichtung des frühen Bibelbunds war durchweg kaisertreu. Dies schlug sich nicht zuletzt in einem entschiedenen publizistischen Einsatz für den Sieg Deutschlands im Ersten Weltkrieg nieder. Auf dieser Linie wurde nach Holthaus auch die Weimarer Republik weitgehend abgelehnt, so etwa bei dem langjährigen Schriftleiter Heinrich Cornelius.²⁰⁹ Dieser »nahm 1919 den Kaiser und General Ludendorff gegen jede Kritik in Schutz. Mit der Demokratie konnte man nichts anfangen – auch weil sie sich schlecht verkaufte.«²¹⁰

Nationalsozialismus

Im Jahrgang der Machtergreifung findet sich in der Vereinszeitschrift kein Kommentar zu der veränderten politischen Lage. Erst im April 1934 druckte der Bibelbund einen Text ab, der sich unter dem Titel „Kirche und Rasse“ explizit mit der Rassenfrage auseinandersetzt. Darin wird Rasse zum einen als etwas natürlich Gegebenes beschrieben:

Wir wissen, daß wir sie daher wie jede andere Schöpfungsordnung zu pflegen und zu schützen haben. [...] Als evangelische Christen sind wir verpflichtet, an der Erhaltung, Reinigung und Gesundung unserer Rasse mitzuarbeiten. [...] Es ist evangelisch, dazu mitzuhelfen, daß der rassisch erkrankte Volkskörper wieder gesundet und erstarkt. Das fordert der Gehorsam gegen Gott.²¹¹

Zum anderen stellt diese in der Vereinszeitschrift abgedruckte Flugschrift der Bayerischen Volksmission heraus, dass der Rassenkampf die Gottebenbildlichkeit anderer Menschen nicht infrage stellen dürfe: **»Ein Rassenkampf, der die Ausrottung eines moralisch und religiös verpesteten Halbtieres betreibt, hat mit evangelischem Chris-**

206 HOLTHAUS, Bibelbund, 29.

207 SELMKE, Glaubensbekenntnis, 292. In der Vereinszeitschrift treten in dieser Zeit einige Personen ohne Vornamen, dafür mit Amtsbezeichnung auf.

208 BEYER, Zeugnisse, 356.

209 Vgl. HOLTHAUS, Ämter, 149.

210 DERS., Bibelbund, 25. Holthaus ist es ein durchgängiges Anliegen, die Verantwortung des Bibelbundes für politische Entwicklungen als Schicksal, in jedem Fall jedoch als nicht mitverschuldet darzustellen.

211 BAYERISCHE VOLKSMISSION, Rasse, 31, Herv. i. O.

tentum nichts mehr gemein.« In diesem Sinne wird hier neben das ›Ja‹ zu Rasse das »**Nein der Kirche zur Rasse als Religion**« gestellt.²¹² Forderungen nach dem Ausschluss ›Fremdrassiger‹, der Ausgrenzung des Alten Testaments aus der Kirche, der Ausgrenzung paulinischer ›Opfertheologie‹ oder dem ›jüdischen Jesus Christus‹ werden als Ausdruck einer ›Rasseanbetung‹ zurückgewiesen.²¹³ Mit Blick auf Jesus wird seine Abstammung mit der Emphase auf seine Sendung überblendet – eine explizite Aussage zu seinem jüdischen Kontext unterbleibt. Abschließend wird einer Rassereligion das erste Gebot entgegengestellt. Das Gebot enthalte das Bekenntnis zur »Rasse als Schöpfung«, sei jedoch zugleich eine Absage an »jede Vergötzung der Rasse«.²¹⁴

Zu den in der Flugschrift verhandelten Themen nahm der Herausgeber Cornelius an verschiedenen Punkten klar und kritisch Stellung. In einem Beitrag der Vereinszeitschrift im Sommer 1936 setzte er sich nachdrücklich für eine Reinhaltung der christlichen Doktrin angesichts ihrer Politisierung ein: »Alle Vermischung christlicher Glaubenslehren mit einer Religion aus Rasse, Blut und Boden ist vom Übel. Wir sehen das auch an der Bewegung der Deutschen Christen.«²¹⁵ Letztere werden in diesem Kontext für ihre Versuche der Zurechnung von arisch/nicht arisch sowie ihrer Ablehnung des Alten Testaments kritisiert. Auch Gegenüber der Überblendung der jüdischen Herkunft Jesu mit seiner göttlichen Sendung stellte Cornelius 1937 in einer in *Nach dem Gesetz und Zeugnis* abgedruckten Antwort auf einen Leserbrief völlig klar, dass Jesus Jude gewesen sei und das Heil von den Juden komme.²¹⁶

In einigem Kontrast dazu erschien 1937, also in dem Jahr, als Cornelius aus seinem Amt als Schriftleiter schied, in *Nach dem Gesetz und Zeugnis* ein Beitrag von August Fliedner zur *Schöpfung der Welt* in zwei Teilen, an deren Ende Fliedner auf das Judentum zu sprechen kommt. Der Grund, wieso viele ›Volksgenossen‹ das Alte Testament ablehnten, läge an den Juden. Nach einem einschlägigen Zitat aus den späten ›Judenschriften‹ Luthers zählt Fliedner vermeintliche Greultaten der Juden in der Geschichte auf. Diese hätten nicht nur hunderttausende Christen gewaltsam zu Tode gefoltert und durch ›teuflische‹ List ins Verderben gestürzt:²¹⁷

4. haben sie durch ihr Geld und ihre Bosheit es dahingebracht, im Weltkriege 17 Millionen Christen umzubringen. 5. haben sie in Rußland 50 Millionen Christen qualvoll getötet. Kein Christ dürfte in Rußland leben. 6. In Rotspanien sind unter jüdischer Herrschaft 600.000 Christen zu Tode gemartert. Wünscht jemand noch mehr Christenleichen, um den Juden zu beweisen, daß sie Kinder des Teufels sind, des Mörders von Anfang?!

212 BAYRISCHE VOLKSMISSION, Rasse, 32, Herv. i. O.

213 Vgl. ebd., 32–34.

214 Ebd., 34. Im selben Heft wird der Wunsch eines Württembergischen Geistlichen, den Bibeltext ›artgemäß‹ deutschem Denken anzupassen, deutlich widersprochen, vgl. SCHULZ, Korrektur.

215 CORNELIUS, Kampf, 71.

216 Vgl. DERS., Nachrichten [1937b], 127, ähnlich bereits in DERS., Nachrichten [1937a], 307.

217 Vgl. FLIEDNER, Schöpfung [2. Teil], 133f.

218 Ebd., 134.

Fliedner führt weiter aus, die Juden hätten das Wort Gottes bereits vor Christus verlassen und den Talmud als eigentliche Instanz aufgebaut. Solchen ›Verbrechern‹ nahe zu sein, hieße, »die Schlange im Busen zu wärmen.«²¹⁹ Als Zeugen dafür bietet er nicht nur Jesus, Paulus und Luther auf, sondern endet wie folgt:

Der 4. Zeuge ist A d o l f H i t l e r, der unserm Volke mit so goldtreuem Herzen so große Wohltaten getan hat, der uns Leib und Leben behütet hat; denn sonst hätten uns die Juden schon von Haus und Hof getrieben und unsere Kirchen zerstört, ja, uns selbst ums Leben gebracht. Hitler ist der größte deutsche Staatsmann, größer als einst Bismarck; denn zum erstenmal seit Luther hat Adolf Hitler der jüdischen Lügen- und Mordpest auf den Grund gesehen und deshalb die Schutzgesetze gegen die Juden gegeben.²²⁰

Kirchenpolitisch folgert Fliedner aus seinen Vorwürfen, dass dem nach wie vor verstockten Volk der Juden zu misstrauen sei. Da jenem stets daran gelegen sei, ein falsches Messiasreich aufzurichten, sei Vorsicht geboten bei jüdischen Menschen, welche die Taufe empfangen wollen. Als »Feinde Christi [...] stehen sie heute noch racheschnaubend allen Christen gegenüber, um sie sobald als möglich zu vernichten. Wäre Hitler nicht gewesen, würde es uns Deutschen ebenso gegangen sein.«²²¹ Daher spricht er sich abschließend für eine zweijährige ›Probezeit‹ aus, ehe jüdische Menschen die Taufe empfangen sollen, ja, er fordert sogar, dass der Staat dies anordnen möge.²²²

Im 38. Jahrgang der Zeitschrift druckte der neue Schriftleiter Karl Ramge einen Text des verstorbenen Professors am Hamburger Wilhelmsgymnasium, Albert Wilms, ab. Dieser ist in diesem ersten Abschnitt entgegen dem Titel eine politische Lobrede auf die neu angebrochene Heilszeit und das gekommene Heil in der Person Adolf Hitlers.²²³ Für diesen und den folgenden Jahrgang sind vor allem zwei Schriften hervorzuheben, zum einen Möllers Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, zum anderen Gahrs Beitrag zu Spinoza. Möller beginnt seinen Text mit einem Lamento, dass es eine Bürde und eine Degradierung für Geistliche sei, angesichts ungeklärter Verhältnisse zwischen Kirche und Staat derzeit nicht in die Partei eintreten zu können,

während sie doch das Ehrenrecht genießen, auch die Waffe für ihr Volk tragen zu dürfen, und während es erwiesen ist, daß die Theologen im Weltkrieg zu den Gruppen gehörten, die ihre vaterländische Gesinnung durch die größten Blutopfer bewiesen haben, und während das evangelische Pfarrhaus als eine hervorragende Quelle erbgesunden und erbtüchtigen Nachwuchses geschichtlich erwiesen ist. Möchten doch die Verhältnisse in der Kirche sich bald so gestalten, daß der Staat diese degradierende Beschränkung, die er um der Verhältnisse willen auferlegt hat, freudigen und zuverlässlichen Herzens wieder aufheben könnte.²²⁴

219 Ebd.

220 Ebd., 134f.

221 Ebd., 136.

222 Vgl. ebd.

223 Vgl. WILMS, Wesen.

224 MÖLLER, Brückenbau [1. Teil], 98.

Mit Blick auf die Kirche hält Möller fest, sie habe mit ihren Anliegen vor allem durch ihre Mitglieder zu wirken und solle den Staat nicht behelligen.²²⁵ Das Staatsziel, das Judentum zumindest zurückzudrängen, affirmiert Möller auf ganzer Linie. Staat, Kirche und Theologie sei von dem jüdischen Geist zu reinigen. Mit Blick auf die Politik schreibt er:

Von den Schäden, die durch das Judentum verursacht wurden, gibt jede Statistik Kunde. Es ist unbestreitbar, wie ungesund und unhaltbar rein zahlenmäßig die Verhältnisse in unserem Volke waren und nb. in manchem anderen Volk noch sind; man denke nur an die Zustände in den Vereinigten Staaten! Der Prozentsatz der jüdischen Bevölkerung und der Prozentsatz der durch Juden besetzten einflußreichen Stellen stand bzw. steht in einem argen Mißverhältnis. Und es ist erst recht kein Geheimnis, wie unselig und verderblich sich der jüdische Geist, qualitativ betrachtet, ausgewirkt hat. Daß der Staat hier eingegriffen hat, war nicht nur sein gutes Recht, sondern seine von früheren Regierungen nicht geübte Pflicht, und alle müssen ihm das von ganzem Herzen danken; auch die evangelischen Christen; denn alle hatten in dem jüdisch verseuchten Staat mitzuleiden.²²⁶

Da sich die Eigenart des Judentums nicht hinreichend rassisch erklären lasse, bringt Möller als weiteren Gesichtspunkt einen theologischen ins Spiel: »Judentum und Altes Testament sind nicht nur zu unterscheiden [...], sondern sie müssen in ihrem gegenseitigen Gegensatz aufgezeigt werden.«²²⁷ Dabei verteidigt Möller zunächst ethisch ambivalente biblische Geschichten und verwahrt sich dagegen, diese vorschnell zu verwerfen. Gerade die Geschichte des Volkes Israels sei »ein Beweis dafür, daß Gott das Volk wirklich nicht seiner besonderen Qualitäten wegen erwählt haben kann, daß also Israel an seiner Stellung in der Heilsgeschichte nicht durch sein Verdienst beteiligt ist.«²²⁸ Für Möller ist die Erwählung von Seiten Israels nie wirklich angenommen worden:

Nur zeigt die Sünde Israels nach dem Erlöschen der Prophetie mehr und mehr den Charakter der Selbstgerechtigkeit; weniger gleicht sie dem verlorenen Sohn als dem älteren Bruder in diesem Gleichnis, mehr dem Pharisäer als dem Zöllner. Dieser Charakter steigert sich und versteift sich in der Ablehnung Jesu, in seiner Kreuzigung, in der Zurückweisung der apostolischen Botschaft in der Apostelgeschichte und vollendet sich seit den Jahren 70 und 132 ff. n. Chr., nun den Zustand herbeiführend, in dem wir die Juden noch finden bis auf den heutigen Tag, und der sich dann allerdings auch mit skrupellosestem Verbrechergeist verbindet. (Die Revolution Judas Stern! Zusammenhang mit dem Bolschewismus usw.)²²⁹

Nicht nur werden an dieser Stelle die Zerstörungen und Vertreibungen im Kontext des jüdischen Krieges und des Bar-Kochba-Aufstandes als Strafen für Selbstgerechtigkeit und vorgebliche Ablehnung Jesu durch »die Juden« ausgeführt. Überdies sei das Juden-

225 Vgl. MÖLLER, Brückenbau [1. Teil], 99.

226 DERS., Brückenbau [4. Teil], 233.

227 Ebd., 235.

228 Ebd., 236.

229 Ebd.

tum in diesem Sinne auch mit Blick auf Erwählung im Gegensatz zum Alten Testament zu sehen. Denn »Erwählung hätte verpflichtet. Weil Israel dies nicht erkannte, so erreichte es das Gericht. [...] Das ganze Alte Testament ist eine Geschichte der Reaktion Gottes gegen Israels Abfall«. ²³⁰ Möller zeichnet hier eine Art Akkumulation der schuldhaften Zurückweisung des eigentlich durch das Alte Testament eröffneten und gebotenen Weges. Daher sei es völlig falsch, das Alte Testament zu verwerfen:

Jedenfalls kann die a.t. Religion gar nicht dem Volksgeist entsprungen sein, da würde sie ein total anderes Gepräge tragen müssen. Man sollte hingegen begreifen, daß man nicht um der Juden willen auf das Alte Testament verzichten soll, sondern daß man sich keinen besseren **B u n d e s g e n o s s e n i m K a m p f g e g e n d a s J u d e n t u m** wünschen und denken kann als das Alte Testament und die Bibel überhaupt. ²³¹

Für Möller sind die Juden zwar das eigentlich auserwählte Volk. Dieses hat jedoch sein Privileg schuldhaft verwirkt. ²³² Zu dessen Eigenart bemerkt er:

[D]rittens ist kein Volk so zum Fluch für andere geworden, hat sich so als ›Ferment der Dekomposition‹ an allen Orten und zu allen Zeiten [261] erwiesen, seit mindestens den Tagen der endgiltigen [sic] Verwerfung. Nach der bisherigen Erfahrung, daß dies Volk allen Verfolgungen gegenüber [...] sich erhalten hat, ist bereits als völlig unwahrscheinlich erwiesen, daß es je wieder von der Erde verschwinden könnte. Wenn gesunde Völker sich seiner erwehren, so wird es um so sicherer bei andern kranken Völkern, an denen es noch nie gefehlt hat, gedeihen und als Schmarotzer aus ihnen seine Kraft ziehen und diese vollends krank machen. **E s s e l b s t i s t n i c h t t o t z u k r i e g e n !** ²³³

Dass das verworfene Volk noch besteht, ist für Möller mit einer Absicht Gottes verbunden. Diese liege in der Bekehrung Israels. Seine »Zukunft ist ohne Bekehrung undenkbar.« ²³⁴ In diesem Sinne wird es von Gott am Leben erhalten, um schließlich doch Christus als den verheißenen Messias anzuerkennen. Von diesem theologischen Standpunkt aus zeigt sich für Möller ein Potential, dass Kirche und Theologie in der aktuellen Zeit beisteuern könnten:

Jedenfalls ist soviel sicher, daß die Bibel die Judenfrage noch viel ernster nimmt als selbst der Nationalsozialismus; von hier aus ist also ein Konflikt zwischen Staat und Kirche wirklich nicht zu befürchten, wenn die Kirche bei der biblischen Verkündigung bleibt. ²³⁵

²³⁰ Ebd., 236f.

²³¹ Ebd., 237, Herv. i. O.

²³² Vgl. DERS., Brückenbau [5. Teil], 261.

²³³ Ebd., 260f.

²³⁴ Ebd., 262.

²³⁵ Ebd.

Der 39. Jahrgang beginnt mit einer Gratulation zu Hitlers 50. Geburtstag durch den Herausgeber und Vorsitzenden des Bibelbundes, Karl Ramge. In dieser wird die weltgeschichtliche Bedeutung der Annexionen im Osten in dezidiert nationalistischen Tönen gelobt und dazu aufgefördert, Hitlers als »des Schöpfers und Trägers von Großdeutschland [...] im Gebet zu dem Allmächtigen« zu gedenken.²³⁶ In einem Beitrag in diesem Heft wird zudem Baruch de Spinoza als Verführer der deutschen evangelischen Theologie dargestellt. Darin wird nicht nur sein »jüdischer Geist« mit dem Bolschewismus in Verbindung gebracht. Auch komme er »aus der Schule der Fälscher des Alten Testaments« als einer Schule, die stets mit der »Kritik in Geschichte des (hebräischen und griechischen) Textes« beginne:

Was veranlaßt den Juden zu dieser Behauptung? Sein satanisch gesteigerter Haß gegen Christus, den er verworfen und gekreuzigt hat und damit glaubte, überhaupt beseitigt zu haben. Christus ist auferstanden und darum fürchtet der Jude sich mit Recht als der mehr und mehr sich selbst entlarvende Urverbrecher der Weltgeschichte vor dem kommenden Herrn und seinem Gericht. Dies alles verkündigen die Evangelien, die mit den Briefen Pauli, wie das ganze Alte Testament, das Judentum so scharf bekämpfen wie kein anderes Buch.²³⁷

Spinozas Leugnung der leiblichen Auferstehung Jesu nennt Gahr eine »jüdische Irrlehre«, die »sich mühelos im Lager der bekennenden Kirche wie bei den D. C. bis in die jüngste Gegenwart nachweisen« lässt.²³⁸ Das »Ziel dieses jüdischen Lügenfeldzuges gegen Jesus« sei es insgesamt, »Jesus zum jüdischen Rabbi oder Lehrer, zum jüdischen Sittenlehrer [zu] machen.« Der Text schließt mit Polemiken gegen einzelne Juden in Polen, Dänemark sowie gegen einige deutsche Forscher, die er als »Hörige des Juden Sp.« verunglimpft: »Es ist an der Zeit und soll hiermit geschehen, daß dem Geist des Judentums die Maske des deutschen und ev. Wissenschaftlers vom Gesicht gerissen werde.«²³⁹ Bei Gahr geht die Kritik an moderner Theologie Hand in Hand mit einem dezidierten Antisemitismus. In Hörigkeit gegenüber der Lehre »des« Judentums werden hier alle eingereiht, die dem eigenen Verständnis der biblischen Texte nicht folgen, seien es Deutsche Christen oder moderne Theologie. Auch wenn Möller etwas andere Schwerpunkte setzt, geht sein nächster Beitrag im selben Heft teilweise in ähnliche Richtung, wenngleich die Kritik an den Deutschen Christen unterbleibt.

Der Zusammenhang der Kritik mit dem Juden Baruch Spinoza liegt offen zu Tage. [...] Astruc, der Vater der Quellenscheidung, soweit ein bewußter Zusammenhang festzustellen ist, war jüdischer Extraktion [...]. Nach diesen Seiten hin ist der Zusammenhang des Judentums mit der alttestamentlichen Kritik und umgekehrt klar.²⁴⁰

236 RAMGE, Führer, 1.

237 GAHR, Spinoza, 11. Auffällig an Gahrs Text ist, dass er Spinoza, soweit möglich, nur als »den Juden« bezeichnet. Auch in diesem Zitat wird hiermit ein vermeintlicher Wesenszug »der« Juden nahegelegt.

238 Ebd., 12, Herv. i. O.

239 Ebd., 13.

240 MÖLLER, Brückenbau [6. Teil], 30.

Darüber hinaus vermutet Möller auch, dass viele, die auf Alttestamentler gewirkt haben, »einen jüdischen Einschlag in ihrem Blut haben«, was man dringend untersuchen sollte.²⁴¹ Möller unterstellt im Weiteren sowohl dem Zionismus als auch dem Judentum eine weitgehende religiöse Indifferenz, sehe man von ihrem »Haß gegen das Christentum« ab. Da es darauf ziele, dem Christentum das AT zu vergellen und

so dem Christentum die Wurzel seines Ursprungs zu nehmen, so wäre das für unser Volk der größte Schade und für die Juden der höchste Triumph, wenn wir ihnen nach ihrem Abzug aus Deutschland also gleichsam noch das Alte Testament nachwürfen! Denn dem Christentum, daß ohne seine Wurzel verdorren müßte, gilt ihr ganzer Haß!²⁴²

Sehe man von der verderblichen jüdischen Lehre ab, ließen sich Möller zufolge aus dem Alten Testament zentrale gegenwärtig relevante Anschauungen gewinnen wie »Rasse, Blut, Boden, Volk, Ehre, Vererbung«, die er umfänglich ausführt.²⁴³ Im achten und letzten Teil seines Aufsatzes, der in dem letzten Heft vor dem Verbots des Blattes nach Kriegsbeginn erschien, geht Möller auf die absolute Selbstlosigkeit ein, die das Christentum einfordere. Dieses, sogar die Feindesliebe fordernde Ethos bekämpfe den Egoismus und sei für Staat und Volk sehr nützlich.²⁴⁴ In seinen Schlussgedanken macht Möller stark, dass »das berechtigte Moment der Deutschen Christen«, der Freiheit von falschen oder unangemessenen Beeinträchtigungen, »in der Bekenntniskirche zu würdigen« sei. Der bekennenden Kirche wirft Möller demgegenüber vor, hier wären »liberale Anschauungen [...] und andere unbiblische Vorstellungen« nicht nur vertreten, sondern »zu einem neuen Gesetz« gemacht worden.²⁴⁵

Die dargestellten Texte von 1938/39 geben einen Einblick in Positionierungen innerhalb des Bibelbundes in dieser letzten Zeit der Zeitschrift vor ihrem Verbot. Wenngleich die Beiträge zunächst Einzelmeinungen darstellen und es auch gemäßigte Stimmen im Bibelbund gab wie die des vormaligen Schriftleiters Cornelius, so wurden doch eben diese Texte von Ramge als dessen Nachfolger als Schriftleiter und Vorsitzendem abgedruckt. Gerade Möllers Text kann als ein authentisches Angebot des Bibelbundes an den nationalsozialistischen Staat gelesen werden, mit der Bibelhaltung des Bibelbundes in der theologischen Wissenschaft aufzuräumen und den »jüdisch verseuchten« Geist aus Kirche und Theologie auszutreiben.²⁴⁶ Möller war im Bibelbund kein unbeschriebenes

241 Vgl. ebd.

242 Ebd.

243 Ebd. Vgl. für diese Ausführungen auch DERS., Brückenbau [7. Teil].

244 Vgl. DERS., Brückenbau [8. Teil], 108. Möllers Schrift erschien Ende 1939 noch insgesamt als Sonderdruck des Bibelbundes, vgl. DERS., Brückenbau.

245 DERS., Brückenbau [8. Teil], 110.

246 Die einzige mir bekannte Auseinandersetzung von Bibelbund und NS jenseits eigengeschichtlicher Darstellungen liefert Jana HUSMANN, Antisemitismus bzw. DIES., Bibelbund. Darin analysiert sie anhand von MÖLLER, Brückenbau, treffend dessen völkische Ausrichtung und offenen Antisemitismus am Ende der 30er Jahre. Mit Blick auf seinen Umgang mit dem AT bemerkt HUSMANN, Antisemitismus, 188: »Der literalistische Impetus des Bibelbundes, zu dem der Glaube an die absolute Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift zählt, macht es zwar per se notwendig, am »Alten Testament« als Quelle des Glaubens festzuhalten, führt jedoch zum Paradox einer »Entjüdisierung«

Blatt, sondern zeichnete von 1929–1937 gemeinsam mit Cornelius für die Schriftleitung verantwortlich. Auffällig bei diesem Text ist, dass das eigentlich konfessionelle Profil des Bibelbundes völlig beiseite gelassen wird zugunsten des Eindrucks, dass man mit dem Schriftverständnis des Bibelbundes dem ›Problem‹ des Judentums in Volk, Kirche und Theologie umfassend begegnen könne.

Insgesamt ist das Engagement des Bibelbundes im Nationalsozialismus nachdrücklich zu problematisieren. Auf der einen Seite sah sich der Bibelbund in seinen Veröffentlichungen klar an das biblische Zeugnis gebunden. Dies wird deutlich in den Absagen an eine ›Rassereligion‹, aber auch an konkrete Konzepte des Nationalsozialismus wie dem Führerprinzip oder der Unbedingtheit des Krieges – Letzteres lediglich vor Kriegsausbruch.²⁴⁷ Diese Positionierung, zumal durch den Vorsitzenden des Bibelbundes bis 1938, Heinrich Cornelius, ist gewichtig und mehr als nur ein bloßes Zeichen. Jedoch führte die nicht zuletzt durch Luther geprägte Grenzziehung von Jesus und Judentum, die dessen Absetzungsbewegung von der katholischen Kirche seiner Zeit widerspiegelt, den seinerzeit lutherisch geprägten Bibelbund gerade in der konfessionalistischen Absicht, den biblischen Kanon insgesamt zu erhalten, zu einer Spaltung von Judentum und Altem Testament und damit auch theologisch in eine klar antijudaistische, und, zumindest bei Möller, auch in antisemitische Richtung. Zu dessen Ansicht etwa, die alttestamentliche Zunft sei durch ›jüdischen‹ Geist verführt worden, gesellt sich die Bejahung der Ausweisung alles Jüdischen aus Deutschland bei – in dieser Zeit war der Plan zur Vernichtung der Juden sogar durch öffentliche Reden Hitlers bekannt. Im Interesse, die eigene Schrifthalung als Lösung staatlicher Probleme hochzuspielen und das Alte Testament als christlich, nicht jüdisch, zu vereinnahmen, wurde hier in theologischen Worten die Auslöschung jüdischen Lebens und Denkens in Deutschland gefordert. Zwar stand die Frage, ob Jesus Jude war oder nicht, in der Vereinszeitschrift, sieht man von abschlägig beantworteten Zuschriften im Blatt ab, außerhalb der Diskussion. Dennoch nahm der Bibelbund beziehungsweise seine Autoren dies nicht zum Anlass, sich für Juden einzusetzen. Vielmehr wurden Juden seit 1933 in der Vereinszeitschrift durchweg als das ehemalige Volk der Verheißung dargestellt. Zumindest auf publizistischer Ebene wurden Juden hier, wie Fliedners Artikel zeigt, auch aus der Kirche gedrängt.²⁴⁸ Dieser Umgang zeigt, dass Hitlers Judenpolitik nicht schweigend hingenommen, sondern aktiv unterstützt und mit theologischen Argumenten untermauert wurde.²⁴⁹

der hebräischen Bibel, die gleichzeitig als antijüdisches bzw. antisemitisches Zeugnis vorgestellt wird und damit auch ihre vermeintliche Kompatibilität mit dem Nationalsozialismus erhält.« Da Husmann in ihren Quellen über Holthaus' Darstellung und Möllers Text nicht hinausgeht, fallen ihre Urteile über den Bibelbund, wenngleich diese gegenüber Möllers Position im analysierten Text angemessen sind, etwas zu pauschal aus.

247 Vgl. FUCHS, Schlagworte, sowie DERS., Schlagworte [2. Teil].

248 Vgl. ebd., 106f.

249 Ob die überdies ab 1937 auffindbaren Werbeanzeigen der NS-Volkswohlfahrt (NSV) in der Zeitschrift verordnet oder absichtsvoll war, könnte nur durch eine umfassende Archivrecherche geklärt werden. Den in der Zeitschrift abgedruckten Abrechnungen des Vereins zufolge, wurden für diese Anzeigen – es sind die einzigen in den Heften – kein Geld gezahlt. Eine derartige Geldbeschaffung wäre angesichts der in den dreißiger Jahren sehr klammen Kasse des Vereins durchaus plausibel gewesen.

Die bislang einzige Schrift, in der der Bibelbund tiefergehend geschichtlich analysiert wird, kommt zu einem etwas anderen Ergebnis.²⁵⁰ Holthaus sieht den Bibelbund eher als Opfer der Geschichte:

Nur mit Scham kann man auf die Äußerungen der damaligen Autoren des Bibelbundes zurückschauen. Durch ihre bewußte Kritik am Judentum und ihr mangelndes Eintreten für das verfolgte Volk Gottes haben sie wie so viele andere Deutsche Schuld auf sich geladen. Zwar wandte man sich gegen den Rassismus von Alfred Rosenberg und der Deutschen Christen, aber Hitlers Politik hat man bis zum bitteren Ende im Bibelbund nicht durchschaut. Der Eintritt für die Irrtumslosigkeit der Bibel führte nicht dazu, daß man die Weltanschauung der Nazis durchschaute. Eine rein formale Rechtgläubigkeit schützte nicht vor der Verführung der braunen Diktatur.²⁵¹

Holthaus versucht hier, eine Erklärung für das Engagement des Bibelbundes im Nationalsozialismus zu geben. Im Hintergrund steht die These, dass das deutsche Volk insgesamt verführt worden sei und sich auch der Bibelbund »unkritisch an den Führer und seine Genossen« gehängt habe. Man habe im Bibelbund trotz der offenkundigen Rechtgläubigkeit seiner Anhänger:innen deren Weltanschauung nicht »durchschaut«.²⁵² Dieses Narrativ unterschlägt nicht nur, dass die nationalsozialistischen Weltanschauungen ein gutes Stück geteilt und teilweise theologisch untermauert wurden. Es übergeht selbst gut fünfzig Jahre später, dass auch diese geistige Rechtfertigung aktiv dazu beitrug, dass nationalsozialistische Verbrechen in diesem Ausmaß haben stattfinden können. Indem Holthaus die Niederlage Deutschlands abschließend als »Katastrophe« bezeichnet und konstatiert, »[Z]u den eigentlichen Herausforderungen der Zeit und zur Judenfrage hat man keine Antwort gefunden«, bleibt er seiner These vermeintlicher Passivität verhaftet.²⁵³

Das breitere Eingehen auf den Bibelbund in der Zeit des Nationalsozialismus veranschaulicht zweierlei: Deutlich wird zum einen, wie stark das bloße Bekenntnis zur inspirierten Schrift als dem einen Wort Gottes für die konkrete Auslegung durch kulturelle und politische Kontexte geprägt werden konnte. Selbst in derselben historischen Situation gab es auf Ebene der Schriftführung mit Cornelius und Möller zwei erheblich divergierende Antworten.²⁵⁴ Die Berufung auf das eine, wahre und ewige Verständnis biblischer Texte ist selbst historischen Kontexten verhaftet und von Veränderung, Abwegen und Neuanfängen geprägt, wie auch die weitere Geschichte veranschaulicht. Der Anspruch, bei der einen reinen Lehre zu bleiben – in evangelikaler Bibelhermeneutik teils als lückenloser Anschluss Alte Kirche und Reformation gedacht –, lässt sich bereits mit Blick auf die gut 130 Jahre Bibelbundgeschichte in Frage stellen. Zum anderen ist zumindest mit Blick auf Cornelius festzuhalten, dass ein klares Bekenntnis auch dazu führen

250 Die alternative Darstellung bei KOTSCH, *Bibelbund*, ist in allen wesentlichen Punkten inhaltlich wie literarisch von Holthaus abhängig, zumindest in dem fraglichen Zeitraum.

251 HOLTHAUS, *Bibelbund*, 30.

252 DERS., *Fundamentalismus*, 28f.

253 DERS., *Bibelbund*, 40.

254 Die Sichtung von interner Korrespondenz, Vorstandsunterlagen und Beschlüssen im Bibelbund in der NS-Zeit wäre nicht nur an dieser Stelle sehr weiterführend und wünschenswert.

kann, in schwieriger Zeit bestimmte Punkte nicht opportunistisch aufzugeben oder aber so zu verkehren, dass sie als Waffe taugen. Die deutschchristliche Theologie publizistisch explizit abzulehnen, war 1936 ein gewagter politischer Akt, der bei allen dargelegten Untiefen nicht klein zu reden ist.

Nachkriegszeit und Neuaufbruch

Die Neuordnung des Bibelbundes nach dem Krieg verschob das Profil in verschiedenen Hinsichten: *lokal* von Osten nach Westen, *professionell* von Pfarrerschaft zu Laien sowie *konfessionell* vom Luthertum zum Neupietismus. In diesem Zusammenhang legte auch der amtierende Vorsitzende Ramge sein Amt 1946 nieder. Er begründete seinen Schritt damit, dass er den Übergang zu einem pietistisch geprägten Bund nicht mittragen wollte, der die konfessionellen Bekenntniskämpfe zugunsten unbiblischer Haltungen wie dem Chiliasmus auf gebe.²⁵⁵ In dieser Zeit ist zudem eine Enttheologisierung des Bibelbundes durch Eintritt und Wortmeldung vieler Laien auszumachen, die sich deutlich in der Zeitschrift des Bibelbundes niederschlug. Ebenso »ergab sich nun ein wesentlich engerer Kontakt zu den amerikanischen Fundamentalisten« und damit zu Positionen, die vormals im Bibelbund deutlich abgewehrt wurden.²⁵⁶

Die folgende Zeit war vor allem von der Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann bestimmt. Dieser habe nach Holthaus' Urteil »der Bibel ein mythologisches Weltbild anheften« wollen, wodurch »die entsprechenden Stellen der Schrift [...] keine reale Bedeutung mehr« hätten.²⁵⁷ In den 60er Jahren wuchs der Bibelbund auch aufgrund dieser Frontstellung deutlich, wenngleich sich der Bund im Mai 1960 dazu entschied, die Irrtumslosigkeit als Begriff aus der Satzung zu streichen und nur die völlige Zuverlässigkeit auszusagen.²⁵⁸ Nachdem Samuel Külling 1965 Vorsitzender und Schriftleiter des Bibelbundes wurde, versuchte er, das Bekenntnis zur Irrtumslosigkeit der Schrift wieder in die Satzung zurückzubringen. Im Oktober desselben Jahres einigten sich die Mitglieder auf folgende Formulierung, die bis heute im Wesentlichen in der Satzung verblieben ist:

Die Mitglieder bekennen sich zu dem Glauben, daß die Bibel Alten und Neuen Testaments nach ihrem Selbstzeugnis das durch göttliche Offenbarung empfangene, wahre Wort Gottes ist. Sie halten an der völligen Zuverlässigkeit, sachlichen Richtigkeit und autoritären Geltung aller biblischen Aussagen fest. Sie bezeugen, daß die Heilige Schrift keine wirklichen Widersprüche enthält, sondern eine von Gott gewirkte Einheit ist. Weil, durch den Heiligen Geist getrieben, Menschen von Gott aus geredet haben (2. Petr. 1, 21b), ist den Mitgliedern die Bibel uneingeschränkte göttliche Autorität und Norm (Richtschnur) für Leben und Lehre.²⁵⁹

Külling gelang es in seiner Zeit als Schriftleiter, den Bibelbund wieder verstärkt in kontroverstheologische Auseinandersetzungen einzubringen. Neben der Ausgrenzung ver-

255 Vgl. HOLTHAUS, Bibelbund, 32.

256 DERS., Fundamentalismus, 212.

257 DERS., Bibelbund, 34.

258 Vgl. ebd., 31–33; vgl. DERS., Fundamentalismus, 216. Die Satzungsänderung wurde 1963 wirksam, vgl. ebd.

259 BIBELBUND, Satzungen, 193.

mittelnder Positionen war Külling auch ein positives Bekenntnis ein wichtiges Anliegen. Auch die vormals im Bibelbund abgelehnte Verbindung zum amerikanischen Fundamentalismus wurde von ihm sehr gepflegt. Als ein Vertreter des deutschsprachigen Fundamentalismus nahm er etwa 1978 als beratendes Mitglied an der ersten Chicago-Konferenz des *International Council on Biblical Inerrancy* (ICBI) teil. Wie bereits dargelegt, gelang ihm die Gründung einer außeruniversitären Ausbildungsstätte, der Freien evangelisch-theologischen Akademie Basel (FETA), die bis zum Ausscheiden Küllings aus dem Bibelbund 1979 sehr intensiv mit dem Bibelbund verbunden war.²⁶⁰

Der Bruch zwischen FETA Basel und Bibelbund ist vor allem als ein persönlicher Bruch Küllings mit dem Rest des Bibelbund-Vorstandes zu charakterisieren. Sieht man von der nun klaren Verurteilung charismatischer Ansätze im Bibelbund ab, änderte sich die gemeinsame inhaltliche Ausrichtung nicht.²⁶¹ So setzte die FETA auch mit Blick auf die Schrifthaltung gegenüber dem Bibelbund keine neuen Akzente und sprach 1980 von »uneingeschränkter Wahrheit und Autorität der Heiligen Schrift in jeder Hinsicht«, deren »geistgewirkte Einheit ohne wirkliche Widersprüche ist.«²⁶² Ebenso übernahmen sowohl der Bibelbund als auch die FETA die Chicagoer Erklärung von 1978 in ihre Statuten. Der Bibelbund bezog die Erklärung, die sowohl der Gründer der FTA Gießen, Cleon Rogers, als auch Samuel Külling als Gründer der FETA mitverfasst hatten, in seiner Satzung von 2004 explizit ein und führt dies auch in deren aktualisierter Fassung.²⁶³ Die persönliche Ablehnung führte jedoch zumindest dahin, dass auch seitens des Bibelbundes die FETA noch 1994 in einer Übersicht im Vereinsblatt nicht unter dem Bibelbund nahestehenden Ausbildungsstätten geführt wurde.²⁶⁴

Dass diese Übersicht ausgerechnet von Stadelmann verfasst wurde, der selbst ein Alumnus der FETA ist, zeigt, dass neben der inhaltlichen auch personelle Nähe weiterhin bestand, die im folgenden Abschnitt näher ausgeführt wird. Zur Versöhnung zwischen dem Bibelbund und Külling soll es nach Auskunft Thomas Jeising's erst 20 Jahre nach dem Bruch gekommen sein.²⁶⁵

Zeitgenössische Evangelikale Hochschullehrer im Bibelbund

Auch wenn das Verhältnis zwischen FETA und Bibelbund persönlich angespannt war, strebten Schüler Küllings in den Bibelbund. Thomas Schirmmacher etwa war nicht nur Alumnus der FETA und Dozent in Gießen und Basel, sondern seit 1984 im Ständigen Ausschuss des Bibelbundes, von 1988 bis 1997 Schriftleiter und entsprechend qua Amt ordentliches Mitglied des Vorstands.²⁶⁶ Der Gründer der FTA Gießen, Cleon Rogers, der wie Külling an der ersten Chicagoer Erklärung mitgewirkt hatte, wirkte von 1981 bis 1987 im Vorstand des Bibelbundes, in den 1984 auch Helge Stadelmann berufen wurde. Nach-

260 Vgl. zu den näheren Umständen Kap. 2.2.4 sowie HOLTHAUS, Bibelbund, 50–56.

261 Vgl. ebd., 55, 59.

262 KÜLLING, 10 Jahre, 41.

263 Vgl. BIBELBUND, Satzung [2015], § 2.2.

264 Vgl. STADELMANN, Ausbildungsstätten, 159.

265 Vgl. für das Folgende die jeweiligen Impressumsseiten der Hefte der Vereinszeitschrift *Bibel und Gemeinde* seit 1979 sowie Angaben bei HOLTHAUS, Bibelbund. Ebenso danke ich dem aktuellen Schriftleiter, Thomas Jeising, für seine kundige Mithilfe.

266 Diese Information verdanke ich ebenfalls Thomas Jeising.

dem Rogers krankheitsbedingt 1989 auch von der Leitung der FTA Gießen zurücktrat, wurde Stadelmann – wie Schirrmacher Alumnus der FETA – die zentrale, langjährige Führungsfigur der FTA Gießen. Im Bibelbund wirkte er von 1988 bis 1992 als Vorsitzender; in dessen Ständigen Ausschuss verblieb er bis 1999. Seither wirkte Stadelmann bis 2021 in der Redaktion von *Bibel und Gemeinde*. Dort war Jacob Thiessen, der Külling als Führungsfigur an der FETA/STH Basel folgte, von 2008 bis 2020 sein Kollege. Stefan Holthaus, der Stadelmann als Rektor in Gießen nachfolgte, war ab 1992 im Vorstand des Bibelbundes und gehörte dessen Ständigem Ausschuss von 1999 bis 2005 an. Im Kreis der Redaktion von *Bibel und Gemeinde* war er wie Stadelmann von deren Anbeginn im Jahr 1992. Nach Holthaus' Ausscheiden aus der Redaktion und dem Ständigen Ausschuss im Jahr 2005 übernahm sein Gießener Kollege Berthold Schwarz diese Funktionen.

In dieser Zeit setzte sich Holthaus zufolge der »Trend zu Freikirchen und ihrer Theologie« fort. Nach der Anlehnung an die Gemeinschaftsbewegung in der Nachkriegszeit traten in den 80er Jahren »mehr Freikirchler dem Bund bei, vor allem aus dem Kreis der Brüderversammlungen.«²⁶⁷ Der dort nach Holthaus vielfach vertretene Dispensationalismus griff zunehmend im Bibelbund Raum, wie sich etwa anhand von Thomas Schirrmacher zeigen lässt, der die Schriftleitung des Bibelbundes 1988 übernahm. Nennenswert ist etwa sein Artikel im letzten Heft 1991, wo er nicht nur die biblische Chronologie mit Blick auf ihr Verhältnis zu ägyptischen Quellen als korrekt darzulegen versucht und für eine junge Erde plädiert, sondern ebenso Tabellen zum dispensationalistisch geprägten, apokalyptischen Fahrplan bereithält.²⁶⁸

2.6.2 Aktuelle Ausrichtung

Insgesamt steht der Bibelbund heute auf dem Fundament, dass sich vor allem in der Zeit von Samuel Külling abzeichnete. In der aktuellen Satzung von 2015 bekennen die Mitglieder unter § 2 die biblischen Texte als

- 1) bis in den Wortlaut inspiriert,
- 2) verlässliches Zeugnis Gottes geschichtlicher Offenbarung,
- 3) in allen Aussagen völlig zuverlässig und sachlich richtig – »auch in geschichtlicher und naturkundlicher Hinsicht«,
- 4) uneingeschränkt gültig »in ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhang«,
- 5) ohne »wirklichen Widerspruch«,
- 6) gottgewirkte Einheit,
- 7) glaubensschaffendes Heilmittel, das uneingeschränkt »Autorität und Norm für Lehre und Leben« ist.

Abschließend wird der »Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel« vollumfänglich zugestimmt.²⁶⁹

267 HOLTHAUS, Bibelbund, 60.

268 Vgl. SCHIRRMACHER, Chronologie.

269 BIBELBUND, Satzung [2015]. Diesen Bezug führte die vorherige Satzung von 1992 noch nicht, vgl. DERS., Satzung [1992].

2.6.3 Problemanzeige zum Fundamentalismus in Hochschulen

Diese Ausrichtung verändert auch den Blick auf die oben dargestellten Hochschulen in Basel und Gießen. Auch wenn diese ihr fundamentalistisches Erbe aus den Satzungen gestrichen haben, sind sie, wie hier dargelegt wurde, personell engstens mit dem Bibelbund verbunden. Entsprechend ist davon auszugehen, dass die Hochschulleitungen der FTH Gießen wie auch der STH Basels als aktive Glieder des Bibelbundes die Irrtumslosigkeit der Schrift nach wie vor persönlich hochhalten, auch wenn dieses Bekenntnis in den Grundlagen der Hochschulen nicht mehr greifbar ist. Diese Spannung untergräbt jedenfalls die Bemühungen der Hochschulen, von universitär-wissenschaftlicher Seite anerkannt zu werden, da genau der Abstand zu diesen fundamentalistischen Grundsätzen notwendige Bedingung für die Akkreditierung war.

2.7 Ergebnis

Der deutschsprachige Evangelikalismus hat sich seit der initialen Auseinandersetzung um die Schriften Rudolf Bultmanns weiterentwickelt. Insbesondere auf der Ebene der Institutionalisierung ist ein deutlicher Schub zu erkennen. In dem Bestreben nach staatlicher Anerkennung wurden neben den Hochschulstrukturen insbesondere die Glaubensgrundlagen angepasst, um den Maßstäben des Wissenschaftsrats für die staatliche Akkreditierung Genüge zu tun. In diesem Rahmen trennten sich nicht nur die Ausbildungsstätten in Basel und Gießen, sondern auch die Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten von klassisch-fundamentalistischen Begriffen wie ›Irrtumslosigkeit‹ und ›Unfehlbarkeit‹ in ihren Statuten.

Wie mit Blick auf den Bibelbund dargelegt, steht dies in inhaltlicher Spannung dazu, dass sich unter den leitenden Personen des Vereins zahlreiche Hochschullehrer der FTA/H Gießen und der FETA/STH Basel finden. Diese üben teils keine zentralen Positionen aus – etwa Armin Baum oder Berthold Schwarz –, teils handelt es sich um Führungsfiguren ihrer Institutionen. Von der FTA/H wären hier vor allem Cleon Rogers, Helge Stadelmann und Stefan Holthaus zu nennen, von der FETA/STH Samuel Külling und Jacob Thiessen. Diese Mitarbeit unterstreicht eindrücklich die aufgezeigte Problematik, dass mit der offiziellen Änderung der Schrifthaltung einer Hochschule noch nichts darüber ausgesagt ist, was die Lehrenden selbst vertreten. Das hier dargelegte Engagement zeigt vielmehr, dass zumindest die Aufgeführten für ihr Denken in Anspruch nehmen, die Schrifthaltung des Bibelbundes nicht nur zu teilen, sondern auch verbreiten zu wollen. Im Anschluss an die in folgende materiale Untersuchung evangelikaler Bibelhermeneutiken wird im abschließenden Kapitel auch zu prüfen sein, ob und, wenn ja, welchen Austrag die Satzungsänderungen auf die schriftlich erhebbare Haltung, Lehre und Schriften der Lehrenden der Institutionen hatte. Nun gilt der Blick jedoch zunächst zentralen Abgrenzungsfiguren evangelikaler Bibelhermeneutik.

3 Universitäre Bezugsentwürfe evangelikaler Hermeneutiken

Nachdem die maßgeblichen Institutionen vorgestellt wurden, in deren Rahmen sich evangelikale Theologie entfaltet, ist in diesem Kapitel auf diejenigen Bezugspersonen aus dem Fundus evangelisch-universitärer Ansätze zur Bibelhermeneutik einzugehen, die in evangelikaler Bibelhermeneutik als Wegbereiter »der« universitären Theologie dargestellt werden: Johann Salomo Semler, Ernst Troeltsch und Rudolf Bultmann. Bereits der erste Satz von Gerhard Maiers früher Streitschrift *Das Ende der historisch-kritischen Methode* bezieht sich kritisch auf Semler. Um die Bezugnahmen auf diese Personen in evangelikalen Bibelhermeneutiken in den folgenden Kapiteln sinnvoll einordnen zu können, wird hier knapp erläutert, was Semler, Troeltsch und Bultmann zu Fragen der Bibelhermeneutik beigetragen haben. Nach der Darstellung dieser Ansätze wird in einem vierten Abschnitt eigens auf die Rezeption Bultmanns in der evangelikalen Bewegung eingegangen, da er, wie eingangs dargelegt, zumindest für die frühe evangelikale Bewegung die zentrale Absetzungsfigur dargestellt.

3.1 Johann Salomo Semler

Johann Salomo Semler gilt in der deutschen Theologie als Urheber historisch-kritischen Denkens. Es wird kaum eine Einleitung in das Neue Testament oder eine theologiegeschichtliche Darstellung geben, die Semler eine andere Rolle zuweist. Dabei wird er primär an dem gemessen, was er mit angestoßen hat. Seine zeitgeschichtliche Leistung und sein konkretes Anliegen geraten dabei oft etwas kurz. Um den Bildausschnitt etwas zu vergrößern, soll Semler, der retrospektiv die Schwelle von Altprotestantischer Orthodoxie zu Neuprotestantischer Theologie markiert, hier primär in seinen eigenen Schriften und Kontexten dargestellt werden und nicht gleich an dem gemessen werden, was ihm folgte. Daher wird hier nicht nur Semlers Ansatz und Anliegen dargestellt. Auch sein Umgang mit der Wirkung seines eigenen Ansatzes soll zur Sprache kommen. Im Aufbau folgen der Darstellung von Person, Theologiebegriff und Hauptwerk Semlers Forderungen.

gen nach Einhebungen der Reform, die er mit seinem Ansatz anstieß und die sich bereits zu Lebzeiten vollzog.

3.1.1 Zur Person

Semler wurde 1725 in Saalfeld an der Saale als Sohn eines pietistischen Predigers geboren. Als Schüler Sigmund Jakob Baumgartens in Halle wurde er 1752 ebendort Professor. Nach dem Tod Baumgartens war Semler »das unbestrittne geistige Haupt der Fakultät, deren Gepräge er über seinen Tod hinaus bis zum Einbruch der Erweckungsbewegung bestimmte, und damit zugleich der unbestrittene Führer der deutschen Neologie.«¹ Noch zu Lebzeiten sollte Semler erleben und über die von ihm »gezognen und stets sorgsam gewahrten einer schonsamen, auf lange Sicht arbeitenden Reform hinausstrebe.«¹ Auf welche Art er sich dem entgegenstellte, wird in Kapitel 3.2.4 erläutert werden.

3.1.2 Theologie

In seiner *Geschichte der neuern Evangelischen Theologie* bestimmt Emanuel Hirsch die Neufassung des Theologiebegriffs als die wirkmächtigste von Semler ausgehende Weichenstellung. Mit der klassisch gewordenen Differenz von Theologie und Religion lehnt Semler demnach

die altprotestantische Begriffsbestimmung der Theologie, sie sei eine praktische Weisheit, welche aus dem geoffenbarten Wort Gottes alles zur Erlangung der ewigen Seligkeit Nötige lehrt oder auch kurz, sie sei die Anweisung zur Vereinigung des Menschen mit Gott, ab [...].²

Der zu Semlers Zeit dominante Theologiebegriff hatte sich im Verlauf der Altprotestantischen Orthodoxie herausgebildet. Mit der »Verherrlichung Gottes« und der »Verbindung des Menschen mit dem ewigen Heil« findet sich bei Johann Gerhard im ersten Band seiner *Loci theologici* von 1610 noch eine doppelte Bestimmung des theologischen Gegenstandes. Ab Abraham Calov konzentrierte sich die Theologie auf Letzteres, indem sie »von Gott nicht unter theoretischem, sondern unter dem praktischen Gesichtspunkte der Finalbestimmung des Menschen handelt«.³ Demnach waren Fragen der praktischen Anwendung für die Theologie zu Semlers Zeit absolut maßgebend.

Semlers eigener Theologiebegriff lehnt den der Orthodoxie ab. Gegen die seinerzeit übliche »überlieferte wesentliche Gleichsetzung von Theologie und Schriftlehre und Schrift und göttlichem Wort« führt Semler die konstitutiven menschlichen Bedingungen theologischen Treibens ins Feld.⁴ Damit unterstreicht er nachdrücklich, dass theologische Wissenschaft in ihren Aussagen begrenzt ist. Durch die Abkehr von einer *theologia revelata* angesichts von Kontextabhängigkeiten auf allen Ebenen tauschen Theologietreibende im Gefolge Semlers ihren Heiligenschein mit der Studierstube. Theologie

1 HIRSCH, Geschichte, IV, 48f.

2 Ebd., IV, 53.

3 PANNENBERG, Wissenschaftstheorie, 236, 238.

4 HIRSCH, Geschichte, IV, 54.

wird in dieser Bestimmung Wissenschaft, die sich und ihre Aussagen prinzipiell falsifizierbar macht.

Diese Umstellung hat für die Theologie erhebliche Konsequenzen. Sie wird im Sinne Semlers eine »Fach- oder Berufsangelegenheit, die dem Christen als Christen weder nötig noch nützlich ist.«⁵ Dieser Ansatz, Theologie nicht von kirchlichen Dogmen abhängig zu machen, lässt bereits der Titel seines Hauptwerkes *Freie Untersuchung des Canon* erkennen.⁶ In diesem Verständnis eröffnet Theologie nicht nur den Raum, in größerem Maße Texte jenseits der biblischen Schriften einzubeziehen. Auch gerät der stete Gestaltwandel der Theologie in den Blick: Für Semler ist »die Theologie [...] eine menschlich-geschichtliche Angelegenheit und als solche dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfen. Eine fest und unbeweglich werdende Theologie verfehlt ihren Zweck.«⁷

Mit dieser Neufassung des Theologiebegriffs ändert sich auch das, was unter Religion verstanden wird. Denn dieser wurde nach Wolfhart Pannenberg seit Abraham Calov »als allgemeine Bezeichnung des Gegenstandes der Theologie« gebraucht. Daher stand der Begriff

nicht in einer Konkurrenz zum Schriftprinzip oder zur Inspirationslehre, sondern ist Ausdruck der »analytischen Methode« gewesen, die nicht Gott an und für sich, sondern den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott als Gegenstand der Theologie behandelte. Die inspirierte Schrift blieb auch in diesem Rahmen Prinzip der Theologie.⁸

Die Differenzierung von Schriftlehre und Theologie bei Semler dient einem klaren Zweck: der Apologie des Christentums in seiner Zeit. Entscheidend ist für ihn dabei die Rolle, die Theologie in Gesellschaft und Kirche zu spielen hat. Dies wird deutlich in der 12. These der Vorrede des zweiten Bandes seiner *freien Untersuchung des Canon*:

Es ist gewiß, daß ein Leser zu seiner christlichen Heilsordnung nichts einbüßt, wenn er Bücher für nicht göttlich hält, aus denen er die heilsame Anwendung dieser Heilsordnung nicht zunächst haben und befördern kann.⁹

In diesem Sinne äußert er sich bereits im ersten Band mehrfach, insbesondere was die Frage nach dem Verhältnis von Heiliger Schrift und Wort Gottes betrifft. Dabei ist es Semler ein Anliegen, die in seinen Augen Aporien, in die sich die Altprotestantische Orthodoxie begeben hat, aufzuzeigen, ohne jedoch das darin bekräftigte Heilsanliegen biblischer Texte zu verwerfen oder deren Wirksamkeit an sich infrage zu stellen.¹⁰ Es ist die Wort Gottes und Heilige Schrift gleichsetzende Weiterentwicklung der lutherischen

5 Ebd., IV, 53.

6 SEMLER, *Freie Untersuchung* [Bd. 1].

7 HIRSCH, *Geschichte*, IV, 54.

8 PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I, 133.

9 SEMLER, *Freie Untersuchung* [Bd. 2], bz. In dieser Thesenreihe fasst Semler den maßgeblichen ersten Band seiner Untersuchung zusammen.

10 Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I, 39, der unterstreicht, dass diese Entwicklung auch vor dem Hintergrund katholischer Kontroverstheologie, insbesondere der Robert Bellarmins, geschah.

Lehre in der Altprotestantischen Orthodoxie, die Semler nicht mitträgt. Seine apologetische Absicht dabei ist, einen Ausgleich zwischen theologischem Heilsanliegen und zeitgenössischer Wissenschaft zu schaffen.

3.1.3 Moral und Bildung

Aus Sicht der Altprotestantischen Orthodoxie lag in dieser Neubestimmung der Aufgabe der Theologie und ihres Gegenstandsbereichs freilich ein Auseinandertreten von ›Religion‹ und ›Theologie‹ beziehungsweise von theologischem Gegenstandsbereich und theologischer Arbeit. Es wäre jedoch verkürzt, Semler zu unterstellen, praktische Gesichtspunkte fielen bei ihm unter den Tisch, weil er Frömmigkeit nichts abgewinnen könne. Semlers Theologiebegriff zielt gerade darauf ab, die ›Moral‹ durch die theologische Arbeit zu befördern, wozu auch die *Freie Untersuchung* beitragen möchte.

Der Begriff ›Moral‹ bezeichnete zur Zeit Semlers deutlich mehr als im heutigen Sprachgebrauch. Nach Hirsch ist der zeitgenössische Gegenbegriff ›physisch‹ beziehungsweise ›magisch‹. Daher

übersetzt man moralisch am besten mit ›geistig-persönlich‹. Ist auf die Form des Moralischen reflektiert, so gibt ›sittlich-vernünftig‹ den Sinn wieder. Inhaltlich aber wird ›sittlich-religiös‹ am ehesten das bezeichnen, was Semler und die Neologie überhaupt unter moralisch verstehen. So gehören z. B. die Vorstellungen von Gott oder vom ewigen Leben zu den ›moralischen Gegenständen‹ unsrer Erkenntnis.¹¹

Moral bezieht sich bei Semler demnach nicht nur auf die konkrete Lebenspraxis, sondern umfasst auch die eigene Ausrichtung beziehungsweise das Christ-in-der-Welt-Sein insgesamt. Wenn Semler, wie noch ausgeführt wird, eine Theologie fordert, die biblische Texte hervorhebt, die darauf zielen, dass Christenmenschen biblisch-göttliche Wahrheiten in ihr Denken, Wesen und Handeln übernehmen, ist ihm daran gelegen, durch Theologie christliches Leben in seiner ganzen Breite zu befördern. Die Überzeitlichkeit dieses Ziels des Wortes Gottes steht dabei einer von Semler *abgewerteten*, bloßen Historie gegenüber, die er in ihrer Kontingenz allein schon methodisch nicht für hinreichend erachtet. Ihm geht es bei Moral um die individuelle Aneignung jener überzeitlicher Wahrheiten in der Schrift, und nur denen der Schrift.

Vor diesem Hintergrund stellt sich Semler in seinem Hauptwerk auch die Frage, welche Texte der biblischen Schriften für Laien nützlich sein können, um ein gottgefälliges Dasein zu fördern. Ohne Frage seien biblische Texte auch der Niederschlag ihrer kontextuellen Verhaftung:

Es gibt also ganz gewiß in allen Schriften dieses sogenannten Canons solche Stellen und Teile der Rede und der Abfassung, welche gleichsam mit jener Zeit vergehen, weil sie auf jene Zeit und auf solche Umstände derselben sich beziehen, die mit jenen unmittelbaren Zuhörern oder Lesern gleichsam vergangen sind.¹²

11 HIRSCH, Geschichte, IV, 55, Fußnote 1.

12 SEMLER, Freie Untersuchung [Bd. 1], § 10, 39. In § 16 geht Semler in diesem Zusammenhang nicht nur grundsätzlich auf das Problem direkter Übertragbarkeit biblischer Texte ein, sondern führt

Demnach haben Laien nicht nur in moralischer Hinsicht bei Textabschnitten biblischer Bücher gute Gründe, diese nur in Teilen als für ihren Glauben und ihre moralische Vervollkommenung notwendiges, lauterer Wort Gottes anzusehen. Auch die klare Kontextbindung bestimmter biblischer Texte tragen für Semler zum Heil der Menschen nichts aus, vielmehr eröffne sie, dass diese Schriften nur für den Privatgebrauch beziehungsweise zum Privatstudium sinnvoll sind.¹³

Insgesamt ist Moral bei Semler als eine Chiffre für *imitatio christi* anzusehen, die sich nicht auf konkretes Handeln beschränkt, sondern den *gesamten Lebenszusammenhang und -vollzug* umfasst.¹⁴ Sein Ansatz zielt nicht nur auf eine Kontextualisierung biblischer Texte, sondern auch ihrer Rezipient:innen, auf dass diese Christenmenschen ihren Lebenswandel gemäß der überzeitlichen Wahrheit biblischer Texte gestalten.

3.1.4 Der biblische Kanon

Semler verfolgt im maßgeblichen ersten Band seiner *Freien Untersuchung* das Ziel, zu begründen, warum es den biblischen Texten angemessen sei, sie frei von dogmatischer Voreinstellung zu untersuchen.¹⁵ Semlers Programm ist einerseits darauf aus, individuelle Willkür der Textauslegung durch methodengeleitete Arbeit zu ersetzen. Andererseits zielt seine Untersuchung insgesamt auf eine Freilegung der »vernünftigen Religion« von aller Überformung durch christliche Frömmigkeitspraxis ab. Dies geschieht auch, um den biblischen Texten nicht von vornherein etwas zum eigenen »Vorteil unter der Hand ein[zu]schieben.«¹⁶ Damit rückt Semler einerseits die menschliche (Über-)Formung der biblischen Texte, andererseits die spätere Auslegung als hermeneutische Problemstellung in den Vordergrund.

Darüber hinaus wendet Semler die angenommene Bildungsabsicht des göttlichen Wortes auch auf das gängige Argument der Qualifizierung des Alten Testaments durch Jesus und Paulus an, also dass deren Gebrauch biblischer Texte zeige, sie hätten diese als göttlich inspiriert angesehen. Da jedoch auch diese biblischen Gestalten die Bildungsabsicht des Wortes Gottes verfolgten und sich in diesem Ansinnen den Zeitgenossen durch Aufgriff von Lebens- und Denkwelten verständlich zu machen suchen, sei aus den Aussagen Jesu und Pauli nicht notwendig zu folgern, sie hielten die Schriften des Alten Testaments *insgesamt* für das lauterer Wort Gottes.¹⁷ So erscheint bei Semler die moralische Bildungsabsicht als eigentliches Ziel göttlichen Redens in der Bibel. Diese Absicht ist für ihn qua ihrer Göttlichkeit das notwendige Kriterium für die Relevanzbestimmung und

auch konkret die Gefahr aus, die in unmittelbarer Applikation auf aktuelle, vor allem politische Ereignisse liegt, vgl. ebd., 64–66.

13 Semler rechtfertigt seinen differenzierenden Zugang in § 10 auch mit Blick auf jüdische Traditionen, die vernünftiger als die frühe Christenheit Stufen der Geltung unterschieden, vgl. ebd., § 10, 45. Ähnlich äußert sich Semler zur Theopneustie-Vorstellung, die in Absetzung, nicht in Kontinuität mit dem Judentum entwickelt wurde vgl. ebd., § 15, 59f, § 18, 72.

14 Vgl. DERS., *Historische Religion*, § 18, 35.

15 Vgl. DERS., *Freie Untersuchung* [Bd. 1].

16 Ebd., § 2, 18.

17 Ebd., § 18, 73.

Einordnung biblischer Texte der Theologie. Die historische Erschließung ist für Semler entsprechend *nicht* der eigentliche Maßstab der Geltung biblischer Texte.

Argumentativ weist Semler in seiner *Freien Untersuchung* eingangs den Befund aus, dass die Frömmigkeitspraxis die Kanonbildung in zentraler Weise prägte. Die Schriften-sammlung sei historisch zunächst als Produkt von Frömmigkeitspraktiken der frühen Christenheit, in seiner Kompilation schließlich als Produkt innerjüdischen und innerchristlichen Aushandlungsprozesse aufzufassen.¹⁸ Entgegen der allerorten behaupteten steten *Einformigkeit* des Kanons sei historisch eine kontingente, also durch religiöse Parteilungen bedingte Kanonwerdung nachzuweisen. Dies zeige sich bereits in der Kritik früher Kirchenväter wie Hieronymus und Origenes, die nicht alle Bücher der Septuaginta (LXX) – Kontext ist die Inspirationslehre beziehungsweise die Entstehungsgeschichte der LXX – gleichsam für göttlich hielten. Desgleichen könnten die sehr unterschiedlichen Rezeptionen biblischer Bücher in der frühen Christenheit letztlich nur im Angesicht konkreter Kontexte und Absichten erklärt werden. Das jeweilige praktische Interesse, das schnell Tradition geworden, habe sich durchgesetzt und letztlich Denker wie Hieronymus oder Origenes an *freier* Untersuchung des Kanons gehindert.¹⁹

3.1.5 Öffentliche und private Religion

Semlers Abhandlung fordert insgesamt die Freiheit eines *privaten* Schriftgebrauchs ein, die den gelehrten Gebrauch der Schrift einschließt. Nicht solle der Kanon willkürlich verkleinert oder abgeschafft werden: Nur das Freiheitsmoment individuellen Bibelgebrauchs müsse gestärkt werden. Dies begründet Semler mit dem bereits in der Alten Kirche verbreiteten kontextspezifischen Gebrauch biblischer Texte, der für deren Kanonisierung maßgeblich gewesen sei. So stellt Semler sein Anliegen, dass Theologie als privatem Umgang mit biblischen Texten ein freier Zugang ohne dogmatische Schranken gewährt werden müsse, in den historischen Kontext altkirchlicher Schriftauslegung ein.

Die Rede von ›Freiheit‹ bei Semler muss in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext betrachtet werden. In Semlers Zeit gab es kein Recht auf Privatsphäre. Semlers Trennung von privater und öffentlicher Religion stellt somit politisch gesehen einen Versuch dar, einen Freiheitsraum *ohne* staatliche Aufsicht zu schaffen. Auch die pietistischen Versammlungen in Hauskreisen, die seit Philipp Jacob Spener Schule machten, sind vor diesem Hintergrund einzuordnen. Wenn man unter der Kanzel von Staatsbeamten sitzt, ist das etwas anderes als in der Stund' mit Gleichgesinnten. So ist Semlers Trennung von ›öffentlich‹ und ›privat‹ ein Versuch, den gesellschaftlichen Veränderungen durch Bürgertum und Aufklärung auch religiös einen Ausdrucksraum zu schaffen: Einen privaten Ort freier Entfaltung.

Freiheit ist bei Semler nicht nur eine Freiheit *von*, sondern auch eine Freiheit *zu*. Einerseits ergibt sich für Semler vor dem Hintergrund seiner Forschungsergebnisse unter anderem im Kontext des Alten Testaments mit Blick auf Christenmenschen in der Alten Kirche die Frage,

18 Vgl. SEMLER, *Freie Untersuchung* [Bd. 1], 14–26.

19 Vgl. ebd., 68–81.

ob diese frommen und redlichen Kenner der innern christlichen Tugend, zu der sie aus der Lehre Christi gelangt sind, alle die Bücher ihrem Inhalt nach für göttliche halten sollen und müssen, welche die Juden an der Zahl so und so viele zu haben pflegen?²⁰

Es ist die Freiheit privater *praxis pietatis*, die für Semler seit Anbeginn der schriftbezogenen Christenheit die Antwort auf seine rhetorische Frage liefert. Gerade wenn der Kanon einen gemeinsamen Nenner verschiedener wichtiger Kirchen der frühen Christenheit darstellt, bringe es diese

Sache [...] zugleich mit sich, daß die besondere Untersuchung dieser Bücher für alle nachdenkende Leser, was ihren eigenen Privatgebrauch betrifft, frei geblieben sei und durch diesen zum öffentlichen Gebrauche in der Kirche eingeführten Canon nicht einmal habe aufgehoben werden können, indem es ein sehr verschiedner äußerlicher Endzweck ist, der durch die kirchliche Verordnung über die Anzahl der Bücher, die zum öffentlichen Gebrauche, zu der öffentlichen Religionsübung gehören, erreicht werden sollte und konnte.²¹

3.1.6 Das Ziel des Wortes Gottes

Das Ziel des Wortes Gottes liegt, wie oben bereits erwähnt, in der moralischen Bildungsabsicht Gottes. Diese möchte Semler durch seine Form von Theologie befördern. Im Zuge privater Freiheit sei es Theologie möglich, im Kanon Schriften und Passagen auszumachen, die dem Ziel des Wortes Gottes entsprechen wie auch solche, die diesem eher nicht entsprechen. Andererseits wird diese Freiheit, die Semler selbst im Wort Gottes begründet findet, auch als Freiheit zu verstanden: Ein gottgefälliges Leben ist hier mit dem Streben nach ›moralischer‹ Besserung verbunden. Dieses zu fördern, weist er im Folgenden als zentrale Aufgabe wissenschaftlicher Erschließung der Texte aus.

Damit nimmt Semler zum einen das zeitgenössische pietistische Frömmigkeitsbedürfnis nach einer inneren Transformation beziehungsweise individuellem gottgefälligem Leben auf. Solches sei nach seinem Verständnis die Forderung von Gottes Wort. Zum anderen unterstreicht sein zeittranszendenter inhaltlicher Zugriff, dass bereits seit der frühen Christenheit bestimmte Texte des Kanons mit Recht eher im Zentrum der Aufmerksamkeit gestanden, andere wiederum eher gefestigtes Fachpublikum oder regionale Glaubensgemeinschaften beschäftigt hätten. In diesem Gegenüber geht es nicht um eine Trennung von Bibel und frommer Leserschaft. Im Angesicht dessen, dass biblische Texte immer schon zumindest von Laien mit guten Gründen selektiv rezipiert worden seien, fragt Semler hier vielmehr ernstlich an, ob die theologisch behauptete Gleichsetzung von Heiliger Schrift und Wort Gottes der individuellen, ›innerlichen Religion‹ zuträglich oder letztlich gar abträglich sei. Damit kritisiert er nicht grundsätzlich die Geltung, die biblische Texte für Christen haben. Solches wäre dem Bereich der privaten Religion zuzuordnen und somit freigestellt. Semler fragt vielmehr an, ob die Gleichsetzung von Heiliger Schrift und Wort Gottes nicht manchen biblischen Texten mehr Geltung einräumt, als diese in der Praxis sinnvollerweise haben können.

20 Ebd., § 5, 27, ähnlich § 14, 55.

21 Ebd., § 4, 24, Herv. i. O., vgl. zu Semlers Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion auch NÜSSEL, Semler.

Von hierher erschließt sich Semlers Differenzbestimmung zwischen den biblischen Schriften insgesamt und dem darin zu findenden Wort Gottes. Semler zufolge zielt das göttliche Wirken des göttlichen Wortes auf den »moralische[n] Erfolg von wirklicher Ausbesserung des Menschen«.²²

Der Maßstab einer Unterscheidung der Texte ist nach Semler nicht ganz einfach zu gewinnen. Da die Tradition als Verifizierungsinstanz im Protestantismus keinen herausragenden Platz einnehme, sei der historische Aufweis der Göttlichkeit der Schrift zu leisten. Doch auch historische Rekonstruktion sei hier nur begrenzt hilfreich. Die Göttlichkeit der Schrift wäre im gängigen Verfahren weder durch Berufung auf Apostel oder andere Zeugen historisch hinreichend zu verifizieren. Ja, sogar die Kategorie, wer wahrer Apostel oder Zeuge ist, sei je nach Lager historisch unterschiedlich gehandhabt worden.²³

Die andere Möglichkeit der Verifikation sei die Inspiration. Semler hält diese Vorstellung für eine Form systematischer »Bejahung« der Schrift, deren Erstreckung, ob nur mündlich oder schriftlich, ob in Ursprachen oder Übersetzungen, ob in der ganzen Schrift oder nur erbaulichen Teilen, sich nicht eindeutig aus den Texten zeigen lasse. Auch wenn Semler selbst hier keine Entscheidung trifft, was nun Wort Gottes ist und was nicht, hält er fest,

daß außer dieser gemeinen und sehr weitläufigen [sic!] Beweisart, welche gleichwohl alle diese Bücher ohne Ausnahme retten oder verteidigen soll, man wohl kürzer und leichter zu einer Überzeugung gelangen könne von der Göttlichkeit des Inhalts oder der Wahrheiten, welche wirklich die eigene vollkommene Religion eines Christen jetzt ausmachen und ihr zugleich einen erweislichen Vorzug geben.²⁴

Zusammenfassend ist der Maßstab der Beurteilung der partiellen Göttlichkeit der Schrift für Semler nicht primär auf historische Rekonstruktion, sondern auf inhaltliche Verifikation angewiesen. Der Anspruch der Schrift, den Menschen zu einem besseren hin anzuleiten, wird selbst zum Maßstab, unterschiedliche Grade der Geltung zu unterscheiden.

Semlers Anliegen an dieser Stelle ist es, sich in Fragen der göttlichen Herkunft an dem zu orientieren, von dem mit guten Gründen ausgesagt werden kann, es diene dem Anspruch beziehungsweise dem Ziel der Schrift als der »moralischen Vervollkommenung« des Menschen. Entsprechend ist für Semler nicht der Mensch Maßstab dessen, was im Kanon Gottes Wort ist, sondern dieses überzeitliche Ziel des Wortes Gottes, das die biblischen Bücher selbst fordern. Daraus ergibt sich für Semler notwendig eine Aufgabe: Den Menschen guten Willens seien vor allem diejenigen Texte nahezulegen, die hierfür tauglich erscheinen.²⁵ Semler verfolgt somit ein dezidiert praktisches und schriftgründiertes Interesse: Nicht *dass* der Kanon Gottes Wort enthält, wird bezweifelt. Hinter der Frage des Wertes des Kanon als geschlossene Größe liegt vielmehr die Frage, *wie* die Schrift

22 SEMLER, Freie Untersuchung [Bd. 1], § 5, 26, Herv. i. O.

23 Vgl. ebd., § 6, 29–32.

24 Ebd., § 7, 35.

25 Vgl. ebd., § 8, 37.

in der Gegenwart als Trägerin des Wortes Gottes starkzumachen ist, ohne die innerkanonische Pluralität und Komplexität auszublenden. Semler will demnach dazu beitragen, auch weiterhin mit guten innerbiblischen Gründen Gottes Wort und Weisung in der Schrift zu finden.

Im Rahmen dessen, was Semler unter Theologie versteht, ist es geboten, Texte im und um den Kanon zu erschließen. Die Göttlichkeit und damit bindende Relevanz von Texten arbeitet er durch ein in den Texten gewonnenes hermeneutisches Prinzip heraus, das Ziel der Vervollkommnung des Menschengeschlechts. Biblische Texte werden zudem methodengeleitet eingeordnet, unter anderem in das, was später ›Sitz im Leben‹ heißen wird. Die damit einhergehende Entflechtung von Theologie und dogmatisch geprägter Schriftlehre einerseits, von Wort Gottes und biblischen Texten andererseits, trägt im Sinne der theologischen Bildung dahingehend Früchte, dass sich exegetische Untersuchungen gegenüber dogmatischen Setzungen freier entfalten können. Festzuhalten ist jedoch, dass Semler das zeitgenössisch starke Moment biblisch grundlegender Sittlichkeit als überzeitliche Bildungsabsicht Gottes festhält, die sich als göttlicher Imperativ in der Bibel zeige.

Dies kann als eine mögliche Entfaltung der oben ausgeführte Argumentation für exegetische Freiheit verstanden werden. Nach Semler ist die Auslegung an dem in den Texten selbst liegenden Ziel des Wortes Gottes orientiert. Zugleich ist sie frei, sich den Texten ohne dogmatisches Vorverständnis zu nähern, gerade wenn sich dies aus den Texten selbst nicht hinreichend begründen lässt. Diese Freiheit entsprechend zu gebrauchen und hierdurch die Ehre Gottes zu vermehren, begründet Semler auch mit biblischen Bezügen, etwa mit dem Schriftgebrauch Jesu und Pauli.²⁶ Es ist dieses biblisch begründete Freiheitsverständnis, das Semler zu seiner vielzitierten Unterscheidung führt:

Heilige Schrift und Wort Gottes ist gar sehr zu unterscheiden, weil wir den Unterschied kennen; hat man ihn vorher nicht eingesehen, so ist ja dies kein Verbot, das es uns durchaus untersagte. Zu der *heiligen Schrift*, wie dieser *historische*, relative *terminus* unter den Juden aufgekommen ist, gehört *Ruth*, *Esther*, *Esra*, *Hoheslied* etc., aber zum *Worte Gottes*, das alle Menschen in allen Zeiten weise macht zur Seligkeit, zum göttlichen *Unterricht* für die Menschen gehörten diese *heilig* genannten *Bücher* nicht alle.²⁷

In diesen Sätzen bündeln sich einige der bisher vorgebrachten Argumente Semlers. Zunächst ist eine deutliche Hochachtung der Schrift auszumachen. Sich auf deren Inhalt stützend fordert Semler gegen die Tradition altprotestantischer Dogmatik, die Texte und ihre Absicht ernst zu nehmen und sich in deren Imperativ zur Freiheit der Betrachtung zu fügen. Diese als biblisch verstandene Hermeneutik führt bei ihm zum zweiten dazu, die Verbindlichkeit biblischer Texte anhand der Absicht des Wortes Gottes zu überprüfen. Dass diese Herangehensweise drittens nicht der klassischen Lehre protestantischer Tradition entspreche, sei zwar korrekt, doch – so das *argumentum in silencio* – sei das Wort Gottes, das durch ›göttlichen Unterricht‹ zur ›Seligkeit‹ führe, der Tradition stets vorzuordnen, auch der protestantischen.

26 Vgl. ebd., § 15, 60.

27 Ebd., § 15, 60, Herv. i. O.

3.1.7 Semlers späte Wortmeldungen

In seinen letzten Jahren beteiligte sich Semler rege an dem theologischen Diskurs, den er mit ausgelöst hatte. Exemplarisch und knapp soll hier seine Antwort auf den Angriff Andreas Riems vorgestellt werden, einem Deisten und Mitherausgeber der Zeitschrift *Berlinisches Journal für Aufklärung*. Semlers Antwort auf Riems 1789/90 darin publizierte Anfragen gibt Aufschluss darüber, wie Semler zumindest in seinen späten Jahren auf die auch von ihm katalysierte Entwicklung der Theologie und des Religionsverständnisses blickte. In der Auseinandersetzung warf Riem Semler unter anderem einen entgrenzenden Relativismus vor. Semler verwahrte sich dagegen entschieden:

Es ist also ganz unrichtig, daß alle jetzige Erkenntnis Gottes unzuverlässig und ungewis seyn muß. sie [sic!] ist nur unvollkommen; aber immer stufenweise gewiß, *Theologie* und *Dogmatik* gehören nicht her; denn sie sind nur *locale*, ich möchte sagen, bürgerliche Gesellschaftliche [sic!], politische Wissenschaften, die ohne eine Nation, oder äußerliche Verbindung einer großen Gesellschaft nicht da sind. Sie sind daher von der Religion, die allen Menschen in irgend einer eigenen Stufe gehört, gar sehr zu unterscheiden; wenn gleich so gar viel Theologen und Dogmatiker diesen großen Unterschied selbst vernachlässiget, und daher aus ihrer gesellschaftlichen localen Wissenschaft eine allgemeine Vorschrift für alle Menschen, sehr unrecht gemacht haben.²⁸

Zunächst hält Semler die Differenz zwischen ›Ungewissheit‹ und ›Unvollkommenheit‹ in Bezug auf die Erkenntnis Gottes fest. Diese ergebe sich aus der Gestuftheit menschlicher Erkenntnis, die kategorial von göttlicher Erkenntnis und Einsicht entfernt sei und bleibe. Im Grunde nimmt Semler hier die Kritik an einem entgrenzenden Relativismus auf und macht sie sich zu eigen. So benennt er die Konsequenzen, die eine völlige Entdifferenzierung dieser kategorial verstandenen Differenz nach sich ziehe. Nicht nur werde dadurch menschlich kontingente und notwendig begrenzte Erkenntnis vergöttlicht: Auch werde religiöse Praxis in ihrer Differenziertheit in Stufen und Bereichen – öffentlich und privat – nicht ernst genommen. Die für ihn konstitutive Unterscheidung in seiner *Freien Untersuchung* von Theologie und Religion nicht zu beachten, bedeutet für Semler nichts weniger, als die eigene begrenzte Erkenntnis für göttlich zu erklären und diesen Anspruch anderen aufzunötigen. Derlei Überheblichkeit kritisiert er im Sinne des Priestertums aller Gläubigen als im Protestantismus sinnig verworfen:

Freilich haben Pfaffen von jeher gerne den höchsten Rang sich angemasset; weil sie Diener der Religion wären; auch unter den Christen hat man diesen Rang leider so eingeführt, daß es nicht mehr auf das eigene Urtheil der Laien ankam, ihre eigene Religion selbst oben anzusetzen, unter den übrigen Pflichten, welches doch völlig frei stehen muß, wie die Wahl der äußerlichen Lebensart und Geschäftigkeit; [...] Wir *Protestanten* haben diese ganz falsche Erhebung des leider sogenannten geistlichen Standes über alle leider sogenannte weltliche gleichsam moralisch entwürdigte Stände, schon in der *augspurgischen Confession* und ihrer *Apologie*, so ernstlich umgeworfen.²⁹

28 SEMLER, Historische Religion, 177f., Herv. i. O.

29 Ebd., 176, Herv. i. O.

Für Semler, und das hält er auch gegen Riem fest, sind weder Kanon noch altkirchlichen Bekenntnisse reine Wirkungen Gottes, sondern kontingente Ergebnisse historischer Aushandlungsprozesse der Alten Kirche. Ungeachtet dessen hielt Semler für die öffentliche Religion bis zuletzt die Bekenntnisschriften für bindend, jedoch eben nicht für die Theologie, die er auf die Erschließungsarbeit göttlicher Wahrheiten aus der Schrift begrenzt. So stellte er sich hinter das sogenannte Wöllner'sche Edikt, mit dem der preußische Staat bibelkritische Prediger unter Androhung des Amtsverlusts zu bekenntnisgemäßen Predigten zwang. Gegenüber einem seiner Schüler, der ihn um theologische Unterstützung bat, antwortete Semler ausführlich, darin aber bisweilen schroff:

[U]nd der wirkliche Inhalt des Edikts ist nicht hart, oder ungerecht. Wenn *öffentliche Lehrer* der christlichen Religion, *an statt diese zu lehren und practisch zu erklären*, ihren Zuhörern *socinianische* oder *naturalistische* Grundsätze zugleich anpreisen, und sich doch von der Gesellschaft als christliche Lehrer, mit öffentlichen Vorrechten und Besoldungen, aufstellen lassen: so ist es ja ein ausgemachter Widerspruch wider die Absicht der Gesellschaft.³⁰

Insgesamt ist festzuhalten, dass Semler auch in seinen späten Äußerungen die öffentliche Religion hochhielt und den von ihm geforderten Freiraum ausschließlich auf das Private beschränkte. Mit seinem Insistieren auf die Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens unterstrich Semler, dass seine Art Theologie zu treiben zumindest im Ansatz die Möglichkeit offenhalte, eigene Tradition und Kultur wahrzunehmen und angesichts dessen zu versuchen, biblische Texte unverstellter zu verstehen. Dies geschieht für Semler nicht aus einer Haltung, über den Texten zu stehen. Vielmehr möchte er den christlichen Lebensvollzug im Ganzen bereichern.

3.1.8 Zusammenfassung

Semler ist es angesichts der Geschichte der Kanonbildung ein Anliegen, dessen historischer Kontingenz Rechnung zu tragen. Dabei verabschiedet er sich nicht vom Kanon als sinnvolle Bezugsgröße christlicher Religion, sondern differenziert spezifische Arten des Schriftgebrauchs. Der öffentliche Schriftgebrauch hat sich demnach an den Bekenntnissen zu orientieren und die Bibel im Einklang mit diesen unters Volk zu bringen. Für die Theologie beansprucht Semler demgegenüber einen Ort freier Entfaltung, einen privaten Schriftgebrauch. Theologie soll jenseits privater Studien, die den fachwissenschaftlichen Fortschritt befördern, Laien diejenigen Texte nahelegen, die zu frommer Lebensführung dienlich sind. Da das Wort Gottes nach Semler auf menschliche Vervollkommnung abzielt, ist die Relevanz der Texte an dem Maß ihrer Kongruenz mit diesem göttlichen Willen zu orientieren. Die Aufgabe der Theologie ist es demnach, angesichts der göttlichen Absicht das Maß der Verbindlichkeit zu prüfen. Mit dieser Neubestimmung hört Theologie auf, im alten Sinne Schriftlehre zu sein. Um Laien den Zugang zum Willen Gottes möglichst unverstellt aufzubereiten, hat sie relevante Texte herauszuarbeiten. Die Freiheit theologischer Textuntersuchung im Sinne Semlers ist ihm zufolge an das

30 Ebd., 226, Herv. i. O.

göttliche Ziel gebunden, nicht aber daran, was menschliche Sinnbildung bisher aus den biblischen Texten in ihren Kontexten gefolgert hat.

Diese Herangehensweise kann, auch wenn Semler gemeinhin eher als Anfang des Endes des Schriftprinzips gilt, als eine kritische Näherbestimmung desselben verstanden werden. Indem das Ziel des Wortes Gottes selbst zum Maßstab verbindlicher Geltung von Schriftstellen avanciert, wird eine neue hermeneutische Mitte bestimmt. Darin, dass die Auslegung der Schrift nicht durch ihre Auslegungsgeschichte, die jeweiligen kirchlichen Traditionen und einer nach und nach erwachsenen Dogmatik festgelegt ist, eröffnet sich ein Freiraum. In diesem kann Gottes Wort nach Semler in seinen zeitunabhängig gültigen Aussagen direkter und unverstellter wahrgenommen werden, und zwar im Bewusstsein des garstigen Grabens. Dass die moralische Besserung als der Transformation des christlichen Lebenswandels insgesamt zum hermeneutischen Schlüssel wird, wird hingegen von Semler geradezu lutherisch als Mitte der der Schrift gesetzt. Diese Bestimmung von Theologie, weder durch die Gleichsetzung von Heiliger Schrift und Wort Gottes noch durch die Tradition der Kirche in ihrer Auslegung gebunden zu sein, führt mit Hirsch gesprochen zu einer Theologie, die selbst als »eine menschlich-geschichtliche Angelegenheit [...] dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfen [ist]. Eine fest und unbeweglich werdende Theologie verfehlt ihren Zweck.«³¹ Damit eröffnet Semlers Theologiebegriff eine Theologie, die sich selbst hinterfragt, indem das Wort Gottes als notwendiges Korrektiv einer Theologie angesehen wird, die zu affirmativer Schriftlehre erstarrt ist. Mit dieser Neubestimmung will er dem Wort Gottes zum Durchbruch verhelfen.

Semler bestimmt das Motiv wissenschaftlicher Theologie als dasjenige, Gottes Ehre zu mehren, indem sie Gottes Wort »für sie und für andre«, also für Wissenschaft und Gemeinde, erschließt und damit rechtschaffene Anwendung gründiert. Theologie soll demnach Laien gegenüber diejenigen Gehalte vermitteln, mit denen sie sinnvoll umgehen können, anstatt beispielsweise Königsannalen und die Bergpredigt für den christlichen Lebenswandel gleichrangig anzusehen.³² Entsprechend fällt ihr die Bildungsaufgabe der Erschließung und Aufbereitung der Schrift zu, um für die Gläubigen eine bestmögliche Aneignung des Wortes Gottes im Sinne moralischen Fortschritts zu ermöglichen.

Insgesamt liegt die Neuheit Semlers vor allem in seinem Theologiebegriff. In dessen Begrenzung ist die Wurzel vieler der seither entbrannten Auseinandersetzungen zu sehen.³³ Auch die Debatte um Bibelhermeneutik kann letztlich als Symptom divergierender Theologiebegriffe betrachtet werden.

Aus Semlers Verhältnisbestimmung von Heiliger Schrift und Wort Gottes ergeben sich Folgen für den Raum des Privaten wie auch für die öffentliche Religion: Einerseits leitet das Wort Gottes Menschen zu größerer Freiheit an. Der Weg zur moralischen Vervollkommenheit ist ein Weg, bei dem es Christenmenschen freisteht, im Rahmen ihrer privaten *praxis pietatis* diejenigen Texte zu rezipieren, die ihnen zusagen. Moral bezieht sich zu Lebzeiten Semlers auf die Lebensführung insgesamt. Insofern sind Polemiken,

31 HIRSCH, Geschichte, IV, 54.

32 Vgl. SEMLER, Freie Untersuchung [Bd. 1], § 8, 37.

33 Vgl. HIRSCH, Geschichte, IV, 53f.

die Semler oder seinen Zeitgenossen vorhalten, die Religion auf ›bloße Moral‹ beschränkt zu haben, zurückzuweisen. Die Beförderung der christlichen Lebensführung insgesamt ist sein zentrales Anliegen. Daher gilt es andererseits, in der Predigt beziehungsweise der öffentlichen Religion keinen Zentimeter von den staatlich verordneten Dogmen abzurücken. Nur im privaten Gebrauch darf und sollen sich Christenmenschen eigener Urteile nicht enthalten.

Historisch betrachtet Semler ist eine Person des Übergangs. Erst zu seinen Lebzeiten wurde das allgemeine Bewusstsein von Geschichte ›an sich‹ entwickelt, wie im folgenden Abschnitt auszuführen sein wird. Indem er auf die Aneignung des christlichen Gedankenguts in Wort und Tat drängt und die Historie dem Privatgebrauch Gelehrter anheimstellt, legt Semler den Schwerpunkt auf die Aneignung des Glaubens, nicht auf die gelehrte Frage historischer Genauigkeit. Die Historie zum Grund des Glaubens zu machen, wäre für Semler abwegig gewesen. Auch in der Theologieentwicklung stand die Aneignung des Glaubens angesichts der jeweiligen geistesgeschichtlichen Herausforderungen im Zentrum. Diese zu sichern, war bereits für Semler das oberste Ziel.

3.2 Ernst Troeltsch

3.2.1 Das lange 19. Jahrhundert

Von Johann Salomo Semler zu Ernst Troeltsch ist ein langer Weg. Das 19. Jahrhundert war in Zentraleuropa von vielen großen Umwälzungen geprägt – neben Industrialisierung und naturwissenschaftlichem Fortschritt auch in den Geisteswissenschaften. Der Aufstieg historischer Betrachtung als Errungenschaft der Moderne war dabei auch ein Resultat der Verdichtung des Historiebegriffs. Diese Verdichtung wurde insbesondere von Reinhart Koselleck umfänglich nachgewiesen, der den ersten Beleg des *Kollektivsingulars* ›Geschichte‹ erst 1734 und ausgerechnet bei einem Theologen ausmacht.³⁴ Nach Koselleck setzte sich die Verdichtung von einzelnen Geschichten zu der einheitlich gedachten ›Geschichte‹ als Kollektivsingular statistisch zwischen 1760 und 1780, also in der Wirkungszeit Semlers durch.³⁵ Es ist dieses moderne Bewusstsein, das nun

den früher unaussprechbaren Gedanken formulieren [lässt]: die Geschichte an sich. Mit anderen Worten, die Geschichte wird zum Subjekt und zum Objekt ihrer selbst. Hinter diesem sprachgeschichtlichen Befund meldet sich unsere spezifisch neuzeitliche Erfahrung: die Bewegung, die Veränderbarkeit, die Beschleunigung, die offene Zukunft, die revolutionären Trends und ihre überraschende Einmaligkeit, die stets sich überholende Modernität – die Summe dieser temporalen Erfahrungen unserer Neuzeit sind in dem Kollektivsingular von Geschichte auf ihren Begriff gebracht worden. Erst seitdem kann man – mit Hegel – von der Arbeit der Geschichte sprechen, erst seitdem kann man Natur und Geschichte einander konfrontieren, erst seitdem kann man Geschichte machen, planen, erst seitdem kann man sich dem vermeintlichen Willen

34 KOSELLECK, Geschichte, 640.

35 Vgl. DERS., Historie, 10.

der Geschichte unterwerfen. [...] [d]ie Geschichte ist sowohl eine subjektive Bewußtseinskategorie geworden wie sie zugleich als Kollektivsingular die Bedingung der Möglichkeit aller Einzelgeschichten in sich enthält. Das eine verweist auf das andere und umgekehrt.³⁶

Demnach ist es die neue Denkform, die es erst ermöglicht, »Geschichte« als eine eigene, eigenständige Größe zu begreifen. Ohne Bewusstsein eines in sich geschlossenen Kontinuums ist weder die Hegel'sche Geschichtsphilosophie noch eine einen kontinuierlichen Entwicklungsverlauf voraussetzende materiale Arbeit an konkreten Fragen denkbar. Damit bildet der Kollektivsingular »Geschichte« den Ermöglichungsgrund des Aufstiegs modernen geschichtlichen Denkens.

In Troeltschs Einlassungen zum Thema Geschichte spiegeln sich die weiterführenden Debatten um »Geschichte« des 19. Jahrhunderts wider. Die beiden maßgebenden Ausgangspunkte der Frage nach dem Historismus sind die der Erfahrung des Wandels (Burckhardt) und der Bewusstwerdung eigener Geschichtlichkeit des Menschen (Droysen).³⁷ Diese beiden werden von Troeltsch miteinander verzahnt. Hatte die Hegel'sche »Geschichtsphilosophie versucht, Antwort auf die Frage nach Sinn und Ziel der Geschichte zu geben«, gab die hinzutretende, die idealistische Philosophie ergänzende »empirische Geschichtswissenschaft [...] auf eng begrenzte Fragen über die Vergangenheit Antworten«.³⁸ Die Verhältnisbestimmung dieser beiden, der neuen empirischen Geschichtswissenschaft im Gefolge Droysens und der Hegel'schen Geschichtsphilosophie, warf die Grundfrage auf, wie sich die von der Historie erhobenen Gegenstände deuten lassen und wie letztendlich Werte, Verbindlichkeiten und Normen begründet werden können.

Solange die idealistische Philosophie mit ihren geschichtsphilosophischen Annahmen weithin in Geltung stand, ergab sich keine Notwendigkeit, den Austrag der Ergebnisse empirischer Geschichtswissenschaft in ihrem überschaubaren Fragehorizont als eigenes Problem zu erkennen. Entsprechend waren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Annette Wittkau zufolge die

lebensweltlichen Probleme, die mit der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis einhergehen, insbesondere das Problem der wertrelativierenden Wirkung der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis [...] aufgrund der Einbindung der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis in das idealistische Weltbild praktisch noch nicht wirksam. In vollem Umfang wurden diese lebensweltlichen Probleme der empirischen Geschichtswissenschaft erst sichtbar, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Glaube an die Postulate der idealistischen Philosophie mehr und mehr verloren ging.³⁹

In dem Maße, in dem nun spätestens ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Vertrauen in geschichtsphilosophische Konzeptionen schwand, tat sich ein Graben zwi-

36 KOSELLECK, *Historie*, 7.

37 Vgl. WITTKAU, *Historismus*, 26f.

38 Ebd., 32.

39 Ebd., 42.

schen historischer materialer Forschung und ihrer lebensweltlichen Deutung auf, wie Otto Gerhard Oexle ausführt:

Denn diese Historie bringt (a) unaufhörlich historische Fakten hervor, die sie nicht mehr in einen Zusammenhang einordnen kann. Und dabei erhebt sie (b) einen Geltungsanspruch, einen Objektivitätsanspruch, den zu begründen sie nicht in der Lage ist. Vor allem aber ist (c) diese Historie eine ›Wissenschaft des universalen Werdens‹: sie zeigt alles unter dem Aspekt des Werdens und eben deshalb auch unter dem des Vergehens. Diese Wissenschaft kann daher nichts anderes erzeugen als ›hoffnungslose, skeptische Unendlichkeit‹. Nietzsche zeigt also die Grundprobleme des modernen Historismus (ohne übrigens diesen Begriff schon zu verwenden), nämlich den Positivismus, Objektivismus und vor allem Relativismus.⁴⁰

In der Tat stellt Friedrich Nietzsche in der der aufkommenden Kritik an dem metaphysischen Überbau der idealistischen Philosophie die wohl wichtigste Stimme dar. Im zweiten Teil seiner ›Unzeitgemäßen Betrachtungen‹, *Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte auf das Leben* von 1874, greift Nietzsche insbesondere das Problem des Relativismus auf.⁴¹ In dieser Schrift rüttelt er zum einen kräftig an den Grundfesten Hegel'scher Geschichtsphilosophie, wendet sich aber mit ähnlicher Vehemenz auch gegen ›monumentale‹ und ›antiquarische‹ Geschichtswissenschaft. Versuche monumentale Geschichte, Menschen durch den Blick zurück zu großen Taten anzuspornen, so sei der antiquarischen an der Bewahrung und Verehrung des Vergangenen gelegen.⁴² Historie dieser Prägungen als eine lediglich ›Wissenssteine‹ anhäufende Disziplin steht für Nietzsche nicht nur »beziehungslos neben den konkreten Lebensfragen«. Auch »in der relativierenden Wirkung, die die geschichtswissenschaftliche Erkenntnis auf alle geltenden Wertmaßstäbe ausübt,« liegt für den Philosophen ein Grundproblem moderner Historie.⁴³ Diese beiden Momente erscheinen auch in Verbindung, wenn er schreibt:

Wo finden sich Taten, die der Mensch zu tun vermöchte, ohne vorher in jene Dunstschicht des Unhistorischen eingegangen zu sein? Oder um die Bilder beiseite zu lassen und zur Illustration durch das Beispiel zu greifen: man vergegenwärtige sich doch einen Mann, den eine heftige Leidenschaft, für ein Weib oder für einen großen Gedanken, herumwirft und fortzieht: wie verändert sich ihm seine Welt! Rückwärts blickend fühlt er sich blind, seitwärts hörend vernimmt er das Fremde wie einen dumpfen bedeutungsleeren Schall; was er überhaupt wahrnimmt, das nahm er noch nie so wahr, so fühlbar nah, gefärbt, durchtönt, erleuchtet, als ob er es mit allen Sinnen zugleich ergriffe. Alle Wertschätzungen sind verändert und entwertet; so vieles vermag er nicht mehr zu schätzen, weil er es kaum mehr fühlen kann: er fragt sich, ob er so lange der Narr fremder Worte, fremder Meinungen gewesen sei; er wundert sich, daß sein Gedächtnis sich unermüdlich in einem Kreise dreht und doch zu schwach und müde ist, um nur einen einzigen Sprung aus diesem Kreise heraus zu machen.⁴⁴

40 OEXLE, Historismus, 159.

41 NIETZSCHE, Betrachtungen.

42 Vgl. ebd., 218–222.

43 WITTKAU, Historismus, 49.

44 NIETZSCHE, Betrachtungen, 214.

Was Nietzsche hier in einem Bild verarbeitet, spiegelt seine Ansicht, dass Historie lebensweltlich keine absolute Orientierung geben kann. Die Deutungen entsprechen den jeweiligen Standpunkten der Betrachtung und können demnach vielfältig sein. Dies erläutert er anhand der genannten Zugänge zur Geschichte ›monumental‹ (absolut), ›antiquarisch‹ (bewahrend) und ›kritisch‹. In seinem Blick zurück könne der Mensch weder sehen noch hören, was zur Tat notwendig sei. Diese ›fremden Worte‹ der Historie führen nach Nietzsche zur Handlungsunfähigkeit und zu einer diffusen Indifferenz. Ja, nicht nur die Tat, auch das Leben überhaupt sei durch die Historie nicht hinreichend orientiert:

Die historische Bildung unsrer Kritiker erlaubt gar nicht mehr, daß es zu einer Wirkung im eigentlichen Verstande, nämlich zu einer Wirkung auf Leben und Handeln komme: auf die schwärzeste Schrift drücken sie sogleich ihr Löschpapier, auf die anmutigste Zeichnung schmieren sie ihre dicken Pinselstriche, die als Korrekturen angesehen werden sollen: da war's wieder einmal vorbei. Nie aber hört ihre kritische Feder auf zu fließen, denn sie haben die Macht über sie verloren und werden mehr von ihr geführt, anstatt sie zu führen. Gerade in dieser Maßlosigkeit ihrer kritischen Ergüsse, in dem Mangel der Herrschaft über sich selbst, in dem, was die Römer *impotentia* nennen, verrät sich die Schwäche der modernen Persönlichkeit.⁴⁵

Nietzsches Ansicht, der Blick zurück sei unmöglich, unnötig und sinnlos, ja sogar hinderlich für Leben und Handeln, entspricht auch seiner Lösung des Problems. Es ist die Loslösung aus den Banden absoluter Historie und die Unterordnung derselben unter ›das Leben‹. So schreibt er gleich zu Beginn seiner Abhandlung:

Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen: aber es gibt einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet: ein Phänomen, welches an merkwürdigen Symptomen unserer Zeit sich zur Erfahrung zu bringen jetzt ebenso notwendig ist, als es schmerzlich sein mag.⁴⁶

Nietzsches Überwindung des Problems bedeutet im Grunde eine Auflösung des Absolutheitsanspruchs der Geschichte als Wissenschaft. Dieses Moment ist von Nietzsches Freund, dem Kirchenhistoriker Franz Overbeck, unter einem theologischen Gesichtspunkt stark gemacht worden. Aufgrund des unlösbaren Widerstreits von Glaube und Wissen, könne »die geschichtswissenschaftliche Erkenntnis dem christlichen Glauben keinen wirklichen Dienst leisten,« da »durch ›den Prozeß der Umformung der überkommenen dogmatischen Theologie in eine historisch-hermeneutische Christentumswissenschaft‹ die christliche Botschaft grundsätzlich relativiert werden würde.« In letzter Konsequenz verliere mit »dieser Relativierung jedoch [...] die christliche Religion ihre eigentliche Funktion. Sie verliere die Kraft, dem Leben einen absolut-gültigen Halt zu geben.«⁴⁷ In diesen Gedanken Overbecks treffen sich aus heutiger Perspektive völlig entge-

45 NIETZSCHE, Betrachtungen, 241f.

46 Ebd., 209.

47 WITTKAU, Historismus, 54.

gengesetzte Positionen.⁴⁸ Mit Blick auf die Notwendigkeit eines ›absolut-gültigen Halts‹ wird hier der Historie bescheinigt, eben jenen nicht liefern zu können. Eben weil der Charakter historischer Forschung als nicht hinreichend angesehen wird, ›absolut-gültigen Halt‹ zu garantieren, soll sie nicht zur maßgeblichen Stütze der Theologie ausgebaut werden. Hier bleibt das grundlegende Problem der »Vermittlung von Geschichte und Normativität« ernst genommen – die nach Friedrich Wilhelm Graf für Troeltsch maßgebliche Fragestellung der Geschichtsphilosophie:⁴⁹

Sein eigentümliches Problem, die große Fragestellung, die das vielfältig zersplitterte und unübersichtliche Werk in allen seinen heterogenen Teilen prägt, ist im Entscheidenden religiös motiviert: Wie läßt sich der je eigene, persönliche Gottesglaube, lebensursprüngliches Vertrauen auf einen absoluten Sinngrund alles Endlichen, mit der modernen Denkrevolution, der historistischen Einsicht in die unhintergehbare Bedingtheit alles Geschichtlichen vermitteln? Wie kann angesichts des Wissens um die Relativität aller historischen Wirklichkeit kulturellen Realitäten überhaupt noch normative Verbindlichkeit zuerkannt werden? Bedeutet die progressive Historisierung des kulturellen Wissens nicht notwendig die völlige Preisgabe aller ethisch relevanten Geltungsansprüche?⁵⁰

Die theologische Debatte um den Historismus nahm gegen Ende des 19. Jahrhunderts an Fahrt auf. Es war allen voran Martin Kähler, der den Historismus als Ausdruck der Selbstüberschätzung wissenschaftlicher Erkenntnismöglichkeit ansah. Insbesondere dem Pathos der Leben-Jesu-Forschung im Gefolge von David Friedrich Strauß, durch methodische Quellenarbeit sei die Biographie Jesu in allzeit gültiger Form rekonstruierbar, erteilte Kähler eine Absage. Wie später Albert Schweitzer in seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* kritisierte Kähler vor allem den Anspruch, mittels historischer Forschung endgültig objektive Ergebnisse erhalten zu können, also aus der eigenen Zeitgebundenheit heraustreten zu können:

Der ausmalende Biograph Jesu ist immer irgendwie Dogmatiker im verdächtigen Sinne des Wortes. Im besten Falle teilt er die Dogmatik der Bibel; in den meisten Fällen ist das bei den modernen Biographen nur sehr bedingt so; ja, nicht wenige stellen sich mit Bewußtsein in Gegensatz zu der ›antiken Weltanschauung des Neuen Testamentes‹. [...] Und darum wird der Dogmatiker ein Recht haben, hier eine Warnungstafel vor der angeblich voraussetzungslosen Geschichtsforschung aufzurichten, wenn sie eben aufhört Forschung zu sein und zum künstlerischen Gestalten fortschreitet.⁵¹

Auf diese Frage wird nicht in der Darstellung von Troeltschs Position, sondern auch bei Bultmann in Kapitel 3.4 zurückzukommen sein, der sich mit ähnlichen Problemen auseinandersetzte. Insgesamt ist für Kähler der Historismus »eine als ›wissenschaftliche

48 Vgl. hierzu Kap. 3.4.1.

49 GRAF, Einleitung, 2.

50 Ebd., 2f.

51 KÄHLER, Historischer Jesus, 28f., Herv. i. O.

Erkenntnis« verbrämte Ideologie,« eine »geschichtswissenschaftliche Erkenntnis, die nicht um ihre Grenzen weiß.«⁵²

Ernst Troeltsch steht am Ende, nicht am Anfang einer geschichtsphilosophischen Debatte des langen 19. Jahrhunderts. So kommt es für Troeltsch nicht von ungefähr,

daß die älteren Perioden einer Volks- oder Kulturentwicklung mit der geringeren geistigen Beweglichkeit, der größeren Gebundenheit durch Religion und Sitte, dem bluthafteren und bodenständigeren Zusammenhang von jenem Relativismus frei sind. Beiden wendet sich daher immer wieder die moderne Sehnsucht zu, was nicht das Wesen, aber die nur allzu leicht eintretende Folge der Romantik ist.⁵³

Troeltsch konstatiert hier nicht nur indirekt, dass die umfassende Relativierung von als ehern geltenden Gegebenheiten eine moderne Erfahrung ist. Überdies sieht er die dialektische Sehnsucht nach bleibender Orientierung als moderne Folge der Romantik an. Bereits vor der evangelikalen Bewegung, vor allem nach dem ersten Weltkrieg, gab es ein starkes Verlangen nach solchen absoluten Systemen. In dem zu Beginn dieser Studie zitierten Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* von Robert Musil kann dies diese Sehnsucht an Musils Figur des Hans Sepp studiert werden, dessen eigentümliche Mischung von jugendlicher Bewegtheit und antisemitischen Ansichten die geistige Melange umschreibt, die bereits vor dem ersten Weltkrieg an Einfluss gewann. Sepps Suche nach etwas Großem, Wahren und Unbedingten ist Ausdruck einer breiten Jugendbewegung. Troeltsch schreibt zu dieser:

Die Jugendbünde, Arbeitsgemeinschaften, philosophischen, theosophischen und sonstigen Gemeinschaften entspringen diesem Bedürfnis. Ein hohes und eigentümliches Vorbild gibt insbesondere die George-Schule. Das aber ist in der Tat der einzige Weg, der möglich ist: innerhalb der aus eigenem Gesetz feststehenden großen Gemeinschaftskreise Keimzellen bilden für neue seelische Vereinigungen, in denen die individuellen Synthesen neuer Ursprünglichkeit sich im Geiste einer neuen Liebe den Gemeinschaftsleib schaffen. [...] Von hier aus allein kann das Wirrsal der Gegenwart wieder überwunden werden, soweit für geistig reife Kulturen Einheit und Gemeinschaft im Innersten und Letzten überhaupt möglich sind.⁵⁴

Troeltsch baut als Kind seiner Zeit auf dem (erst) zu Semlers Zeiten entstehenden Kollektivsingular ›Geschichte‹ auf. Dabei sieht er deutlich, dass nicht nur Rationalismus den Historismus geprägt hat. Auch die Romantik habe »eine ganz außerordentliche Vertiefung und Ausweitung des historischen Denkens« hervorgebracht. Damit lassen sich für Troeltsch die Verklärung und Erklärung des Vergangenen nicht gänzlich auseinanderhalten. Zu dieser Problematik hält Koselleck fest:

52 WITTKAU, Historismus, 106f.

53 TROELTSCH, Geschichtswahrheiten, 562. Dieses Moment einer romantischer Sehnsucht bzw. ›Rückwärtsutopie‹ im Sinne »eines allgemeingültigen, einheitlich-widerspruchslosen und absoluten Systems«, das »es nie gegeben« hat, betrifft, wie in Kap. 1 gezeigt, zumindest Teile des Evangelikalismus und wird am Schluss der Arbeit mit Blick auf menschliches Erkenntnisvermögen wieder aufzugreifen sein, vgl. ebd., 563f.

54 Ebd., 567f.

Innerhalb und außerhalb der historischen Wissenschaften wuchert nun [nach Durchsetzung des Kollektivsingulars] der Begriff der Geschichte proportional zu seiner unkritischen Verwendung. Säkularisate gehen in ihn ein: die Weltgeschichte ist das Weltgericht, die Geschichte wird allmächtig, allweise, allgerecht, deshalb ist man auch vor ihr verantwortlich. Ernst Moritz Arndt verteidigte die Ehre der deutschen Geschichte. Die Geschichte wird emphatisch überhöht, sie wird heilig. Treitschke verkündete, daß man sich an der Herrlichkeit der deutschen Geschichte versündigt habe.⁵⁵

Demzufolge stellt die heute gängige Art, Geschichte zu denken, ein *modernes* Phänomen dar, das sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchsetzt. Wenn diese durch Quellenarbeit verifizierte These Kosellecks ernst genommen wird, ergeben sich für unseren Zusammenhang zumindest zwei Folgerungen: Zum einen ist damit der Anspruch, historisches Denken sei relativ bruchlos schon in antiken Texten zu greifen beziehungsweise deren Selbstanspruch, hinfällig und Ausdruck romantischer Verklärung. Geschichte wurde vor der Bildung des Kollektivsingulars grundlegend anders, eben in *Geschichten* gedacht, deren Kongruenz keine Denknötwendigkeit darstellte. Zum anderen ergibt sich daraus, dass es sich bei den aufgeworfenen Fragen nach einer Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Geschichte angesichts des »Zusammenstoß[es] des historischen Denkens und der normativen Festsetzung von Wahrheiten und Werten« um ein echtes Problem handelt.⁵⁶ Es ist der vorgegebene Sachverhalt, die geistesgeschichtliche Entwicklung, die mit den normativen Geltungsansprüchen in Konflikt gerät. Dass ein Analyst und Prophet solcher Konfliktlagen im eigenen Lande nicht willkommen ist, da seine Aussagen eigene Geltungsansprüche nicht stützen, ändert dabei nichts an dem Sachverhalt, dass Troeltschs Analyse geschichtlichen Denkens und seiner Konsequenzen für die Theologie ernst zu nehmen sind. Ganz gleich, wie die Probleme letztlich zu lösen sein mögen, sollten sie als solche zunächst in entsprechender Tiefenschärfe gefasst werden.

Zusammenfassend erreicht das Vertrauen in die Geschichtswissenschaft und die Belastbarkeit ihrer Ergebnisse im 19. Jahrhundert seinen Höhepunkt und überschreitet zugleich seinen Zenit. Was Nietzsche bereits in den 1860er Jahren konstatierte, dass die Geschichtswissenschaft lediglich »Wissenssteine« anhäufe und die überwölbende idealistische Geschichtsphilosophie möglicherweise nicht so tragfähig sei, wie angenommen, trat mehr und mehr ins Bewusstsein, auch in der Theologie. So kam etwa die Leben-Jesu-Forschung als Ausdruck dieses Geschichtspositivismus im Übergang zum 20. Jahrhundert an ihr Ende. Die sich einstellende Grundeinsicht, dass die jeweiligen Vorannahmen, etwa bezüglich der Moralität, das gezeichnete Bild Jesu maßgeblich bestimmen, verstärkte die Frage nach verlässlicher Orientierung. Mit der Leerstelle, die der Historismus hinterließ, wurde und wird sehr unterschiedlich umgegangen. Eine für viele bleibende Einsicht der Entwicklung ist die, dass menschliches Erkenntnisvermögen begrenzter ist, als vielfach angenommen. Wie Ernst Troeltsch diese Grenzen vermaß und mit ihnen umging, soll nun umfassender in den Blick kommen.

55 KOSELLECK, *Historie*, 8.

56 WITTKAU, *Historismus*, 216, Fußnote 17, op. cit. GRAF/RUDDIES, *Geschichtsphilosophie*, 132.

3.2.2 Zur Person

In seiner Habilitation zu kirchen- und dogmengeschichtlichen Fragen hat sich Troeltsch vor allem mit Fragen der historischen Dimension von Religion beschäftigt. Die steile Professorenkarriere, deren wichtigste Stationen Heidelberg und Berlin markieren, wies ihn bereits unter Zeitgenossen als einen der wichtigsten theologischen Modernetheoretiker aus. Dabei war für Troeltsch der historische Zugang nicht Selbstzweck, der Wechsel nach Berlin keine Abkehr von theologischen Fragestellungen. Durch umfangreiche Vortragstätigkeit und Publikationen wurde er weit über den theologischen Gesichtskreis hinaus rezipiert – vor allem in der Geschichtswissenschaft – und war zeitweilig auch politisch in Friedrich Naumanns linksliberaler *Deutscher Demokratischer Partei* aktiv. Sein politisches Engagement setzte er auch nach dem Krieg fort und kommentierte von 1918–1922 zunächst anonym die Tagespolitik.⁵⁷

Troeltschs Werk bleibt ein unvollendeter Torso. Sein früher und unerwarteter Tod 1923 bedeutet in Zusammenhang mit den oben aufgeworfenen Fragen, dass sein Versuch einer Antwort aufgrund des unvollendeten zweiten Historismus-Bandes nur fragmentarisch vorliegt. So bleibt Troeltschs Werk unfreiwillig deutungsöffener und legt mehr Fragen und Antwortrichtungen vor, denn orientierende oder, sofern solches möglich ist, abschließende Antworten.

3.2.3 Geschichte

Was Troeltsch zur Problematik der Geschichte bemerkt, stellt, wie oben ausgeführt, nicht den Anfang einer Debatte dar, sondern markiert eher ihr (vermeintliches) Ende. Im ersten Band seines unvollendeten Hauptwerks *Der Historismus und seine Probleme* arbeitet Troeltsch zwölf Aufsätze und Vorträge zu einer grundsätzlichen Problembeschreibung aus. Hierbei prüft er verschiedene geschichtsphilosophische Zugänge kritisch und versucht, ihnen gegenüber einen eigenen Weg zu skizzieren. Für die Krise des Historismus macht der Heidelberger Gelehrte, der etwa mit Beginn des Ersten Weltkriegs nach Berlin wechselte, äußere wie innere Gründe aus. Äußerlich war es, wie Troeltsch formulierte, vor allem der Weltkrieg, der »eine große historische Periode allem Anschein nach wesentlich beschlossen, alle bisherigen selbstverständlichen Maßstäbe erschüttert und damit alle Entwicklungsbilder ihrer zusammenfassenden Form beraubt hat.«⁵⁸ In seiner Formulierung macht Troeltsch eine Zeitstimmung des Um- und Zusammenbruchs aus, weist dies jedoch als zeitgebundene Deutung aus. Troeltsch ist und bleibt hier seiner Konzeption von Geschichte als aktuelle Deutung des Vergangenen und damit von Geschichte als einer Form der *Konstruktion* von Sinn in der Gegenwart treu: »Alle Historie ist Auslese und Umformung eines ungeheuren Materials, das seinerseits aus einer unendlich breit und tief strömenden Masse bewegten Lebens hervorragt oder herausgezogen werden kann.«⁵⁹ In diesem Sinne hatte Troeltsch bereits auf dem Stuttgarter Historikertag 1906 gesprochen: Die in historischer Forschung liegende

57 TROELTSCH, Historismus, 280; ein umfassendes Bild von Troeltsch zeichnet GRAF, Troeltsch.

58 TROELTSCH, Krisis, 440.

59 Ebd., 441.

Aufgabe bedeutet freilich ›unleugbar‹ ein konstruktives Unternehmen: die Zusammenfassung der Gegenwart zu einem ihr Wesen charakterisierenden allgemeinen Begriff und die Beziehung dieses Ganzen auf die Vergangenheit als auf eine Gruppe von geschichtlichen Mächten und Tendenzen, die ebenfalls mit allgemeinen Begriffen bezeichnet und charakterisiert werden müssen. Allein ganz kann keine historische Untersuchung, sie sei so einzelsachlich wie möglich, solcher Allgemeinbegriffe entbehren; sie kann sich über sie nur dadurch täuschen, daß sie sie für selbstverständlich hält.⁶⁰

Damit hält Troeltsch fest, dass jedwede Rekonstruktion des Vergangenen als Verdichtung desselben auf Konstrukten aufruht, welche keinen Anspruch auf unbedingte Geltung entfalten können. Dieses Problem trat Troeltsch zufolge nach dem Ersten Weltkrieg in noch stärkerer Weise in das allgemeine Bewusstsein. In dieser Zeitstimmung des Zusammenbruchs

empfindet die Zeit den allgemeinen historischen Relativismus und die liebevoll kritische Erforschung der einzelnen Strecken des Lebensstromes wie eine Qual oder eine Sinnlosigkeit und überträgt ihre allgemeinen Enttäuschungsgefühle gegenüber der Wissenschaft vor allem auf die Historie.⁶¹

Das euphorische Entwicklungsdenken, das historisch materialer Forschung den Deutungsrahmen gab, wurde angesichts des Weltkrieges nachhaltig beschädigt. Damit wurde der Boden unsicher, dessen Festigkeit vormals zumeist als sicher galt. Troeltsch zufolge brach mit der Kriegsniederlage des Deutschen Reiches auch ein kollektives Bewusstsein zusammen, dessen oftmals geschichtlich ummantelte Stützpfeiler mit Blick auf ihre Tragfähigkeit fraglich wurden. Entsprechend verweisen nach Troeltsch die äußeren auf die inneren Gründe der Krise. Nicht allein das konkrete Geschichtsbild sei unrettbar zerborsten. Auch die damit verwobene Wirklichkeitsbewusstsein gerate ins Wanken und lege den Konstruktionscharakter der Wirklichkeit offen. Im Gegensatz zum Naturalismus, der nach Troeltsch seine ebenfalls angegriffene weltanschaulichen und philosophischen Voraussetzungen durch »festere Methoden und exaktere Mittel« zu stabilisieren vermag, besitzt

[D]er Historismus dagegen [...] schon in sich selbst diese Festigkeit nicht und hängt andererseits mit den wechselnden und feinsten Lebensfragen viel zu eng zusammen. Bei ihm kommt sie zum guten Teile aus ihm selbst heraus, aus seinen eigenen Problemstellungen.⁶²

Entsprechend geht Troeltsch der Frage nach, worin der Historismus gegen den äußeren Anschein des langen 19. Jahrhunderts innere Sollbruchstellen aufweist. Dies betrifft zunächst die Frage nach seinem Anspruch:

60 DERS., Bedeutung Protestantismus, 205.

61 DERS., Krisis, 440.

62 Ebd., 441.

Der Historismus in diesem Sinne ist die erstliche Durchdringung aller Winkel der geistigen Welt mit vergleichendem und entwicklungsgeschichtlich beziehendem Denken, die eigentümlich moderne Denkform gegenüber der geistigen Welt, die von der antiken und mittelalterlichen, ja auch der aufgeklärt-rationalen Denkweise sich grundsätzlich unterscheidet. Das geistige Leben ist nicht mehr Teilhaber an überirdischen und übersinnlichen, festen, unveränderlichen Wahrheiten, auch nicht mehr Erhellung der allgemein-menschlichen Vernunft- oder Commonsense-Wahrheiten gegenüber den Irrungen des Aberglaubens und der Phantastik, nicht mehr die Erforschung des Naturrechts und ein darauf begründeter Umbau von Staat und Gesellschaft, sondern es ist ein kontinuierlicher, aber stets sich verändernder Lebensstrom, in dem sich stets nur vorübergehende, den Schein der Dauer und Eigenexistenz vortäuschende Wirbel bilden.⁶³

Mit der Gegenüberstellung von Historismus und Aufklärung beziehungsweise der Absatzbewegung des Historismus von ›aufgeklärt-rationaler Denkweise‹ nimmt Troeltsch einen zeitgenössisch wichtigen Topos auf. In dem metaphysischen Hintergrundleuchten des Historismus, vor allem der hegelianischen Philosophie, liegt für ihn eine Differenz zu aufgeklärt-rationalen Zugängen. Diese Differenzbestimmung vertrat unter anderem auch sein Zeitgenosse Georg von Below, der in Anlehnung an Erich Rothacker die deutsche Geschichtsschreibung als aus der Romantik hervorgegangen und als ›kulturelle Revolution‹ beschreibt. Diese Linie führt bei von Below in einen recht offenen Positivismus, wenn er schreibt, jene »romantische Bewegung« wolle wegen ihrer »allgemeine[n] Stimmung gegenüber der Vergangenheit [...] die Dinge schlicht nehmen, wie sie sind, sich liebevoll in die früheren Jahrhunderte vertiefen.«⁶⁴ Hier steht die Romantik als positiv gemeinte Chiffre der Überwindung rational-aufgeklärter Geschichtswissenschaft.⁶⁵ Für Troeltsch wie auch für den von ihm wohlwollend rezensierten und rezipierten von Below ist die Festigkeit der Welt und ihrer Deutung durch bloße Historie fraglich. Sie steht und fällt mit der sie überwölbenden Sphäre.⁶⁶

Jenseits dieses Aufklärungsdiskurses finden sich in dieser Beschreibung weitere wesentliche Punkte von Troeltschs Ansatz: Zum Ersten beansprucht demnach das historische Denken, die Güter der geistigen Welt *insgesamt* in ihren Relationen und Analogien aufeinander zu beziehen. Diese neue, ›eigentümlich moderne Denkform‹ operiert zweitens konsequenterweise nicht von festem Grund her, sondern ist in dem Kontinuum eines mäandernden ›Lebensstroms‹ gebunden. Bereits Droysen hatte im Zusammenhang der genaueren Fassung des Historismusproblems Mitte des 19. Jahrhunderts den Lebensbegriff benutzt, wie Annette Wittkau Droysen paraphrasierend ausführt:

Der Mensch tritt also der Geschichte nicht nur erkennend gegenüber, sondern sein eigenes Leben ist mit der Geschichte verwoben [...] Dieses Bewußtsein der Geschicht-

63 TROELTSCH, *Krisis*, 438.

64 VON BELOW, *Geschichtsschreibung*, 6.

65 Vgl. TROELTSCH, *Historismus*, 489f. Die Anlehnung an Rothacker wird ebenso an dieser Stelle ausgewiesen.

66 GRAF, *Einleitung*, 122.

lichkeit der eigenen Existenz ist es, das, wie Droysen meinte, den Ausgangspunkt des historischen Interesses bildet.⁶⁷

Zuletzt attestiert Troeltsch drittens der »erstlichen Durchdringung der geistigen Welt« mittels Historie die Tendenz, einen vormalig für fest erachteten Grund letztlich, ja notwendig aufzulösen.

Bei dieser Herangehensweise handelt es sich um eine bewusstseinsphilosophische Annäherung an das Problem. Innerhalb der *geistigen* Welt lassen sich nach Troeltsch keine überzeitlichen Momente mit absoluter, überzeitlicher Gültigkeit ergreifen. Erkenntnistheoretisch bestreitet Troeltsch dem positivistischen Vertrauen des Historismus die Möglichkeit, durch geistige Arbeit zu den Dingen selbst vorzudringen:

Der tiefere innere Zusammenhang dieses Stromes selbst mit den bewegenden und im Einzelfalle formenden geistigen Kräften bleibt dabei dunkel, da die Historie ebenso wie die Naturwissenschaften den Zusammenhang mit der Philosophie grundsätzlich gelöst hat und autonom mit eigenen Mitteln das Werden und seine Gebilde erforschen will.⁶⁸

Zwar ist der »innere Zusammenhang« der Wirklichkeitsmomente unleugbar da. Was und wie genau Dinge geschehen sind, lässt sich jedoch durch historische Arbeit nicht restlos erhellen. Die Wissenssteine Nietzsches sind ohne Zahl und ihr innerer Zusammenhang bleibt Konstruktion.

3.2.4 Troeltschs methodischer Ansatz

Troeltschs Blick auf die Religionsgeschichte als Sphäre durchgängiger Transformation, deren zeitliche Bedingtheiten für konkrete Ausprägungen in Lehre und Kultur maßgeblich sind, weist ihn bis heute als scharfen Kritiker inkonsequenter Denkart und – in der Folge – der Praxis historischen Denkens aus. In seinem vielbeachteten Aufsatz *Ueber historische und dogmatische Theologie* betont er mit Blick auf den Anspruch einer konsistenten Hintergrundtheorie die Unmöglichkeit, historisches Denken selektiv zu nutzen und bestimmte Begebenheiten für historisch objektiv zu halten. Der Aufsatz zeigt insgesamt zentrale Problemstellungen auf, an denen sich bis heute Bibelhermeneutiken jedweder Couleur abarbeiten und soll daher knapp dargestellt werden.⁶⁹

Bereits im Titel unterscheidet Troeltsch deutlich zwischen historischer und dogmatischer Methode. Die zugrundeliegende These einer transformativen Durchprägung der Theologie mit historischen Methoden beschreibt er zunächst im Bild einer Fermentation. Die historische Methodik in der Theologie »ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt.«⁷⁰ Dabei

67 WITTKAU, Historismus, 26f.

68 TROELTSCH, Krisis, 438.

69 Zum Kontext des Textes vgl. GRAF, Troeltsch, 207–224.

70 TROELTSCH, Methode, 730. Dieser Ansicht war nach WITTKAU, Historismus, 99, bereits Wilhelm Dilthey: »Aber diese empirisch-wissenschaftliche Durchdringung der Vergangenheit hat, so stellt Dilthey in Übereinstimmung mit Burckhardt und Nietzsche fest, gefährliche lebensweltliche Kon-

will Troeltsch nicht nur die Aporien einer ›dogmatischen Methode‹ aufzeigen. Ihm ist es ein Anliegen, neben der im Hintergrund stehenden Systematik harmonisierender Versuche – durch »Zugeständnis ›zeitgeschichtlicher Bedingtheiten‹« wäre die »alte dogmatische Methode« rettbar –, auch die Systematik historischen Denkens kritisch zu untersuchen.⁷¹ Charakteristisch für Letzteres ist, dass Troeltsch die Art von Wissen, genauer, die spezifische Beschränktheit historischen Wissens herausarbeiten möchte.

Zur historischen Methode

Für das historische Denken führt Troeltsch die weithin bekannte Trias von *prinzipieller historischer Kritik*, *Analogie* und *Korrelation* an. Heiße prinzipielle historische Kritik, dass in streng historischer Hinsicht nur Wahrscheinlichkeitsurteile gefällt werden könnten, bedeute historisches Denken eine deutliche Beschränkung in der Art des Wissens, also eine Transformation des Blickes auf Welt und Weltwissen.⁷² Indem sich historisches Wissen in seiner Beschaffenheit grundlegend verändere, transformiere es auch das (theologische) Denken insgesamt:

Es liegt auf der Hand, daß mit der Anwendung historischer Kritik auf die religiöse Ueberlieferung die innere Stellung zu ihr und ihre Auffassung tiefgreifend verändert werden mußte und tatsächlich auch verändert worden ist.⁷³

Troeltsch erkennt in dieser Veränderung offensichtlich eine Transformationsleistung. Das neue Bewusstsein sieht er als notwendige Konsequenz dieser schrittweisen Anpassung an die fortschreitende Moderne.⁷⁴

Das Prinzip der Analogiebildung diene historischem Denken dahingehend, die jeweilige Plausibilität von Wahrscheinlichkeitsurteilen bemessen zu können. Dabei schließt Analogiebildung für Troeltsch

aber die prinzipielle Gleichartigkeit allen Geschehens ein, die freilich keine Gleichheit ist, sondern den Unterschieden allen möglichen Raum läßt, im übrigen aber jedesmal einen Kern gemeinsamer Gleichartigkeit voraussetzt, von dem aus die Unterschiede begriffen und nachgefühlt werden können.⁷⁵

Um historische Wahrscheinlichkeitsurteile fällen zu können, so macht Troeltsch an dieser Stelle deutlich, sei es notwendig, alles Geschehen zumindest im Grundsatz in Relation zu anderem Geschehen setzen zu können. Denn ohne ›prinzipielle Gleichartigkeit

sequenzen. Die empirische Geschichtswissenschaft erfaßt nämlich ›alle Phänomene der geistigen Welt als Produkte der geschichtlichen Entwicklung.‹ Die grundsätzliche Wandelbarkeit und Vorläufigkeit aller Kulturercheinungen wird plötzlich offensichtlich.«

71 TROELTSCH, Methode, 730.

72 Zur Thematik ›Wahrscheinlichkeitsurteil‹ vgl. DERS., Geschichtswahrheiten, 551.

73 DERS., Methode, 731f.

74 Einen guten Überblick bietet HIRSCH, Geschichte, I, 204–244.

75 TROELTSCH, Methode, 732. Dies ist analog zu Gadamer's Gedanken, dass, um etwas zu verstehen, stets schon etwas vom Ganzen verstanden sein muss.

allen Geschehens« in der *Betrachtungsweise* aller Geschehnisse vorauszusetzen, sei die Abwägung von Wahrscheinlichkeitsurteilen von vornherein hinfällig.

In dem oben genannten Bild vom Sauerteig liegt bereits das letzte der drei verborgen, das Prinzip der Korrelation. Unter Korrelation versteht Troeltsch in diesem Zusammenhang die notwendig anzunehmende Bezogenheit von Geschehnissen untereinander. In dieser Interdependenz liegt für Troeltsch ein zentrales Moment historischen Denkens, in welcher der *transformative* Charakter von Geschichte angesprochen ist. Ein Ereignis zieht demnach notwendigerweise eine Wirkungsgeschichte nach sich, deren Wellen sich mit denen anderer Ereignisse überlagern. Die so aufgewühlte Wasseroberfläche der Historie so zu rekonstruieren, dass mit möglichst großer Genauigkeit über die jeweilige Wahrscheinlichkeit historischer Begebenheiten geurteilt werden kann, ist für Troeltsch die zentrale Aufgabe historischer Methodik.

Wenn nun historisches Denken in der Theologie heimisch wird, was bedeutet das für theologisches Arbeiten und Denken? Für Troeltsch ist die schon bei Semler zu greifende Transformation des Theologiebegriffs notwendig mit der konsequenten Durchführung historischer Methodik verbunden. Zeigte Semler einen in seiner Zeit revolutionären Freiraum akademischen Denkens auf – im Dienst der Erschließung der Bibel und der Aneignung ihrer umfassenden, lebensorientierenden Aussagen –, ist Troeltsch an der Systematik und der Konsequenz gelegen, die aus historischem Denken im Rahmen dieses Freiraums folgt. Bedeutet ihm historisches Denken, vor allem mit Blick auf das Prinzip der Korrelation, die Abkehr von der Annahme eines »der gegenseitigen Beeinflussung und Verflechtung entzogenen Punkt[es]«, so ist damit letztlich Semlers Aufweis historischer Kontingenz in Kanon- und Dogmenbildung ins Prinzipielle gewendet.⁷⁶ Weder kann noch will historische Methodik im Sinne Troeltschs Bereiche und Gehalte ausweisen, die von dieser Beurteilung ausgenommen sind und bleiben. Damit ist offenkundig, dass sich historisches Denken dezidiert nicht auf Sicherheiten gründet, sondern sich angesichts des menschlichen Vermögens auf Plausibilitäten beschränkt.

Damit ist kein Urteil über Glaubensgehalte gesprochen, und genau hier scheint ein Grundmissverständnis des Troeltsch'schen Anspruchs zu liegen. Zweifellos kann Troeltsch vorgehalten werden, ein Konzept von historischem Denken zu haben, das dem eigenen nicht entspricht, zum Beispiel bezüglich der Frage, ob es der historischen Kritik entzogene Punkte gibt. Dann allerdings kann nicht zugleich der Vorwurf an Troeltsch erhoben werden, seine Lehre führe dazu, den Glauben an die Faktizität beispielsweise der Auferstehung zu leugnen. Denn Troeltsch macht unmissverständlich deutlich, dass in seiner Konzeption die Art des Wissens, das historisch gewonnen werden kann, konstitutiv *fallibel* ist. Entsprechend leugnet Troeltsch nicht die Auferstehung, sondern bezweifelt die Tragfähigkeit, die Geschichte für den Glauben haben kann. Nach Troeltsch ändert sich etwas an historischem Wissen, wenn etwa in Qumran neue Schriftrollen gefunden werden. Der Prozess der Annäherung an vergangenes Geschehen ist an keiner Stelle endgültig abschließbar, das Wissen darum ist und bleibt hienieden vorläufig. Dies wird im Folgenden auch im Rahmen der weiteren Argumentation des Textes deutlich werden.

76 Ebd., 735.

In dieser bereits vor etwa 120 Jahren gegenüber seinen Kritikern vorgebrachten Replik nimmt Troeltsch das Problem der Transformation durchaus ernst. Wie gezeigt wurde, ruht seine Konzeption historischer Methodik auf der Annahme interdependenter, historischer Begebenheiten auf, die sich gegenseitig qua Korrelation bedingen und die den Betrachter und seinen Gegenstand damit auch transformieren. Denn wenn im Rahmen historischer Methodik das, was vormals als sicher galt, nun prinzipiell nur noch in Relation und Korrelation zu anderem mehr oder weniger plausibilisiert werden kann, ist das Problem der grundsätzlichen Transformation des Denkens auch ein individuelles Problem:

Die historische Kritik macht e r s t l i c h jede Einzeltatsache unsicher und zeigt uns als sicher nur die mit einem – im Einzelnen nicht schlechthin aufzuhellenden – historischen Zusammenhang gegebenen Wirkungen auf die Gegenwart. Eben damit wird aber der Zusammenhang des religiösen Glaubens mit allen einzelnen Tatsachen gelockert. Er wird natürlich nicht aufgehoben, aber er wird verändert. Es wird unmöglich, ihn auf eine einzelne Tatsache als solche aufzubauen, er steht immer nur in einer durch große, breite Zusammenhänge vermittelt, d. h. also mittelbaren Verbindung mit ihr.⁷⁷

Es ist bemerkenswert, dass Troeltsch die Anfrage, die historisches Denken bedeutet, nicht rein auf systematischer Ebene verhandelt, sondern auch als eine Anfrage an individuelle Glaubensformen aufgreift. Denn die Durchbildung akademischer Fächer mit historischen Methoden bedeutet ihm zufolge langfristig zumindest für die Akademie auch eine innere Transformation. Der historisch gegründete Boden verliert an Festigkeit. Anstatt Historie als vermeintlich festen Grund von Überzeugungen festzuhalten, die keine letzten Sicherheiten gewähren kann, gilt es nach Troeltsch, sich der notwendigen Mittelbarkeit von Wissen, auch des eigenen Glaubens, bewusst zu werden. Eine eklektische Auswahl von ›Tatsachen‹ von historischer Kritik auszunehmen, ist demnach eine Umgehung des eigentlichen Problems, dem sich alle Denkenden zu stellen haben. Was geschehen ist, ist historisch nicht mit letzter Sicherheit auszusagen. Ein Geschehnis als wirkliches Geschehnis hingegen zu *bekennen*, ist explizit möglich und nötig.

Zur dogmatischen Methode

Ausgangspunkt der ›dogmatischen Methode‹ für Troeltsch ist eine jenseits des historisch Greif- oder Relativierbaren stehende Autorität. Diese Methode wolle »die Menschen gerade an einzelne Geschichtstatsachen binden, und zwar an die Tatsachen, die den alle historische Analogie zerreißen den Charakter der Autorität bekunden.«⁷⁸ So ist es in dieser Denkweise qua entrückter Autorität möglich, einzelne Begebenheiten als ›Geschichtstatsachen‹ auszuweisen, an denen mit Sicherheit festgehalten wird und werden muss – einerseits »durch wunderbare Ueberlieferung«, andererseits »durch ein inneres Siegel der Beglaubigung in den Herzen«.⁷⁹

77 TROELTSCH, Methode, 736, Herv. i. O.

78 Ebd., 740.

79 Ebd.

Troeltsch hält die ›dogmatische Methode‹ für eine Reaktion auf die Ausbreitung historischer Methodik in der Theologie. Der Versuch jenes Zugangs, nur selektiv historische Erkenntnisse aufzunehmen, um so gewisse Gehalte und Vorstellungen von historischer Kritik auszunehmen, ist entsprechend seiner Konzeption das antagonistische Gegenstück zum Dreigestirn der ›historischen Methode‹.⁸⁰ Damit suche die ›dogmatische Methode‹ mit einem anderen Begriff von Geschichte beziehungsweise Tatsache die von Troeltsch als notwendig geforderte prinzipielle Durchbildung der Theologie mit historischen Methoden zu verhindern. Doch glaubten deren Dogmatiker zu Unrecht, »die Frucht ohne den Baum pflücken zu können [...] oder von dem alten Baum sich ein vertrocknendes kleines Reis geschnitten [zu] haben, an dem sie das Wachstum der Frucht ebenso erwarten zu dürfen meinen.«⁸¹

Dieses Bild vom Baum historischer Erkenntnis ist aufschlussreich für Troeltschs Denken. Denn darin bedeuten die Früchte das, was heute greifbar ist. Zum einen verdeutlicht das Bild, dass dessen Früchte, bis sie so gewachsen sind, wie sie uns heute zugänglich sind, eine lange Geschichte haben und diese partiell auch widerspiegeln. Wie sich diverse Einflüsse auf den Baum und seine immer neuen Früchte im Laufe der Zeit niedergeschlagen haben, lässt sich in Ansehung der Frucht allein nicht aussagen. Selbst wenn der Baum insgesamt in den Blick kommt, ist der Weg zu letzter Sicherheit im Sinne eines sicheren Zugriffs auf eine Vergangenheit unmöglich. Sie ist unwiederbringlich vergangen.

Die Baumfrucht ist für sich genommen eine Tatsache des Hier und Jetzt und hat gegenüber dem Vergangenen nur deiktischen Charakter. Sie ist ein Medium des Vergangenen. Wird sie ohne Baum betrachtet, gleichsam als historische Tatsache ausgewiesen, dann wird ebendiese Medialität unterlaufen. Wer sich heute vermeintlich feste Punkte setzt und die Früchte ohne Rücksicht auf den Baum pflückt, wird vorab das eigene Geschmackserleben als identisch mit Geschmackserfahrungen längst vergangener Zeiten erklären müssen. Nach Troeltsch war und ist die eigentliche Frucht vom Baum der Erkenntnis die Einsicht in menschliche Begrenztheit. In diesem Sinn erhält Simmels lakonischer Satz in seinem Tagebuch eine letztlich positive Note: »Der Apfel vom Baum der Erkenntnis war unreif.«⁸²

Mit Blick auf die obigen Ausführungen zu Troeltschs Historismuskritik ist hier die konkrete Problemlage der Moderne herauszustellen, auf welche die ›dogmatische Methode‹ reagiert. Troeltsch bemerkt an anderer Stelle den deutlichen modernen, apologetischen Zug einer Begründung mit sogenannten Heilstatsachen:

80 Dieser selektive Zugang entspricht nicht nur zahlreichen evangelikalen Zugängen, sondern in gewisser Weise auch der altprotestantischen Akkommodationslehre. Zu Pannenberg's Urteil, dass diese letztlich die Inspirationslehre aushöhlte, vgl. PANNENBERG, Systematische Theologie, I, 44f. Die ebendort aufgeführte zeitgenössische Kritik bereits im Aufkommen der Lehre durch Theologen wie Christoph Wittich (1654) trifft letztlich auch aktuelle heilgeschichtliche Konzepte des Evangelikalismus, vor allem jedoch Konzepte, welche die Irrtumslosigkeit oder Unfehlbarkeit der Schrift behaupten.

81 TROELTSCH, Methode, 743.

82 BLUMENBERG, Mythos, 234, op. cit. SIMMEL, Tagebuch, o. A.

[U]nd auch die Theologen, die seinen absoluten Wert nur durch den Aufweis seiner übernatürlichen Begründung und Verursachung sicher gestellt glauben, verzichten doch nicht darauf, nachträglich und hilfsweise solche geschichtsphilosophische Bestimmungen einzuführen, die in der That zur Ergänzung der gegen früher immer unbestimmter gewordenen Autoritätsbeweise unentbehrlich sind.⁸³

Für Troeltsch ist es die Transformation des Denkens angesichts moderner Wissenschaft, durch welche »die Würdigung des Christentums immer mehr abhängig geworden [ist] von der bei seiner Einreihung in die geistige Geschichte sich ergebenden Wertbeurteilung.«⁸⁴ Es ist die Moderne, die solch ein zusätzliches Argument überhaupt erst nötig erscheinen lässt. Indem Geschichte ihre Stellung als unhintergehbare Dimension des Denkens einnimmt, ändert sich zudem ihre Funktion: »Das Geschichtliche ist nicht mehr zufällig in dem Sinne der Gleichgiltigkeit [sic!] gegenüber ewigen Wahrheiten, es ist als Individuelles vielmehr selbst überall erfüllt von einem metaphysischen und absoluten Gehalt.«⁸⁵

Des Weiteren auffällig in diesem Zusammenhang ist, dass Troeltsch eine deutliche Differenz in der Redeweise von Tatsachen ausmacht. Eine Tatsache im Sinne historischen Arbeitens ist und bleibt für ihn kritisierbar und kann, ja muss auf Augenhöhe – in Analogie und Korrelation – zu anderen Begebenheiten gestellt werden. Entsprechend ist für Troeltsch eine historische Tatsache dergestalt nachzuweisen, dass sie auch jenseits einer angenommenen Glaubenshaltung plausibel gemacht werden kann. Das heißt freilich nicht, dass Troeltsch die Glaubensdimension völlig abgeht, wie im folgenden Unterkapitel dargelegt. Er ist lediglich bezüglich des historisch erhebbaren Wissens so genau, die Voraussetzungen eines gläubigen Blicks nicht für alle als verbindliche Voraussetzung zu erklären. Entsprechend zeichnet sich der von ihm kritisierte Tatsachenbegriff »dogmatischer Methode« durch göttliche Beglaubigung beziehungsweise Autorität aus, die der Historie als Fixpunkte dienen soll. Es ist somit hier nicht zu zeigen, inwiefern sich beispielsweise gewisse biblische Gehalte zu erhebbarer Evidenz – zum Beispiel archäologisch – verhalten. Vielmehr werde bestimmten »Einzelereignissen« der Charakter von »Geschichtstatsachen« durch Menschen zugesprochen, welche diesen als Anspruch der Texte ansehen.

Hierin liegt für Troeltsch die eigentliche Ursache der deutlichen Differenzen im Geschichtsverständnis historischer und dogmatischer Methode. In der Abwehr von Analogieschlüssen seitens der »dogmatischen Methode« findet er vor allem eine prinzipielle Vorordnung der Heilsgeschichte vor, deren Heilstatsachen jedoch »nur dem gläubigen Auge erkennbar und beweisbar sind.«⁸⁶ In der »dogmatischen Betonung des »geschichtlichen« Charakters des Christentums« in apologetischer Absicht werde hier sowohl unter »geschichtlich« als auch »Tatsache« etwas für historisch erklärt, »was das gerade nicht ist und nicht sein soll, weil es vielmehr umgekehrt ein nur durch den Glauben festzustellen-des Wunder ist.«⁸⁷ Analogie weicht nach Troeltsch hier der geglaubten Übernatürlich-

83 TROELTSCH, Lage, 829.

84 Ebd., 828f.

85 DERS., Geschichtswahrheiten, 553.

86 DERS., Methode, 741.

87 Ebd.

keit, sodass der gängige Geschichts- wie auch der Tatsachenbegriff mit dem der dogmatischen Methode nicht mehr in Einklang zu bringen ist. In der Annahme, aus biblischen Schriften ›physikalische‹ Wunder als historische Tatsachen deduzieren zu können, liegt folglich für Troeltsch vielmehr ein Bekenntnis vor: »An diesem [Wunder] hängt schließlich alles, und man sollte sich lieber ehrlich zu ihm bekennen, als statt dessen von einer ›Geschichte‹ zu reden, die keine Geschichte ist, sondern das Gegenteil.«⁸⁸

Objektivität und der konstruktive Charakter des Denkens

Die dargestellten Überlegungen Troeltschs werfen die Frage auf, auf welche Gründe sich historische Arbeit beruft und welchen Geltungsanspruch sie dafür einfordert. Wenn Troeltsch schreibt, wer der historischen Forschung »den kleinen Finger gegeben hat, der muß ihr auch die ganze Hand geben«, ist damit keine Drohung formuliert.⁸⁹ Vielmehr ist damit gesagt: Wer sich auf historisches Denken einlässt, wird insgesamt demütiger demgegenüber, was das Adjektiv ›historisch‹ aussagen kann. Auch wenn Geschehnisse wahr sein können, ist diese Wahrheit historisch nicht abschließend sicher zu greifen, allenfalls anzunähern. In Anlehnung an die Auferstehungsworte gesprochen: Den Grund, den ihr sucht, ist nicht hier.

Wo aber dann? Auch bei Troeltsch, der die grundierenden Hintergrundannahmen des Historismus sah und herausarbeitete hat, geht es nicht ohne Objektivität. Da »jedes Ergreifen ein Hervorbringen ist,« hat für ihn Aneignung generell einen konstruktiven Charakter.⁹⁰ Nicht die Theologie allein müsse mit diesem Grundproblem der Aneignung umgehen. Das Subjekt benötige in seiner Kultur- und damit Zeitgebundenheit entsprechende Kategorien, um das Erlebte wie auch das Gelernte einordnen können.

Die Orientierung des eigenen Handelns wird bei Troeltsch nicht von absoluten Wahrheiten her konstruiert. Dass Gegenstände der Vergangenheit zu Momenten eigener Gegenwart werden, gilt ihm als eine Konstruktionsleistung, die mit den Idealen des rezipierenden Subjekts verknüpft ist:

In ihnen liegt kein Maßstab, sondern immer erst in dem Ideal, mit dem wir dieses System inhaltlich erfüllen und zur Einheit des Geistes machen. Hält man aber fest, daß solche Erfüllung für jede Gegenwart aus der lebendigen Versenkung in die Geschichte und der hingebenden Ergreifung ihres jeweils wirkenden Zuges in das Ideale hervorgeht, dann ist das alle Objektivität die wir brauchen.⁹¹

Diese Objektivität ist für Troeltsch nicht nur hinreichend, sondern alle Objektivität, die sich mit historischen Mitteln gewinnen lässt. Im Rückgriff auf Vergangenes wird demnach nicht ein Objekt *selbst* ergriffen, da es uns direkt gar nicht zugänglich sein kann. In der notwendig individuellen Aneignung wird jeweils eine späte Frucht desselben Baumes gepflückt, die – wie auch das ergreifende Subjekt – gezeichnet ist von den Wirkungen der Geschichte. Der konstruktive Charakter des Denkens führe zunächst da-

88 Ebd., 742.

89 Ebd., 734.

90 DERS., Historismus, 374.

91 Ebd., 374f.

zu, die Selbstbegrenzung menschlichen Denkens in den Blick zu rücken. Für Troeltsch steht fest: »Objektiver ist in Wahrheit nie ein Beurteilungsmaßstab gewesen.«⁹² Es geht hier nicht um die Selbststilisierung des Menschen, der qua seiner Vernunft die eigentliche Objektivität eines Gegebenen leugnet. Aneignung bleibe immer ein Akt des ›Individuums‹, das seinen Kategorien und Weltzugängen entsprechend zeitgebunden denkt. Troeltsch hält es für eine Einsicht in menschliche Begrenztheit, wenn er Erkenntnisarten grundsätzlich differenziert und nicht auf eine Ebene stellt:

Die Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit des Geltens mag für die formale Logik und Mathematik gelten, aber für die Erkenntnis der Erfahrungswissenschaften auf dem Gebiet der Natur wie der Geschichte sowie für die Bildung der kulturphilosophischen Maßstäbe besteht sie nicht und kann sie nicht bestehen. Denn diese Begriffe verändern sich mit der extensiven und intensiven Ausdehnung unserer Erfahrung, auch wenn ihr Gegenstand an sich unveränderlich bliebe.⁹³

Hier unterscheidet Troeltsch Faktizität und Geltung grundsätzlich voneinander. Es mag ein *A priori*, eine Objektivität jenseits menschlichen Erkennens geben; der Weg zu den Dingen selbst ist jedoch Troeltsch zufolge dem Menschen jenseits logischer und mathematischer Abstraktion erkenntnistheoretisch unmöglich. An der Spannung von materialer Geschichtsschreibung und übergreifender Geschichtsphilosophie arbeitet er heraus, dass der tiefe Riss zwischen beiden letztlich eine jede Wissenschaft, ja, das Wissen selbst betrifft. Die Spannung von Wissen und Ordnungsrahmen sei nicht eine Fiktion der Moderne. Vielmehr sei sie, katalysiert durch Umbrüche und Kriege, erst nach und nach ins Bewusstsein getreten: »So besteht der Preis, den wir für die Beseitigung der Spannung zwischen empirischer Historie und kulturphilosophischer Maßstababbildung bezahlen, nicht in der Preisgebung von etwas, das wir überhaupt besessen hätten.«⁹⁴ Die Fiktion sei vielmehr gewesen, das Problem mit starken Setzungen zu ignorieren. Entsprechend kann nach Troeltsch Geltung nicht auf eine apriorische, objektive Faktizität gegründet werden, solange nicht klar ist, dass das Für-faktisch-Halten bereits eine Form menschlicher Aneignung darstellt und dass das Wissen nur vermittels der individuellen Anerkennung Geltung gewinnt. Damit ist für ihn die Notwendigkeit eines philosophischen Systems jedoch nicht erledigt:

Natürlich muß ein solches System nach Präzision, Schärfe und Universalität streben. Aber da es doch stets nur aus dem Verkehr mit dem Objekt, aus der Hingabe an das Wirkliche erwachsen kann und aus diesem, kraft einer verborgenen Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit des menschlichen Geistes mit der Wirklichkeit überhaupt, die Ordnungsprinzipien erst herausspüren muß, so ist es eben nicht rein logisch aus gewissen Grundaperçus zu deduzieren, sondern muß mit der ganzen Arbeit in fortwährender gegenseitiger Berichtigung von Denken und Leben heranwachsen.⁹⁵

92 TROELTSCH, Historismus, 375.

93 Ebd.

94 Ebd., 378.

95 DERS., Meine Bücher, 383.

Gerade weil Troeltsch sich im Klaren ist, dass die Bildung eines Systems »im Grunde heute doch wesentlich eine persönliche Angelegenheit des Autors, die genaue Herstellung und Darstellung seines intellektuellen Hintergrundes und seines philosophischen Betriebsvermögens« darstellt, verzichtet er hier darauf, ein solches von vornherein anzunehmen. Damit sei nicht einem puren Subjektivismus Raum gegeben. Eine solche »neukantische Geltungslehre« sei wegen »ihre[r] Neigung, alle Gegenständlichkeit zu einem Erzeugnis des Subjektes zu machen, das sich nur durch seine apriorische Notwendigkeit von der bloßen Zufälligkeit der Durchschnittserzeugnisse unterschied, [...] der reinen, unmittelbaren Gegensatz und Widerspruch gegen den religiösen Gedanken selbst«. ⁹⁶ Vielmehr solle ein solches System in der materialen Auseinandersetzung erwachsen, um der eigenen Aneignung Raum für Korrektur zu geben und so der Sache gerecht werden zu können.

Letzte Gründe

Doch was ist die Sache, der Kern, der die Welt im Innersten zusammenhält? Wie ist die entscheidende Aporie zu überwinden, die sich aus der Historismusfrage des 19. Jahrhunderts ergibt? Wie kann die Lücke gefüllt werden, welche die einst stabilisierenden Geschichtsphilosophien hinterließen? Wie kann nach ihrem endgültigen Zusammenbruch in der Grausamkeit des Ersten Weltkriegs »Einheit und Sinn des Ganzen« gefunden werden? Troeltschs Antwort weicht einer Letztbestimmung nicht aus: »Damit stehen wir dann allerdings beim Letzten, bei dem Gottesgedanken, der als irgendwie vorausgesetzte Grundvorstellung der Dinge hinter allem Denken liegt.« ⁹⁷ Die Figur Gottes dient hier vorerst als Platzhalter, der jedoch nicht rein metaphysische Qualität behält. Troeltsch stellt an dieser Stelle zwei Gottesbilder gegeneinander. Zeichnet das eine den absoluten, unveränderlichen und unbewegten Einen, geht das andere

mit Heraklit und mit der prophetisch-christlichen Ideenwelt von der nie begrifflich erschöpfbaren, schaffenden Lebendigkeit des göttlichen Willens aus [...] dann entschwindet freilich jede Möglichkeit einer Konstruktion des Gesamtgeschehens der Welt und unserer demgegenüber winzigen planetarischen Geschichte, aber wir gewinnen die Lebenstiefe, aus der heraus mit der inneren Beweglichkeit und Wandlung Gottes selber auch die Wandlung und Beweglichkeit der Wahrheit und des Ideals verständlich wird zusammen mit einer trotzdem verbleibenden Einstellung auf eine letzte Wahrheit und Einheit, die aber nur Gott selber weiß, wenn man Wissen Wissen nennen darf. Das ist dann die Sphäre der Metalogik. Dann verschwindet auch all der Drang, irgend eine menschliche Wahrheit oder Idealbildung als absolut zu bezeichnen, aber wir behalten die Möglichkeit, in der relativen Wahrheit und dem relativen Ideal göttliches Leben zu erfassen. ⁹⁸

Der ›Lebendigkeit Gottes‹ korrespondiert bei Troeltsch eine Lebendigkeit des menschlichen Geistes, der sich seiner Grenzen bewusst bleibt. Menschen haben demnach eine Alternative zu dem gängigen Vorgehen, Systeme aufzurichten, die sie für absolut gül-

⁹⁶ Ebd., 378.

⁹⁷ DERS., *Historismus*, 376.

⁹⁸ Ebd., 376f.

tig erklären. Demgegenüber könnten sie sich in einer Hoffnung auf letztgültige Einheit einüben und eingedenk dessen eigenes Wissen und eigene Systeme für *fallibel* halten. Im Wissen um die Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens wird hier auf die ›prophetisch-christliche Ideenwelt‹ verwiesen. Dass die letzte Einheit für Menschen dabei nicht völlig einsichtig sei, bedeute keine Beliebigkeit; vielmehr sei dies eine notwendige Folge der menschlicher Begrenztheit. Der Mensch ist nicht fähig, Letztgültiges abschließend zu begreifen, auf den Begriff zu bringen: »Wir sind in beständiger Bewegung auf das Absolute, das selber nur in der Einheit seiner Lebensfülle für sich selber und nicht begriffen werden kann, weil es überhaupt kein Begriff ist.«⁹⁹

Diese Grundspannung menschlichen Denkens ernst zu nehmen, bedeutet, ein Risiko einzugehen. Für Troeltsch ist es das »eigentliche Wagnis alles [sic!] nicht bloß formalen Denkens [...], einen aufblitzenden Vernunftgedanken als Ausfluß der göttlichen Lebendigkeit zu betrachten, zu erfassen und durchzuführen wagen.« Das Risiko einzugehen, ohne letzte Einsichten nach der Aneignung von ›Wahrheiten und Werten‹ zu streben, ein Streben, in dem »Täuschung [...] nirgends von vornherein auszuschließen« ist, ist für Troeltsch konstitutiv mit Fehlgriffen verbunden.¹⁰⁰ Diese entsprechen jedoch der *conditio humana*, die gerade auf menschliche Systembildung hin relevant ist:

Dagegen gibt es kein allgemein rationales System, dessen grundsätzliche Annahme wenigstens im Grundsatz alles notwendig und berechenbar, damit objektiv und sicher macht, so daß die Unsicherheiten bloß auf der rätselhaften ›Subjektivität‹ beruhen. Das war immer so, und davon hat kein Fortschritt der Wissenschaft und des Denkens die Menschen befreien können, auch nicht der Fortschritt der objektivsten Wissenschaften, d. h. der Naturwissenschaften, deren Methoden man darum ebenso oft als ergebnislos die Methode der Historie und gar auch die der Idealbildung hat angleichen wollen.¹⁰¹

Diese Selbstbegrenzung des Menschen aufgrund der Einsicht in sein begrenztes Erkenntnisvermögen eröffnet für Troeltsch vielfache Freiheitspotentiale. Aus dieser Einsicht werden ›wir‹ zunächst »frei von der Zuschneidung aller kulturphilosophischen Maßstäbe auf den Begriff der Menschheit, als ob diese ein einheitlicher und klarer Begriff und ein letzter endgültiger Idealzustand wäre.«¹⁰² Des Weiteren werden ›wir‹ »frei von den Täuschungen des üblichen Fortschritts- und des als Fortschritt verstandenen Entwicklungsbegriffes.«¹⁰³ Aus diesen ergibt sich auch die Freiheit »vom Übermaß der Vergleichung in der Historie.«¹⁰⁴ Schließlich, und darauf wäre Troeltschs Fragment gebliebener zweiter Historismusband näher eingegangen, »werden wir [...] vor allem frei zur Antwort auf die drängenden ›praktischen‹ Lebensfragen unseres abendländischen Kulturkreises selbst«.¹⁰⁵

99 TROELTSCH, Historismus, 377.

100 Ebd.

101 Ebd., 378.

102 Ebd.

103 Ebd., 380.

104 Ebd., 383.

105 Ebd., 385.

Damit hält Troeltsch trotz allem fest, dass es eine notwendige Verbindung von Denkrahmen und konkretem Wissen geben muss. Diese Verbindung ist jedoch dem menschlichen Geist nicht bis ins Letzte einsichtig: »Das Denken muss also in irgendeinem geheimen Bunde mit dem Realen stehen, mit ihm irgendwie durch einen gemeinsamen Grund beider verbunden sein, bei dem doch Irrtümer des Denkens und Sünden des Willens möglich bleiben.«¹⁰⁶

3.2.5 ›Glaube‹ und ›Wunder‹ bei Troeltsch

In seiner Glaubenslehre kommt Troeltsch unter anderem auch auf Wunder zu sprechen. Dies mag seltsam anmuten, erscheint ein Wunder nach Darstellung des Artikels zu *historischer und dogmatischer Methode* schlechthin ausgeschlossen, allein schon aus Gründen der Analogie. Jedoch ist Troeltschs Umgang mit dem Topos Wunder durchaus differenzierter, als es der erste Augenschein nahelegt.

Um Troeltschs Aussagen zum ›Wunderglauben‹ richtig einzuordnen zu können, soll zunächst kurz darauf eingegangen werden, was Troeltsch unter Glauben versteht. In den von ihm verfassten Abschnitten des Artikels ›Glaube‹ der ersten Auflage des Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart* stellt Troeltsch zunächst die beiden Momente des Glaubensbegriffes dar, die im christlichen Kontext zusammenfallen – »das Erkenntnismoment der Religion« sowie die »Frömmigkeit«, verstanden als »Totalität der subjektiven Religiosität«.¹⁰⁷ In dieser Verschränkung erkennt Troeltsch den »Durchbruch der reinen ethischen Religiosität, es [das Christentum] kennt nur eine Erkenntnis, die praktischen, religiös-ethischen Wert hat und die an diesem Wert sich bezeugt, und sie kennt nur eine Praxis, die aus reiner Gotteserkenntnis hervorgeht.«¹⁰⁸

Bereits in dieser Grundbestimmung wird die innere Verwobenheit von Glauben und Glaubensleben deutlich, die Troeltschs weitere Entfaltung des Glaubensbegriffs bestimmt. Leitend ist dabei die Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Wirken. Dabei ist ihm die Rückbindung an Offenbarung als überindividuelle Kategorie ein wichtiges Anliegen. Das Christentum betrachte Offenbarung als die »Gotteswirkung und Stiftung nicht als etwas in jedem Individuum spontan Neu-Erfolgendes, sondern als etwas in der Grundlegung allen Individuen gemeinsam Gegebenes und zur Aneignung bestimmtes [sic!].«¹⁰⁹ Im Zuge dieser Aneignung der Offenbarung findet nach Troeltsch eine Transformation des Individuums anhand deren religiöser Ideen statt, sodass eigene und der Offenbarung gemäße Handlungen mehr und mehr inkulturiert und nicht mehr spontan erfolgen. Der enge Zusammenhang von Glauben und Glaubensleben hängt somit für Troeltsch an der transformativen Kraft, die sich aus der An- und Übernahme christlich-religiöser Ideen in die eigene Lebenspraxis speist.

Diese christliche Lebensorientierung ist für Troeltsch zurückgebunden an die ›grundlegende Offenbarung‹, die das ›gemeinsam Gegebene‹ und Anzueignende gründiert. In ihrer Rückbindung geht Offenbarung demnach jedoch nicht in dem Vorge-

¹⁰⁶ Ebd., 376.

¹⁰⁷ DERS., Glaube, 1437.

¹⁰⁸ Ebd., 1438, Herv. i. O.

¹⁰⁹ Ebd., 1439.

fundenen auf, sondern ist vielmehr »die produktive und originale Erscheinung neuer religiöser Kraft oder Lebenserhöhung, die sich als ein praktisches Ganzes des Lebens und der Gesinnung darstellt und von ihrem Träger aus ihre Kräfte mitteilt.«¹¹⁰ Offenbarung realisiert sich nach Troeltsch im Medium der Lebensäußerung von Menschen, die sich ihre Gehalte aneignen. Gläubiges Handeln ist somit Ausdruck der »religiösen Kraft«, die der Offenbarung innewohnt.

Mit Blick auf den Begriff der Offenbarung macht Troeltsch zwei Momente stark: den gegebenen Mythos und den neue religiöse Gehalte vermittelnden Heros. Letzterer – gemeint ist im christlichen Kontext Jesus Christus – prägte nach Troeltsch in seiner spezifischen Lebensäußerung und Lehre den Mythos entscheidend mit und eröffnete damit den orientierenden Rahmen der praktischen An- und Übernahme der Offenbarungsgelalte. Mit der Aneignung der »Vorstellungswelt« des religiösen Heros beziehungsweise des durch ihn vor allem geprägten Mythos durch Glaubende geht für Troeltsch nicht die Forderung nach Affirmation eines seinerzeitigen Weltbildes einher. Vielmehr schlägt für Troeltsch das Pendel vor allem zwischen einem primär an Dogmen und einem primär an religiöser Praxis orientierten Christentum: »Dabei wird bald mehr das mythische Ausdrucksmittel betont und bald mehr der praktisch-religiöse Gehalt, bald mehr das erste bis zur Ertötung des zweiten verhärtet, bald mehr das zweite bis zur Auflösung des ersten verflüssigt.«¹¹¹ In dieses Spannungsfeld der Aneignung dogmatischer wie lebenspraktischer christlicher Gehalte ist nach Troeltsch auch die Theologie gestellt. Sie hat die »Verbindung« zwischen dem »durch Autorität und Überlieferung [...] naiven religiösen Mythos« und den »allgemeinen Begriffen der Wissenschaft« zu gewährleisten und hier hilfreich zu vermitteln.¹¹² Diese Rolle kommt der Theologie bleibend zu, da Troeltsch die völlige Übersetzung religiöser Gehalte in »allgemeine Begriffe« nicht für möglich hält.¹¹³ Mit Blick auf Glaube hält er fest:

Der Erkenntniswert des G.s liegt in der praktischen Bewältigung des Lebensrätsels durch die Erfassung einer praktisch sich bezeugenden erlösenden Macht der Gottesgemeinschaft; aber diese Erkenntnis vermag sich nur auszudrücken in mythisch-poetisch-symbolischen Formen, die noch so sehr wissenschaftlich gereinigt werden können, die aber auch in der höchsten Sublimierung Mythos bleiben und nie zur Erkenntnis aus allgemeinen Begriffen werden. Die Theologie bleibt daher auch immer ihrem Wesen nach eine Verbindung von Wissenschaft und Mythos.¹¹⁴

Troeltschs Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen betont deren Verwobenheit. Da »die moderne Welt für den G.n und den Mythos mit seiner kirchlichen Grundlage und seinen alten Weltanschauungselementen eine schwere Krisis und Erschütterung der Gemeinsamkeit des G.s« bedeutet, sei hier ein Mittelweg zu suchen, um angesichts der Moderne weder hüben noch drüben vom Pferd zu fallen:

110 TROELTSCH, Glaube, 1439.

111 Ebd., 1440.

112 Ebd., 1441, Herv. i. O.

113 Vgl. hierzu in jüngerer Vergangenheit HABERMAS, Glauben, 20–25.

114 TROELTSCH, Glaube, 1443.

Der Satz, daß der G. nur soviel wert ist, als er an persönlicher, eigener innerer Kraft religiösen und ethischen Lebens erzeugen kann, und daß umgekehrt dieses Leben sich frei nach eigenem Gewissen den Mythos zu diesem Zweck formen und fortbilden dürfe, daß der G. eine Herzensstellung zu Gott und die Vorstellung von Gott nur ein symbolischer Ausdruck zur Erweckung dieser Herzensstellung zu Gott ist, dieser in seiner ersten Hälfte ein protestantische, in seiner zweiten Hälfte moderne Satz kann hier dazu dienen, den Ausweg aus den Wirren zu finden, zunächst für die eigene Person, und dann hoffentlich für wachsende weitere Kreise.¹¹⁵

Auch hier stellt Troeltsch die Notwendigkeit individueller Aneignung für inneren, formalen Glauben als und für tätige, christliche Lebenspraxis ins Zentrum. In diesem Sinne ist auch die angesprochene Formung und Fortbildung des Mythos zu verstehen. Es sind individuelle Lebensgeschichten und -praxen, die als aneignende Formen christliche Gehalte in Denken und Leben inkorporieren. Denn indem die Gottesfigur primär von aneignendem Glauben her gedacht wird, als Frömmigkeit im weiten Sinne, geht Gott nicht in ›symbolischem Ausdruck‹ auf. »Religion als seelisches Erlebnis« bleibt

doch immer, was sie war, [...] der Glaube an den lebendigen Gott, mit dem die Seele im Gebet sich heiligend und läuternd verkehrt und in dem sie den Halt findet für die menschliche Gemeinschaft wie für den Kampf mit der Natur.¹¹⁶

Dieses Spannungsfeld gegebener Gehalte und individuellen Lebens bestimmt auch Troeltschs Auseinandersetzung mit Wundern. In §18 der Glaubenslehre kommt er auf die Dimension persönlicher, religiöser Erlebnisse zu sprechen. Diese wie auch die Rede von »*Vorsehung und eines persönlichen Verkehrs mit dem antwortenden göttlichen Leben*« bedeute »*den in der Bibel so wichtigen Begriff des lebendigen Gottes, von dem aus dann auch in allen erdenklichen Einzelheiten Kundgebungen des göttlichen Schaffens und der Weltregierung geweckt werden.*«¹¹⁷ Diese Dimension direkt erfahrener ›Lebendigkeit Gottes‹ sei von der späteren Systematisierung des griechischen Denkens zurückgedrängt worden. Die grundlegende Infragestellung dieser durch griechisches Denken transformierten Denkform von Wunder wiederum ist nach Troeltsch ein Moment der Moderne:

*Erst mit dem Eindringen des modernen Naturbegriffs ist das Wunder problematisch geworden, aber mit dem Wunder zusammen auch alles, was die Lebendigkeit Gottes zum Ausdruck bringt und den streng mechanischen Zusammenhang des Universums nach Ursache und Wirkung oder den logischen nach Grund und Folge durchbricht.*¹¹⁸

Für Troeltsch sind Wunder nicht per se infrage zu stellen. Vielmehr lässt sich ihm zufolge lediglich eine spezifische, historisch gegenüber den ersten Zeugen sekundär hinzugewachsene Denkform von ›Wunder‹ vor dem aktuellen Denkhintergrund nicht halten. Troeltsch differenziert hier deutlich zwischen »historischen Wundern« und »ande-

115 Ebd., 1447.

116 DERS., Lage, 829.

117 DERS., Glaubenslehre, 266, Herv. i. O.

118 Ebd., 267, Herv. i. O.

ren Äußerungen des lebendigen Gottes«. Dadurch bleibt ihm der Weg offen, Letztere als Hintergrund biblischer Texte anzunehmen und den Wunderbegriff auch in seiner Zeit zu denken.¹¹⁹ Wenngleich historisch nicht nachgewiesen werden kann, dass dieses oder jenes Wunder geschehen ist, können Wunderberichte durchaus von Unmittelbarkeitserfahrungen gesättigt sein. Das persönliche Erleben Gottes lebendiger Gegenwart ist und bleibt für Troeltsch ein Moment, in dem Wunder erfahren werden können.

Um bei den Denkformen auch terminologisch zu differenzieren, spricht Troeltsch in diesem Fall von *Unmittelbarkeitsglaube*. Mit diesem Terminus hält Troeltsch fest, dass es jenseits des Weltbezugs eines Geschehens auf ein Weltganzes »auch noch eine besondere ihm eigene unmittelbare Begründung in Schöpfung und Weltregierung« gibt.¹²⁰ Damit unterstreicht Troeltsch die Zwiegestalt menschlichen Weltbezugs: Zum einen werde Welt als abstrakter Gesamtzusammenhang angesehen, mit gläubigen Augen entsprechend als Resultat göttlicher Schöpfung und Weltregierung. Zum anderen »belebt« erfahrene »unmittelbare Präsenz Gottes die innerlich persönliche Wärme des religiösen Gefühls.« Entscheidend dabei ist, dass Letztere im Grunde eine individuelle Kontaktaufnahme mit Gott darstellt, dessen Gegenwart »in der Neuschaffung des inneren Lebens, in der persönlichen Schicksalsleitung und in dem Verkehr des Gebets erfahren wird.«¹²¹

Diese Erfahrung von Unmittelbarkeit wird nach Troeltsch auch auf die Welt als Ganzes, zum Beispiel mit Blick auf die Vorsehung, übertragen und grundiert die Rede von Offenbarung. Dabei ist nach wie vor die oben aufgemachte Unterscheidung von verschiedenen Arten von Wissen konstitutiv. Unmittelbarer Weltbezug lasse sich zwar bezeugen, könne sich jedoch weder hinreichend – im Sinne von unumstößlich – erklären noch veranschaulichen, auch nicht im Rahmen einer Metaphysik. Die Unmittelbarkeit verliert somit nach Troeltsch ihre überzeugende, belebende und wärmende Kraft, sobald der eigene Unmittelbarkeitsbezug verlassen ist. Seine Qualität endet an der eigenen Personengrenze, jenseits derer das Erlebte notwendig mittelbar wird. So »kommt an diesem Punkt der Gegensatz der religiösen Gewißheit gegen alle rein logisch rationale Deutung der Wirklichkeit zu schärfstem Ausdruck.«¹²²

In diesem scharfgestellten Gegenüber eröffnet sich die Notwendigkeit der Prüfung nicht nur der Begrenztheit unmittelbaren Weltbezugs, sondern auch ihres Gegenübers, zumal rationale Wirklichkeitsdeutung hier ebenfalls als beschränkt ausgewiesen wird. Angesichts ihrer Tendenz zu einer »Allgemeingesetzlichkeit« oder auch Allgültigkeit, die »damit zu einem nichts Neues, Irrationales und Unmittelbares anerkennenden Monismus hinführ[t]«, ergibt sich für Troeltsch eine eingeschränkte Geltung solchen Weltdeutungsanspruches:

*Das ist die Tendenz des rationalen Denkens, die man so weit gewähren lassen muß, als sie durchführbar ist. Sie ist aber nicht unbedingt durchführbar. Sie ist in Natur- und Geschichtswissenschaft nur eine Herauslese des ihr zugänglichen Momentes der Wirklichkeit, während diese selbst immer reicher als dasjenige bleibt, das an ihr rationalisiert werden kann.*¹²³

119 TROELTSCH, Glaubenslehre, 267, Herv. i. O.

120 Ebd., 268, Herv. i. O.

121 Ebd., 268, Herv. i. O.

122 Ebd., 269, Herv. i. O.

123 Ebd., 269, Herv. i. O.

Beide Zugänge zur Wirklichkeit der Welt, so macht Troeltsch deutlich, sind nicht für sich genommen hinreichend, etwas wie das Weltganze in den Blick zu bekommen. Weder kann demnach eine abstrakte Geschichte alle Phänomene individuellen Erlebens hinreichend abbilden, noch kann individuelles, gerade religiöses Erleben von Unmittelbarkeit, verlustfrei übersetzt werden. Beide Denkformen sind und bleiben entsprechend Annäherungen an eine Wahrheit, von der sie jedoch jenseits persönlicher Gewissheit keine abschließenden Urteile fällen können. Weder bürdet Troeltsch der historischen Denkform auf, Sicherheit zu garantieren – Sicherheit ist im Troeltsch'schen Sinne nur anzunähern, jedoch nie abschließend festzumachen –, noch bürdet er denen, die Gott unmittelbar erleben, auf, dies als ein für alle Menschen anzuerkennendes, unabweisbares Eingreifen Gottes erklären zu müssen. Auch wenn Gott in das Weltgeschehen eingreift und dies vielerorten auch unmittelbar erlebt wird, sei dies mit historischen Methoden nicht dingfest zu machen, da es methodisch den Rahmen übersteigt, in dem Geschichte operiert.

Indem Troeltsch ›technischen Wundern‹ – gemeint sind Wunder im Sinne der oben genannten ›dogmatischen Methode‹ – ihren Geltungsanspruch, die Alleinwahrheit zu vertreten, nachhaltig bestreitet, entsteht ein gewisses Vakuum in der Beschreibung von Wirklichkeit. Dies sucht Troeltsch mit einem ›tieferen‹ Zugang zu begegnen, der über die menschliche *ratio* hinausweist:

Der Glaube hängt an viel realeren Dingen als an Wundern. Er hängt an dem, was man in jedem Augenblick zu erleben vermag. Es handelt sich um die Unmittelbarkeit des göttlichen Lebens, wie sie sich im Gebet und in den persönlichen Lebensschicksalen darstellt: Der allumfassende Glaube an die Gegenwart Gottes gehört in den Vordergrund! Damit hängt unsere Seele dann nicht mehr an jenen technischen Wundern, und es gibt keinen Zusammenbruch, wenn uns diese entgleiten.¹²⁴

Zunächst ist auffällig, dass Troeltsch von einem ›nicht mehr‹ spricht. Ihm ist völlig einleuchtend, dass der klassische Rahmen, Wunder zu denken, sich vor dem Hintergrund eines sich ausbreitenden Geschichtsbewusstseins – Geschichte als Kollektivsingular (Koselleck) gedacht – nicht mehr halten lässt.¹²⁵ Infolge moderner Infragestellungen dieses Denkens entgleiten nach Troeltsch ›technisch‹ verstandene Wunder. Solche ließen sich historisch zwar annähern, letzte Gewissheit könne jedoch aufgrund der Transformation des allgemeinen Bewusstseins historisch nicht gewonnen werden. »Wo aber die Wissenschaft eindringt, haftet der Glaube zumeist nur an der religiösen Deutung des Gesamtzusammenhangs.«¹²⁶

Jener Gesamtzusammenhang stellt bei Troeltsch eine Abstraktion eines unmittelbaren Glaubenszugangs dar. Deutlich wird dabei die transformierende Kraft des ›Lebendigen Gottes‹ hervorgehoben, die sich in unmittelbarem Kontakt spüren lässt und die demnach mit gläubigem Blick in allem gesehen werden kann:

Das höchste Wunder des religiösen Erlebens ist dieses: daß Gott in all meiner Kleinheit doch von mir weiß und ganz persönlich von mir will, und daß ein neuer Mensch in

124 Ebd., 273.

125 Vgl. KOSELLECK, Geschichte, 640 bzw. Kap. 3.3.1.

126 TROELTSCH, Glaubenslehre, 274.

mir wächst durch Dinge, die ich nicht mitbrachte, sondern die Gott an mir wirkt. Das aber, was sich von dieser Schaffenstätigkeit Gottes her in mir selbst ausbreitet und vollzieht, muß überall sein. Ich kann in jedem konkreten Gebilde bis in jedes Tier und jede Pflanze hinab empfinden: neben dem Allgemeinen steht die unmittelbar wirkende Gotteskraft.¹²⁷

Entsprechend meint dieser Gesamtzusammenhang für Troeltsch keine Vorstellungen einer faktischen Geschichte unumstößlicher Tatsachen als völliger Kongruenz von Glauben und Wissen, sondern das von ihm hochgehaltene »Antiintellektuelle«, das »zugleich notwendig als Glaube an das Unmittelbare« ist.¹²⁸ Zu seiner »lebendigsten Wirkung« kommt nach Troeltsch der Unmittelbarkeitsglaube in Form des Gebets. Dabei liegt »das Unmittelbare des Gebetes [...] nicht in der Erwirkung einer Veränderung nach außen«, sondern

sie liegt im Gebet selbst, im Verkehr mit Gott, im Sich-Reinigen vor seinem Antlitz von unseren Leidenschaften und im Erschließen des eigenen Wesens, zu dem ja auch unsere Wünsche mit hinzugehören, wenn auch in aller Schwachheit. Wie es mit dem Einfluß des Gebetes auf das Erbetene steht, ist wissenschaftlich nicht zu untersuchen. Das Wesentliche ist hier in der Ergebung zu sehen. Doch jeder kann sich das denken, wie er will. Aber gerade durch das Vortragen von Wünschen scheint es sich zu bestätigen, daß die Ergebung das Wesentliche ist: Es gibt kein Vortragen von Bitten im Gebet, ohne daß nicht wenigstens ein Teil von ihnen zu Boden fiele. Im Angesichte Gottes erkennen wir ihre Sinnlosigkeit.¹²⁹

3.2.6 Zusammenfassung

Eine zentrale Achse der Argumentation bei Troeltsch bildet die Differenz von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit. Mittelbares Wissen gilt ihm grundsätzlich als fallibel. Zwar können durch historische Methoden Begebenheiten der Vergangenheit angenähert werden. Aussagen über ein definitives So und nicht anders, also »technische« Tatsachen, sind historisch jedoch nicht zu leisten. Denn bei historischem Arbeiten handelt es sich nach Troeltsch immer um den perspektivierten Versuch, interdependentes Geschehen auf Basis von Quellen zu rekonstruieren und entsprechend den Grad der Plausibilität zu prüfen, mit dem heute Vergangenes angesehen wird. Historische Quellen eröffnen entsprechend notwendig nur einen mittelbaren Zugang zu vergangenem Geschehen und können – wie in dem Abschnitt zum Historismus des 19. Jahrhunderts dargelegt – ohne entsprechenden Ordnungsrahmen wie einer Geschichtsphilosophie keine allgemeinen Normen begründen.

Troeltsch erkennt in dieser Problemlage eine erkenntnistheoretische Sackgasse, sowohl in der Geschichtswissenschaft im Speziellen als auch im allgemeinen Denken. Als Gegenüber der Mittelbarkeit von Welt setzt er auf unmittelbare Zugänge im Hier und Jetzt. Deren Wert liegt für ihn nicht in einer hierdurch (vermeintlich) gewonnenen

127 TROELTSCH, Glaubenslehre, 275.

128 Ebd., 274.

129 Ebd., 278.

absoluten Sicherheit, vielmehr – so zeigt das Zitat von den Bitten im Gebet – in demütiger Selbsterkenntnis. Wo Gott Menschen berührt, werde Transformation möglich, zumindest in deren Bewusstsein. Wie bereits bei Semler, wird auch hier die Zentralität menschlicher Aneignung und der Bereitschaft von Menschen, sich innerlich für Veränderung zu öffnen, herausgestellt. Die Aneignung geschieht durch Gott, gewirkt in menschlichen Vollzügen und zentral im Gebet. Troeltsch unterstreicht, dass Betende im Vollzug, in der Unmittelbarkeit des Gebets nicht alles vorbringen, da vor dem Antlitz Gottes, in der »Hingabe der Seele« im Gebet, menschliche Selbstsicherheiten in sich zusammenfallen.¹³⁰ Zwar ist konstitutiv für die Anrufung, dass Gott eine Veränderung zugetraut wird. Doch in der Unmittelbarkeit der Gottesbegegnung tritt auch die Begrenztheit des Menschen in sein eigenes Bewusstsein – und auch Wünsche, die den Weltlauf verändert sehen und Dinge rückgängig gemacht sehen wollen, fallen zu Boden. So erkennt der Mensch am Punkt der größten Nähe die Begrenztheit seiner Welt und die Weite Gottes.

3.3 Rudolf Bultmann

Der folgende Abschnitt thematisiert das hermeneutische Anliegen Rudolf Bultmanns. Einer kurzen Einführung zur Person folgt eine Darstellung seiner frühen und seiner späteren Schriften. Nach der Entfaltung seiner Zentralbegriffe ›Intention‹ und ›Interpretation‹ beschließt eine Zusammenfassung diesen Abschnitt.

3.3.1 Zur Person

Rudolf Karl Bultmann wuchs in einer Familie auf, die zu beiden Seiten durch die Erweckungsbewegung und die Reformpädagogik Pestalozzis geprägt war. Insbesondere Bultmanns Mutter brachte als Enkelin von Wilhelm Stern, »einer zentralen Figur in der badi-schen Erweckungsbewegung«, ihre Frömmigkeit in die Erziehung der Kinder ein. Auch wenn sich ihr Mann nach der Jahrhundertwende der Liberalen Theologie anschloss und sich dabei unter anderem auf Ernst Troeltsch bezog, »war [sie] nicht bereit, ihrem Mann zu folgen und also ihre pietistische Frömmigkeit aufzugeben.«¹³¹ Diese Prägungen der Eltern bildeten das Spannungsfeld, in dem Bultmann erzogen wurde. Etwa zeitgleich mit seinem Vater vollzog Bultmann als Gymnasiast eine religiöse Wende zur Liberalen Theologie, die er seinerzeit als »exemplarischen Fall eines allgemeinen, in der gesamten Geschichte sich vollziehenden Transformationsprozesses« wertete.¹³²

Als Student in Tübingen prägte ihn vor allem der Kirchengeschichtler Karl Müller, der »Ansätzen, die die Kirchengeschichte mit Hilfe ideengeschichtlicher Entwicklungsvorstellungen oder dogmatischer Normbegriffe« zu betreiben, distanziert gegenüberstand.¹³³ Bei aller Hochschätzung der »enormen Leistungen, die die historischen Diszi-

¹³⁰ Ebd., 277.

¹³¹ HAMMANN, Bultmann, 3f.

¹³² Ebd., 11.

¹³³ Ebd., 21.

plinen der neueren Theologie erbracht hatten« – so schrieb Bultmann, inzwischen Student in Berlin seinem Freund Walter Fischer –, fehle es »an einem Geist, der alle Errungenschaften der historischen Theologie umfasste und systematisch verwertete, der wirklich eine von Grund neue Theologie schaffen würde.«¹³⁴ Dieser Suche nach einer neuen Theologie, einem neuen Grund, der die Verdienste historischer Forschung auch systematisch verwertbar macht, hat Bultmann schließlich ein Gutteil seines Lebens gewidmet. Greifbar wird dies besonders in drei Aufsätzen von 1925, anhand derer der junge Bultmann dargestellt werden soll.

3.3.2 Bultmanns frühe Schriften

Neben fachspezifischen Arbeiten publizierte Bultmann vielfach auch zu hermeneutischen Fragen. Grundlegend für sein Verständnis von Theologie sind dabei vor allem Texte des Jahres 1925 – ein Jahr, in welchem sich der produktive Austausch mit Martin Heidegger seit Herbst 1923 bei Bultmann auch schriftlich abzeichnete.¹³⁵ Als wichtigster Text aus diesem Jahr kann der Artikel *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* gelten. Neben den Anleihen an Heideggers Philosophie wird darin auch eine große Nähe zu Karl Barth sichtbar. Inhaltlich setzt sich der Text mit der Unmöglichkeit, über Gott zu reden, auseinander, worin die Verwandtschaft zu Fragestellungen der Theologie Barths anklingt, mit dem Bultmann in diesen Jahren in guten Beziehungen stand. So schreibt Barth zur Aufgabe der Theologie: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.«¹³⁶

Bultmann geht diese Grundfrage der dialektischen Theologie überaus scharf an. Wer über Gott redet – und darin schließt Bultmann sein eigenes Reden ein – redet nicht von Gott. Ist Gott aber »der Allmächtige, d. h. die alles bestimmende Wirklichkeit«, so nimmt der Mensch bei seinem Reden über Gott dessen Wirklichkeit nicht ernst. »Denn jedes ›Reden über‹ setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus.«¹³⁷ Damit wird bereits eingangs festgehalten, dass ein rein rationaler beziehungsweise ein im wahrsten Sinne des Wortes *gottloser* Zugang zur ›Wirklichkeit Gottes‹ unmöglich sei. Diese zirkuläre Figur ist für Bultmann kein Selbstzweck, sondern ein ernstgemeinter Versuch, dem, was Theologie eigentlich sein soll, näher zu kommen. Denn ganz gleich, ob eine Wissenschaft »die Wirklichkeit Gottes leugne« oder »sie als Wissenschaft behauptete« – beide Zugänge unterschlagen demnach »die konkrete Situation des Redenden«, da er »sich außerhalb der tatsächlichen Wirklichkeit seiner Existenz [stellt], mithin außerhalb Gottes, und redet von allem anderen als von Gott.«¹³⁸ Ist solches Reden durchweg als Sünde bestimmt, so liege es in Gottes Hand, dass

134 HAMMANN, Bultmann, 25, op. cit. BULTMANN, Bultmann an W. Fischer, 05.06.1905.

135 Vgl. HÜBNER, Existenziale Interpretation, 534f. Hübners These, das Jesusbuch fiele gemäß der Aussagen des hochbetagten Bultmann vor die Zeit des Austausches, lässt sich vor dem Hintergrund der Korrespondenzen Bultmanns nicht halten, dazu ausführlich HAMMANN, Bultmann, 180f.

136 BARTH, Wort Gottes, 158, Herv. i. O.

137 BULTMANN, Sinn, 26.

138 Ebd., 27.

wir »aus Gott reden«, einer Gabe, die »offenbar nur von Gott selbst gegeben werden« kann.¹³⁹

Bultmann geht es hier nicht um Aneignung im Sinne der liberalen Theologie. Da Gottes Wirklichkeit allumfassend zu denken sei, müsse sie auch menschliche Individuen umfassen. Entsprechend gilt: »will man von Gott reden, so muß man offenbar *von sich selbst reden*.«¹⁴⁰ Als »alles umfassende Wirklichkeit« denkt Bultmann das Göttliche ganz bewusst nicht als anzueignende Größe, wie es die Liberale Theologie im Gefolge des Pietismus stark machte. Auch die gefühlte Nähe zu § 18 der Glaubenslehre Troeltschs mit ihrer Spannung von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit täuscht, wenn Bultmann davon redet, dass in dem Moment der Explikation eines Bekenntnisses oder religiösen Erlebnisses, »sowie wir es objektivieren, [es] seinen existentiellen Charakter verloren hat.«¹⁴¹ Denn hier steht bei Bultmann das von Heidegger übernommene Unbehagen eines Denkens in Subjekt-Objekt-Polarität Pate: »Aus der Frage nach unserer Existenz hat deshalb die Unterscheidung von Subjekt und Objekt völlig auszuscheiden.«¹⁴² Hier geht es nicht um kulturelle Transformation menschlicher Wirklichkeit durch Aneignung eines göttlichen Gegenübers. Waren bei Troeltsch Erfahrungen von Unmittelbarkeit irreduzible, quasi objektive, *individuelle* Erfahrungen der Wirkungen Gottes in der Welt, die sich Individuen unmittelbar erschließen, setzt Bultmann fundamentaler beziehungsweise *existentialer* an.

Gott als allumfassende Wirklichkeit ist für Bultmann nicht nur als *etwas* ganz Anderes anzusehen. Denn Gott als etwas anderes beziehungsweise als Gegenüber der eigenen Person anzusehen, grenze Gott bereits von der eigenen Wirklichkeit ab und sei Ausdruck einer Flucht des Menschen vor Gott: »Er sucht ja gerade, indem er der Wirklichkeit seiner konkreten Existenz entfliehen will, dem zu entfliehen, worin er einzig Gott finden kann.«¹⁴³

Wie bereits mit Heidegger angesprochen, ist für Bultmann bereits die Wahrnehmung von Wirklichkeit als quasi objektive Größe problematisch. Ihm zufolge ist Gottes Wirken unter Absehung von der eigenen Existenz nicht als »allgemeines Geschehen« greifbar, da wir in solches Denken »ja den primären Gedanken von Gott als der unsere Existenz bestimmenden Wirklichkeit preisgegeben« hätten.¹⁴⁴ Bultmann denkt hier eine Art Ontologie des Seins in Gott, das sich nicht übersetzen lasse, ohne wiederum aus der Wirklichkeit Gottes herauszufallen. In theologischer Tradition nutzt Bultmann für dieses stete Herausfallen aus dem In-Gott-Sein den Begriff der Sünde. Damit wird letztlich das Suchen nach Gott als etwas Anderes als Sünde gedeutet, das Finden Gottes hingegen als das In-Seiner-Allwirklichkeit-Stehen.

Die daraus für Bultmann erwachsende Fragestellung ist die, wie überhaupt in Übereinstimmung mit Gott, genauer, wie *aus* Gott gehandelt werden könne. Die Voraussetzung dafür bildet seine Analyse menschlicher Existenz. Wie zuvor ist auch an dieser Stel-

139 Ebd., 28.

140 Ebd., 28, Herv. i. O.

141 Ebd., 29.

142 Ebd., 32.

143 Ebd., 30.

144 Ebd., 32.

le grundlegend, dass eine sichere Erkenntnis als Position außerhalb unserer selbst nur Gott möglich sei. Da ein Reden über und von Gott untrennbar mit einem Reden über die eigene Existenz verknüpft sei, sei ein Reden von Gott nur möglich, wenn es ein Reden »von uns« ist.¹⁴⁵ Dabei meint Bultmann nicht eine subjektive Setzung des menschlichen Geistes. Vielmehr werde hier die Grenze der Subjekt-Objekt-Differenz überschritten, denn alles Andere ließe die Allwirksamkeit Gottes unterbestimmt. Nur wenn der Mensch existentiell angesprochen sei, werde Reden und Handeln in Gottes Sinne möglich. Eine Tat *aus* Gott »bedeutet völlige Abhängigkeit, aber nicht als frommes Gefühl, sondern eben als freie Tat, denn nur in der Tat sind wir selbst. Also dies Müssen bedeutet Gehorsam.«¹⁴⁶ Der Gehorsam des Menschen, ja, das Sein des Menschen in diesem Muss Gottes ist für Bultmann der rechte Gebrauch menschlicher Freiheit. Er sei nicht aktiv hervorzubringen, sondern bleibe unverfügbares Geschenk. Wenn für Menschen dieser Gehorsam, dieses Müssen *die* Wirklichkeit ist, dann nennt das Bultmann Glauben.¹⁴⁷ Folglich sei existentielle Rede vom Menschen keine subjektive, selbstbezogene Praxis, sondern der eigentliche Gebrauch menschlicher Freiheit, der Gottes Allwirksamkeit anerkennt und sich qua Glauben im Einklang damit befindet.

Glauben ist hier nicht als eine Größe verstanden, die Menschen durch eigene Anstrengung erwerben könnten. Weder die je eigene Wirklichkeit noch das Wissen von Gott sei direkt verfügbar: »Wir wissen nie von Gott; wir wissen nie von unserer eigenen Wirklichkeit; wir haben beides nur im Glauben an Gottes Gnade.«¹⁴⁸ Damit hängt bei Bultmann alles am Glauben, im weitesten Sinne dieses Wortes. Dem kontingenten Einbrechen des Wortes in unsere Welt könne daher nicht mit einem festen Glaubensstandpunkt, sondern nur mit Gehorsam in Denken und Handeln begegnet werden.¹⁴⁹

In dieser Absage Bultmanns an »Garantien« oder feste Standpunkte hallt die in Kapitel 3.2.1 dargelegte Krise des Historismus nach. Die Festigkeit im Glauben ist für Bultmann nicht etwas ein für alle Mal Gegebenes, sondern in immer neuer Tat und in Gehorsam zu erringen. Bultmanns eigenes Geschichtsverständnis, dass er wenige Monate später in *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments* darlegte, nimmt seinen Ausgangspunkt in einer Kritik der theologischen Entwicklung. Habe die Orthodoxie biblische Schriften zum Ausgangspunkt genommen, autoritativ »mich über mich selbst aufzuklären und mein Leben bestimmen zu wollen«, habe »der ältere Rationalismus nur die Konsequenz aus dieser Auffassung der Schrift« gezogen, »daß die Schriftlehren wirklich allgemeine Wahrheiten sind.«¹⁵⁰ Die Lösungen für die daraus erwachsenden Probleme – zuerst mit Akkomodationslehre, später mit Erklärung der Texte anhand deren zeitgeschichtlicher Gebundenheit – gehen für Bultmann in die falsche Richtung: »In all diesen Fällen ist die ursprüngliche Haltung aufgegeben, wonach der

145 Vgl. BULTMANN, Sinn, 33.

146 Ebd., 34.

147 Vgl. ebd., 35.

148 Ebd., 37.

149 Vgl. ebd.

150 DERS., Theologische Exegese, 334, Herv. i. O.

Text auf den Leser seinen Anspruch erhebt, d. h. nicht sich betrachten lassen will, sondern den Leser in seiner Existenz bestimmen will.«¹⁵¹

Diese Konstruktion ist im Sinne des oben ausgeführten Theologieverständnisses konsequent. Die Wertung der Orthodoxie als Versuch, mittels einer Autorität aufzuklären und Menschen normative Vorgaben zu machen, ergibt sich aus einer für Bultmann grundlegenden Fehlstellung. Denn hier seien die biblischen Schriften als Gegenüber, letztlich als fremde Schriften gelesen und dadurch ihr eigentlicher Anspruch verfehlt worden. In dieser Denkweise erscheint nicht die Folgezeit der Orthodoxie als problematisch: Die Wurzel liegt bereits in der Grundfigur falscher Objektivierung des Textes, der nicht in jeder Hinsicht Wahrheit sein will, etwa im historischen Sinne, sondern den Menschen ansprechen und ausrichten will.

Bultmanns Ansinnen ist es, die biblischen Texte existentiell zugänglich zu machen. Weder das Bestreben der Theologie im Zeitalter des Historismus, einen quasi objektiven Blick auf die Texte zu richten, noch die Verortung der Auslegenden in der Geschichte lösen für Bultmann das Problem, da diese nicht dazu beitragen, dass Lesende existentiell vom Text getroffen werden.¹⁵² Die geschichtliche Distanznahme bringe es des Weiteren mit sich, dass nichts Neues gefunden werden kann, »nichts, was ihm [einem Exegeten] als Autorität begegne, er findet in der Geschichte immer nur sich selbst«.¹⁵³ Damit ist nach Bultmann im Grunde der eigentliche Zugang zu den Texten geschichtlich nicht möglich. Anachronistische Bewertungen heutiger Sachkritik in der Exegese »besagt im Grunde gar nichts [...], da sie alles besser weiß als der Text«.¹⁵⁴

Es kommt nicht von ungefähr, dass Bultmann hier Formulierungen wählt, die sich explizit gegen eine Bevormundung des Textes wenden und unmittelbare Zugänge stark machen. Ihm zufolge vernachlässigte die Exegese nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs damit auch des Historismus nach dem Ersten Weltkrieg die unmittelbare Wirkung von Texten, die bereits in der Orthodoxie durch Objektivierung biblischer Aussagen als fremde, zu glaubende Autorität an den Rand gedrängt worden sei. Bultmann geht es um mehr. Das Wort wolle Hörenden etwas erschließen und Ereignis werden, nicht ein bleibend fremdes Gegenüber, sondern als Ereignis eines Sich-Selbst-Verstehens.¹⁵⁵ In diesem Moment fällt bei Bultmann das ›Reden von Gott‹ mit dem ›Reden von uns selbst‹ in eins, womit zugleich eine klare Differenz zur sogenannten Liberalen Theologie markiert ist. Hier geht es nicht um einen aneignenden Lernprozess, sondern um ein fast mystisches In-Eins-Fallen: Im Handlungsmoment gibt es keine Differenz zwischen Subjekt und Objekt mehr. Dieser Zustand sei immer neu anzustreben, da Menschen immer wieder aus dieser Einheit herausfallen, also Sünder und Gerechte sind.

Auffällig bei dieser Herangehensweise ist, dass Bultmann zwar die Differenz von Lesenden und Texten überwinden will, ohne dabei jedoch den Geltungsanspruch der Textabsicht gleichzusetzen mit dem Geltungsanspruch der Texte an sich. Im dritten Abschnitt des Aufsatzes geht Bultmann auf die Bedingungen der Möglichkeit ein, dass das

151 Ebd., 336.

152 Vgl. ebd., 337.

153 Ebd.

154 Ebd., 340.

155 Vgl. ebd., 339.

›Gemeinte‹ eines Textes verstanden wird. Für Bultmann fallen die Fragen »was ist gesagt?« und

was ist gemeint? [...] offenbar nicht auseinander, wenn das Gemeinte nichts anderes ist als ein zeitgeschichtliches Faktum. Insofern freilich zeitgeschichtliche Fakten [...] nicht als solche, sondern in einer bestimmten Absicht berichtet werden, erhebt sich natürlich auch die Frage: was ist gemeint?¹⁵⁶

Bultmann wirft hier die Frage auf, ob ein ›Gemeintes‹ eines Textes auf seine zeitgeschichtliche Faktizität beschränkt sein kann. Selbst mit kundiger Rekonstruktion der näherungsweise ursprünglichen Aussageabsicht von Texten sei das Eigentliche noch nicht geleistet: Die Geltung ebendieses Gemeinten für heutige Ohren zu übersetzen. Exegese, so legt er im Weiteren nahe, sei notwendig daran interessiert, das Gemeinte in der jeweiligen Zeit und deren Denkformen zugänglich zu machen.

Bultmann selbst geht bereits in diesem Text auf den Vorwurf des Subjektivismus ein. Methodisches Arbeiten sei selbstverständlich dahingehend subjektiv, dass es Subjekte sind, die Methoden anwenden.¹⁵⁷ Die Frage für ihn ist dabei nicht, ob es Subjektivismus gibt oder er vermeidbar ist, sondern, wie angesichts des notwendigen Subjektivismus die ›Objektivität‹ beziehungsweise die Geltung einer Exegese gesichert werden kann, die für ihn im Idealfall eben dasjenige aussagt, was der Text will. Die Autorität des Textes und sein Anspruch kämen dann zur Geltung, wenn die beschriebene Wirklichkeit die Wirklichkeit der Auslegenden wird. Dafür sei jedoch notwendig, die Haltung aufzugeben, zu meinen, geschichtliche Wirklichkeit methodisch objektiv bestimmen zu können.¹⁵⁸

Für Bultmann ist der ›garstige Graben‹ nur dann wirklich überbrückt, wenn die Wirklichkeit der Auslegenden mit der Wirklichkeit des Textes in eins fällt. Der Weg, methodengesichert geschichtliche Wirklichkeit objektiv darzustellen und darauf den eigenen Geltungsanspruch aufzubauen, untergrabe die Textabsicht. Mit diesem Anspruch eines »Verfügungsrecht[es] über die Geschichte« lässt sich nach Bultmann kein sicherer, objektiver Boden gewinnen.

Bultmann zufolge sollen Auslegende nicht »als toter Spiegel die Geschichte aufspiegeln oder [...] das Bild der Geschichte photographieren«, sondern »in existentieller Lebendigkeit stehen.«¹⁵⁹ Mit der Rede von innerer Lebendigkeit beschreibt Bultmann eine für ihn entscheidende Dynamik. Das Wort stelle Auslegende vor eine Entscheidung. In dieser Form sei es nicht objektiv zu betrachten, sondern betreffe existenziell. Gerade aus diesem Grund müsse Exegese von der Selbstausslegung geleitet sein.¹⁶⁰

Zusammenfassend treibt den jungen Hochschullehrer Bultmann die Frage um, wie Auslegende etwas begründet verstehen können. Da das Objekt der eigenen Tätigkeit aufgrund der Unmöglichkeit völliger Distanznahme von der eigenen Weltwahrnehmung nicht hinreichend erfasst werden könne, dürfte sich Textauslegung nicht auf historische

156 BULTMANN, Theologische Exegese, 341.

157 Vgl. ebd., 343.

158 Vgl. ebd., 344f.

159 Ebd., 344.

160 Vgl. ebd., 344f.

Rekonstruktion beschränken. Es gelte vielmehr, in dem eigenen Tun in Gottes Wirklichkeit zu stehen und *aus* Gott zu handeln. Dieses zu tun, ist für Bultmann die eigentliche Freiheit des Menschen. Für Menschen, die im Glauben stehen, ist demnach die freie Tat ein Muss, die mit Gottes Willen und Absicht übereinstimmt.

In all diesem wird zum einen das pietistische Anliegen Bultmanns deutlich, etwa in der Suchbewegung nach einer neuen Begründung christlichen Lebensvollzugs. Bultmann setzt sich intensiv mit der Frage auseinander, wie nach dem Scheitern des Historismus christliches Handeln verbindlich begründet werden kann, weil die Möglichkeiten historischer Rekonstruktion nicht hinreichen. Den Überschnitt zur Tat mitgehend, der ein Kennzeichen der Jugendbewegungen jener Zeit darstellt, sucht Bultmann nach einem neuem Grund des christlichen Handelns in der Welt.

In den Frühtexten lassen sich bereits die Bereiche ablesen, an denen Bultmann weiterarbeiten sollte: Geschichtlichkeit und Eigentlichkeit. Welchen Zweck und Sinn, welchen Ort hat der Blick zurück? Und wie können Menschen in der Wirklichkeit Gottes stehen? Wann erfüllen sie »eigentlich« ihre Bestimmung? Diese Suche nach neuer Orientierung soll nun anhand späterer Texte von Bultmann nachgegangen werden.

3.3.3 Bultmanns spätere Schriften

Bultmanns Schriften vor dem zweiten Weltkrieg zeigen wie bei seinem Gesprächspartner Heidegger ein deutliches Interesse an individueller Handlungsmotivation – vor allem in der Rede von »Entscheidung«. In späteren Schriften bringt sich Bultmann seine eigene Theorie näher mit den hermeneutischen Theorietraditionen ins Gespräch. Vor allem Dilthey und Schleiermacher sind ihm wichtige Bezugspunkte.

In den wichtigen Aufsätzen der Spätphase, *Das Problem der Hermeneutik* sowie *Das Problem der Entmythologisierung*, setzt er bei dem für ihn zentralen Begriff der Interpretation an. In Absetzung von bloß historischer Rekonstruktion als dem Verstehen von Texten ist Bultmann daran gelegen, auf dieser Grundlage die Texte auch zu interpretieren, sie mit den Vorgenannten als »Lebensäußerungen«, als »Lebensmoment eines bestimmten Menschen« zu verstehen.¹⁶¹ Dies geschieht nach Bultmann in einem Akt aktiven Nachvollzugs, der Interpretation. Diese sei notwendig »von einem Vorverständnis der Sache geleitet, nach der sie den Text befragt. Auf Grund eines solchen Vorverständnisses ist eine Fragestellung und eine Interpretation überhaupt erst möglich.«¹⁶² Daher soll hier zunächst dem Verhältnis von Auslegenden und Text nachgegangen werden.

Bultmann spricht in *Das Problem der Hermeneutik* im Gegensatz zu den früheren, teils oben dargestellten Texten nicht von Wirklichkeit. Nicht die eigene Wirklichkeit und die Wirklichkeit dessen außer mir fallen in Eins, sondern ein »Sein« der eigenen und der fremden Seele. Der Mensch könne demnach nur verstehen, was ihm ein Stück weit schon vorher ontologisch zu eigen ist; in diesem Sinne sei eigentliches Verstehen immer zugleich ein Sich-Selbst-Verstehen. Daher sei das Gemeinsame von Auslegung und Autorenschaft beziehungsweise von Interpretation und Textintention in der gemeinsamen »Sache« zu suchen; dies sei der Möglichkeitsgrund verstehender Interpretation.

161 DERS., *Hermeneutik*, 49.

162 Ebd., 51.

Mit diesem Ausgangspunkt, zunächst die Seins-Verwandtschaft zwischen Auslegenden und Gegenstand als Grundlage in den Blick zu nehmen, räumt Bultmann der Rolle der Auslegenden durchaus einiges Gewicht ein: »Das Interesse an der Sache motiviert die Interpretation und gibt ihr die *Fragestellung*, ihr *Woraufhin*.«¹⁶³ Zwar tilgt Bultmann hier grammatisch das eigentlich handelnde Subjekt: die jeweils Auslegenden. Dennoch blendet Bultmann die Bedeutung individueller Zugänge nicht aus. Deren Pluralität sieht Bultmann nicht als Problem für die Möglichkeit objektiver Textinterpretation an, was ihn von der liberalen Tradition leicht absetzt. Bei Troeltsch rückte in gewisser Nähe zu seinem Freund und Lehrer Weber der Ort der Objektivität von Erkenntnis in die individuellen Zugänge. Da Individuen jeweils durch Normen, Werturteile und Ideale geprägt seien und ihr Weltbild immer schon ihre Auffassung präge, ist hier die Erkenntnismöglichkeit des Individuums von zentraler Bedeutung.

Auch bei Bultmann hat Objektivität mit individueller Geltung zu tun. Dabei geht das Wollen des Gegenübers, in diesem Fall der »Anspruch des Textes«, jedoch nicht unter. Mit Blick auf Schleiermacher und Dilthey schreibt er: »Die ›subjektivste‹ Interpretation ist hier die ›objektivste‹, d. h. allein der durch die Frage der eigenen Existenz Bewegte vermag den Anspruch des Textes zu hören.«¹⁶⁴ An dieser Stelle arbeitet Bultmann den Denkraum seiner frühen Texte mit Hilfe der hermeneutischen Tradition aus. Offen bleibt dabei, wie genau jener »Anspruch des Textes« zu bestimmen sei. Vor allem aber, und das räumt auch der weitere Text nicht wirklich aus, bleibt unklar, wie sich solch ein normativer Anspruch sinnvoll zu der Rolle der Auslegenden ins Verhältnis bringen lässt. Wie bereits in seinen frühen Texten macht Bultmann deutlich, dass objektivste Erkenntnis nicht darin zu finden sei, die eigene Subjektivität auszublenden. Interpretierende seien einzig gehalten, ihre Wünsche nach Bestätigung eigener dogmatischer Ansichten zum Schweigen zu bringen. Darüber hinaus sei die »äußerste Lebendigkeit des verstehenden Subjekts, die möglichst reiche Entfaltung seiner Individualität« für die Interpretation unabdingbar.¹⁶⁵

Bultmann hält den individuellen Weltzugang als epistemisch notwendig fest. Bei Weber – bereits 1904 im sogenannten Objektivitätsaufsatz – hatte sich das wissenschaftstreibende Individuum hinsichtlich seiner Normen, Werturteile und Ideale sowie bezüglich eigenen Wollens zu erklären, wenngleich für Weber feststeht, dass Wissenschaft von ihrem Zugriff her keine Normen hervorbringen kann.¹⁶⁶ Bultmann fokussiert auf das Wollen, das nicht nur benannt und damit wohl auch eingehegt, sondern aktiv ausgeblendet werden soll. Im Gegensatz zu Weber ist er der Ansicht, dass die auslegende Person ihre »persönlichen Wünsche« im Sinne der Zielvorstellung eigener Interpretation zum Schweigen bringen könne. Dabei scheint etwas von der oben beschriebenen, fast mystischen Wirklichkeitseinheit seiner frühen Texte mitzuschwingen.

Bultmann sieht die Forderung einer Voraussetzungslosigkeit der Forschung für richtig und durch die Abblendung eigenen Wollens als erfüllbar an. Damit teilt Bultmann

163 BULTMANN, Hermeneutik, 55.

164 Ebd., 65.

165 Ebd., 64, Herv. i. O.

166 WEBER, Objektivität, Vgl. v. a. 157f.

einerseits die liberale Ansicht, dass das Nadelöhr des Weltzugangs, das denkende Individuum, bedeutend ist. Eine Vielgestalt methodischer Zugänge kann in ihrem jeweils begrenztem Austrag objektive Geltung beanspruchen. Gehen Untersuchungen methodengeleitet vor, gelangen sie alle jeweils »zu eindeutigem, objektiven Verständnis. [...] Die simple Tatsache, daß jeder Interpret in seinem subjektiven Vermögen beschränkt ist, hat keine grundsätzliche Relevanz.«¹⁶⁷ Entsprechend bedeutet für Bultmann objektive Erkenntnis »eine dem Gegenstand, wenn er in eine bestimmte Fragestellung gerückt ist, angemessene.«¹⁶⁸

Für den späten Bultmann ist das Vorverständnis, auch »Lebensverhältnis« genannt, notwendige »Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation [...], die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt und die das Woraufhin der Befragung leitet.«¹⁶⁹ Auch in das *Problem der Entmythologisierung* unterstreicht Bultmann, dass es keine Möglichkeit gebe, einem Text neutral zu begegnen.¹⁷⁰ Statt das Vorverständnis auszuschließen, gelte es, reflexiv damit umzugehen. In der Textarbeit sollen Auslegende demnach auch sich selbst im Verstehen kritisch prüfen und sich vom Text und seinem Anspruch infrage stellen lassen.¹⁷¹ Dieser pietistische Zug Bultmanns zeigt eindrücklich, dass sich die innere fromme Bewegung durchaus mit selbstkritischem Forschen verbinden lässt. Für Bultmann – wiederum in gewisser Nähe zu Weber – wird das eigene Wollen und die eigenen Vorannahmen deswegen thematisch, weil die eigenen Prägungen, Normen und Wünsche nicht das Ergebnis der Interpretation vorgeben dürfen. Wenn sich Auslegende bei der »Befragung des Textes« stets eine Metaperspektive bewahren, also ihren individuellen Zugriff und dessen Austrag kritisch prüfen, so besteht die Möglichkeit, dass der eigene Zugriff bei der Arbeit hinterfragt und verändert wird. Damit ist die konkrete Fragestellung wie bei Weber nicht Zweck oder Ziel der Untersuchung. Sie muss sich vielmehr im Verlauf der Durchführung bewähren und möglicherweise angepasst werden, inklusive der gebrauchten Begrifflichkeiten.¹⁷²

Damit wird die Interpretationsrichtung bei Bultmann deutlich: Das Interesse an der Sache des Textes ist die Motivation der Auslegung. Das Vorverständnis des Textes ist durch die Prägungen der Auslegenden stets gegeben. Nur wenn die eigenen Fragen dem Text und seiner Absicht gerecht werden, wird die Korrektur eigener Denkwege möglich. Dogmatische Voraussetzungen, die Auslegende an einen Text herantragen, eröffnen nicht den Text, sondern verhindern vielmehr dem Text angemessene Interpretationen. Zugleich ist für Bultmann jedoch Verstehen und Interpretieren notwendigerweise auf ein Ziel gerichtet und damit voraussetzungsreich.¹⁷³ Ein literarischer Gegenstand könne gar nicht ohne Vorverständnis interpretiert werden. Wenn, wie Bultmann weiter schreibt »der Vorgang des Verstehens« durch »das Woraufhin der Interpretation bestimmt ist,« bekommt die auslegende Person und ihr spezifisches Interesse ihre zentrale

167 BULTMANN, Hermeneutik, 64.

168 Ebd.

169 Ebd., 62.

170 Vgl. DERS., Problem, 129.

171 Vgl. DERS., Hermeneutik, 63.

172 Vgl. WEBER, Objektivität, 226.

173 Vgl. BULTMANN, Hermeneutik, 51.

Position zugewiesen: die von Dilthey herrührende »*Verwandtschaft zwischen Autor und Ausleger*« als die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens«. ¹⁷⁴

Bereits in seinem einschlägigen Aufsatz *Neues Testament und Mythologie* von 1941 hatte sich Bultmann ausführlich mit Möglichkeitsbedingungen des Verstehens beschäftigt. ¹⁷⁵ Das darin verhandelte Problem des »garstigen Grabens«, dass vergangene und heutige Lebenswelt in starkem Kontrast zueinander stehen, greift Bultmann in seinem Artikel *Das Problem der Hermeneutik* von 1950 wieder auf. Dabei spitzt Bultmann seinen Ansatz auf historisch arbeitende Wissenschaften zu. Leitend ist dabei eine Unterscheidung geistes- und naturwissenschaftlichen Erkennens. Eine »objektive Erkenntnis« im Sinne der Naturwissenschaft sei ohne erfassende, geschichtliche Subjekte sinnlos. Nur die lebendiger Verbindung beider erfülle die geschichtlichen Phänomene mit Sinn und Bedeutung. ¹⁷⁶

Zusammenfassend verlagert sich Bultmanns frühe Rede von Wirklichkeit hin zu der Kategorie des Seins. Nicht das Bewusstsein, sondern die Existenz steht nun im Vordergrund. Durch das Vorverständnis beziehungsweise Lebensverhältnis der Auslegenden zum Text wird Interpretation überhaupt erst möglich, auch wenn offen bleibt, wie genau Auslegende ihre Wünsche in Erfahrung bringen und sie im Rahmen der Auslegung unterdrücken, ohne sie damit unter der Hand zu befördern. Ohne die Seins-Verwandtschaft von Text und auslegender Person ist für Bultmann jedenfalls keine eigentliche Verbindung möglich. Geschichtliche Phänomene benötigen demnach die Aufnahme durch geschichtliche Personen, um in der je eigenen Gegenwart Bedeutung gewinnen können. Erstere könnten zwar reden, aber nur zu denjenigen, die geschichtlich mit ihnen verbunden sind. Diese Figur des selbstwirksamen Textes treibt Bultmann weiter um, wie die »naive« Frage danach, »was der Text direkt mitteilen will.« ¹⁷⁷

3.3.4 Vorverständnis und Wirklichkeit

Vorverständnis

Offenbar im Sinne KARL BARTHS hält mir WALTER KLAAS den Satz entgegen: »Wer die Schrift allein Maßstab und Richtscheit der Verkündigung sein läßt (wo bestreite ich das?), wer sich das Wort der Propheten und Apostel vorgeordnet weiß und nachspricht, wie er es verantwortlich vernommen hat, der treibt Schriftauslegung«. Solche Worte zeigen nur, daß der, der sie spricht, das Problem der Schriftauslegung noch gar nicht in den Blick bekommen hat. Der Exeget soll die Schrift »auslegen«, nachdem er ihr Wort verantwortlich »vernommen« hat? Wie soll er denn vernehmen, ohne zu verstehen? Und das Problem der Interpretation ist doch gerade das des Verstehens! ¹⁷⁸

Eines der zentralen Themenkomplexe bei Bultmann bildet sein Verständnis von Interpretation von Texten. »Eigentliches« Verstehen ist, wie oben dargelegt, nur möglich,

174 BULTMANN, Hermeneutik, 52, Herv. i. O.

175 Vgl. zu dem Aufsatz Kap. 3.4.1.

176 Vgl. BULTMANN, Hermeneutik, 63.

177 Ebd., 55.

178 Ebd., 69, Herv. i. O.

wenn über den historisch erhebenden Kontext hinaus nach der Intention des Textes gefragt und diese für die Gegenwart erschlossen wird. Für Bultmann ist dieser zweite Schritt eine Art des Mündigwerdens im Umgang mit biblischen Texten, der über das ›objektivierende‹ Verstehen hinausgeht.¹⁷⁹ Demnach verfehle eine Interpretation ›echtes‹ Verstehen, wenn das im Text Beschriebene nicht in die ›Gegenwärtigkeit‹ erhoben würde.¹⁸⁰

Bultmanns Ansinnen historisch-kritischer Arbeit zielt nicht darauf ab, einen Text nur in der Vergangenheit zu verorten und dessen Austrag zu beschränken. Der notwendige zweite Schritt ist die Erhebung in die Gegenwart, seiner Erschließung als Quelle existentialer Interpretation. In solcher ist die Subjekt-Objekt-Polarität letztlich aufgehoben. Nehme die objektivierende Lesart den Text möglichst genau als das wahr, was er in seinem Kontext zu bedeuten hatte, ziele die existentielle Interpretation auf eine höhere Einheit ab, auf die Aufhebung in das je individuelle Heute, Hier und Jetzt.

Damit begegnet Bultmann in zweifacher Hinsicht dem Problem der Kontextualität. Sowohl der biblische Text als auch die ihn Lesenden sind in ihren Kontexten und Weltbildern kulturell und ideell verortet. Der erste Schritt hebt die Kontextualität der Texte hervor. Jedoch sei in dieser objektivierenden Rekonstruktion keine Aussage über die Geltung und Bedeutung für heute möglich. Die nun in einem zweiten Schritt geforderte existentielle Interpretation sucht danach, das ›Woraufhin‹ der eigenen Fragestellung sinnvoll zu bestimmen. Hierbei kommt die Rolle der Auslegenden in den Blick. Eine Interpretation verstehe nur dann das Gemeinte, wenn das »*vorgängige Lebensverhältnis zu der Sache*« die Textarbeit leite.¹⁸¹

Wie oben ausgeführt, trachtet Bultmanns existentialer Ansatz danach, die Subjekt-Objekt-Dichotomie aufzuheben. Dabei macht Bultmann einen Unterschied zwischen dem Geltungsanspruch der Textabsicht und dem der Texte an sich. In diesem An-Sich nun liegt das, was Bultmann den Anspruch nennt, auf den zu hören sei. Der Weg dazu führe durch ein zunehmendes Bewusstsein des eigenen Vorverständnisses, das konstitutiv dafür sei, den Text in seiner heutigen Geltung zu hören. Stimme das ›Woraufhin‹ mit der ›Intention des Textes‹ überein, so sieht Bultmann eine Möglichkeit ›direkter Vermittlung‹ der ›erfragten Sache‹; anderenfalls bleibe es bei indirekter Vermittlung.¹⁸²

In dieser Konzeption steht offensichtlich Bultmanns Verständnis existentialer Interpretation Pate. Die Verobjektivierung von Texten führe nicht in das ›eigentliche‹ Verstehen. Dieses Missverhältnis nimmt Bultmann zum Anlass, zwei verschiedene Weisen von Objektivität zu unterscheiden. Im Gegensatz zu einer klassisch naturwissenschaftlichen Auffassung derselben seien (zumindest) geschichtliche Phänomene »überhaupt nicht ohne das sie auffassende geschichtliche Subjekt« denkbar.¹⁸³ Somit geht sein Verständnis existentialer Interpretation nicht den Weg, die Textgeltung unabhängig von den geschichtlichen Personen zu entfalten, also den biblischen Texten abstrakt unbedingte Geltung beizumessen. Entscheidend sei vielmehr, dass die Texte in der Gegen-

179 Vgl. ebd., 55.

180 Vgl. ebd., 57.

181 Ebd., 52, Herv. i. O.

182 Vgl. ebd., 62.

183 Ebd., 63.

wart nur dann zur Geltung kommen können, wenn Menschen in ihrem Lebensvollzug daran anknüpfen.

In Abkehr von der Liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, die in der Objektivierung der Texte beispielsweise *den* historischen Jesus gesucht hatte, versucht Bultmann, die bleibende theologische Relevanz der Texte in pietistischem Geist an den Lebensvollzug geschichtlicher Personen zu binden. Darin, dass Menschen an biblische Texte in Denken und Leben anknüpfen, erfüllten sie den Sinn derselben, der sich eben nicht in historisch Rekonstruierbarem erschöpfe. Nach Bultmann müssen die relevanten Interpretationsfragen dem vormals herrschenden Historismus wieder entrissen werden.¹⁸⁴ In der Folge seien biblische Texte in gleicher Weise zu interpretieren, wie außerbiblische Texte.¹⁸⁵ Gegen den auch zeitgenössischen Widerspruch, von Gottes Handeln könne gegenüber anderen Ereignissen ein Vorverständnis vorab nicht vorliegen, argumentiert Bultmann auf Ebene des Verstehensrahmens, der jeweils aller menschlicher Deutung vorangehe:

Und wenn entgegnet wird, der Mensch könne vor der Offenbarung Gottes auch nicht wissen, wer Gott sei, und folglich auch nicht, was Handeln Gottes heißen könne, so ist zu antworten, daß *der Mensch sehr wohl wissen kann, wer Gott ist, nämlich in der Frage nach ihm*. Wäre seine Existenz nicht (bewußt oder unbewußt) von der Gottesfrage bewegt [...], so würde er auch in keiner Offenbarung Gottes Gott als Gott erkennen. [...] Das *existentielle Wissen um Gott* ist, wo es ins Bewußtsein tritt, *in irgendeiner Ausgelegtheit* da.¹⁸⁶

Wirklichkeit

In seinem Artikel *Zum Problem der Entmythologisierung* von 1963 verbindet Bultmann die bereits in 1925 ausgeführten Gedanken zu Wirklichkeit mit denen seines Entmythologisierungsprogramms. Dabei differenziert Bultmann zunächst zwischen zwei Formen von Wirklichkeitsverständnissen. Die objektivierende Sichtweise der Wirklichkeit – prominent in den Naturwissenschaften, aber auch darüber hinaus vertreten – bewege sich in Subjekt-Objekt-Polarität. Diese Auffassung, die auch der positivistische Historismus teile, erliege dem Fehlschluss, eine Außenperspektive einnehmen zu können.¹⁸⁷ Gegenüber dieser »objektivierenden« Sichtweise stellt Bultmann heraus, »daß im modernen Geschichtsverständnis *die Wirklichkeit* in anderer Weise verstanden ist als in der Weise des objektivierenden Sehens, nämlich als *die Wirklichkeit des geschichtlich existierenden Menschen*«. ¹⁸⁸ Auch Bultmann arbeitet sich am Problem des Historismus ab. Von Heidegger herkommend, ist ihm im der Übergang von Sein zu Sollen, von historisch Erhobenem zu dem in Zukunft und Gegenwart zu Tuendem möglich. Bultmann bestimmt dabei den Akt der Wahl als ein konstitutives Moment. In der Entscheidung für eine Zukunft werde die Vergangenheit durch die Umstände und Prägungen der wählenden Person sichtbar, da diese in der Entscheidung ihr »eigentliches« Sein auslebten. Für Bultmann gibt es in diesem Sein keine Gegenwart, die nicht immer schon durch die gewählte Zukunft ihre

184 Vgl. BULTMANN, Hermeneutik, 57.

185 Vgl. ebd., 65.

186 Ebd., 66, Herv. i. O.

187 Vgl. DERS., Problem, 129.

188 Ebd., 129, Herv. i. O.

Orientierung gewinnt. Mit ihrer Entscheidung träten Menschen nicht außerhalb ihrer individuellen Geschichte – sie wählten nicht gänzlich neu. In ihrer Zukunftsbestimmtheit erführen sie Orientierung, ja sogar Sinn: »Vom Sinn der Geschichte lässt sich nur reden als vom Sinn des Augenblicks, der als Augenblick der Entscheidung sinnvoll ist.«¹⁸⁹

In der Differenz von ›eigentlichem‹ und ›uneigentlichem‹ Sein liegt für Bultmann die Differenz zweier Arten der Wirklichkeitswahrnehmung. Zwar könnten individuelle Entscheidungen beziehungsweise Handlungszusammenhänge retrospektiv zu einer ›objektivierenden Geschichtsbetrachtung‹ verdichtet werden; dies sei auch für das Nachvollziehen von Vergangenen unabdingbar. Jedoch sei dies nur eine annähernde beziehungsweise uneigentliche Perspektive auf Wirklichkeit, die vergangene Entscheidungssituationen, vor die handelnde Menschen gestellt waren, nicht in Gänze greifen könne. Für Bultmann ist aber nicht die Frage der objektiven Erkenntnis in diesem Zusammenhang die eigentliche; es geht um das Selbstverständnis des Menschen. Verstehe sich ein Mensch aus dem objektivierend Rekonstruierten, so nehme er seine Freiheit, seine Verantwortung und seine Wahlmöglichkeit in diesem Moment nicht ernst.

Diese beiden Zugänge beziehungsweise Wirklichkeitswahrnehmungen sind für Bultmann aufeinander bezogen, auch die eigentliche, »existenziale Interpretation der Geschichte [bedarf] der objektivierenden Betrachtung der historischen Vergangenheit«.¹⁹⁰ Gerade weil die Geschichtswissenschaft von ihrem Ansatz her keine Wunder oder einen grundstürzenden Eingriff Gottes in das Weltgeschehen annehmen könne, sei über sie hinauszugehen. Was sie als Mythos beschreibe, sei von der Geschichtswissenschaft nicht zu eliminieren, wie die Naturwissenschaft es täte. Vielmehr sei der Mythos zu interpretieren, da er eine Wirklichkeit eröffnen wolle, die den Menschen existentiell betreffe, die frohe Botschaft überbringe und Respekt und Gehorsam fordere.¹⁹¹

Insgesamt ringt Bultmann mit den Begriffen ›Vorverständnis‹ und ›Wirklichkeit‹ um eine sachgerechte Auslegung. Diese bedeutet für Bultmann zugleich »die *sachgemäße Auslegung der menschlichen Existenz*«.¹⁹² Dabei differenziert Bultmann zwischen einem unmittelbaren existentiellen Verständnis der biblischen Texte und der wissenschaftlichen Aufgabe, deren Verständnis menschlicher Existenz für die Gegenwart neu zu erschließen.

3.3.5 Zusammenfassung

Bereits sein Elternhaus konfrontierte den jungen Bultmann mit liberalen und pietistischen Ansätzen. Nach dem Studium der Theologie bei den Größen der Liberalen Theologie seiner Zeit schloss er sich zunächst Karl Barths Programm an und nahm darüber hinaus insbesondere die Philosophie Martin Heideggers auf. Dessen Philosophie überführte er in ein theologisches Programm, das sich zum Ziel setzte, über die historische Rekonstruktion biblischer Texte hinauszugehen und sie existenzial zu interpretieren.

189 Ebd., 130f.

190 Ebd., 132.

191 Vgl. ebd., 132f.

192 DERS., Hermeneutik, 66, Herv. i. O.

In einer von Jugendbewegungen geprägten Zeit, die gerade nach dem ersten Weltkrieg nach Handlungsorientierung suchten, ist ihm die liberale Tradition, vor allem die Aneignung der biblischen Texte zu erleichtern, zu wenig: Gott als die allumfassende Wirklichkeit solle dergestalt ernst genommen werden, dass Menschen aus ihrer sündigen Existenz heraustreten und Gottes Wirklichkeit verkörpern. Diese mystische Figur zielt dabei nicht darauf ab, sich für Gott zu halten, sondern im Glauben nicht anders zu können, als Gottes Wirklichkeit in der Welt Ausdruck zu geben – *aus* Gott zu handeln. Dies bedeutet für Bultmann, die eigentliche Freiheit des Menschen. Dass die Sündhaftigkeit konstitutiv ist, ändert nichts an dem Streben, sich immer wieder neu in Gottes Wirklichkeit zu stellen. Die biblischen Texte zielen für Bultmann in pietistischem Geist darauf ab, auf Lesende einen Anspruch zu erheben. Diesem zu entsprechen ist für ihn Ausdruck von Glauben, der den ›garstigen Graben‹ überwindet.

Mit Blick auf die Textbedeutung differenziert der Neutestamentler zwischen der Frage, was ein Text sagt und was er meint. Für Bultmann ist es ausgeschlossen, dass die Auslegung biblischer Texte bei der historischen Rekonstruktion stehen bleibt. Damit diese Texte in ein Heute sprechen, müssen sie existential interpretiert werden, also auf ihr Verständnis menschlicher Existenz hin untersucht werden. Aus diesem Grund dürfe Exegese nicht bei der Geschichtsauslegung stehen bleiben. Vielmehr müsse »die Exegese ausdrücklich von der Frage der Selbstausslegung geleitet sein [...], wenn sie nicht dem Subjektivismus verfallen will.«¹⁹³ Selbstausslegung meint hier nicht subjektive Aneignung, sondern verweist auf die für Bultmann notwendig lebendige Beziehung zwischen auslegender Person und biblischem Text.

In seinen späteren Veröffentlichungen arbeitet sich Bultmann weiter an der Frage ab, wie eigenes Handeln hinreichend orientiert werden kann. Für die Interpretation von Texten spricht er nun von leitenden Vorverständnissen, welche die Interpretation der Texte überhaupt erst ermöglichten. Für Bultmann gibt es kein gelingendes Verständnis ohne ein ›Lebensverhältnis‹ zu Text.¹⁹⁴ Eine Interpretation sei auf diese ›Seins-Verwandtschaft‹ zwischen auslegender Person und biblischem Text angewiesen. Damit dieser Anhalt an Menschen bekommen könne, sei eine Seins-Verwandtschaft zwischen Text und Auslegender Person vonnöten. Aufgrund dessen ist für ihn eine Theologie, welche die auslegende Person ausblenden möchte, nicht nachvollziehbar. Vielmehr hält er eine solche für unentbehrlich, um Gottes Wort einen Haftpunkt zu geben.

Damit lassen sich für Bultmann zwei Dinge nicht auseinanderdividieren: eine sachgerechte Auslegung und »die sachgemäße Ausgelegtheit der Menschlichen Existenz«.¹⁹⁵ Dies bedeutet für ihn nicht, dass unmittelbare, existentielle Zugänge gleich denen wissenschaftlicher Exegese sein sollten. Wissenschaftliche Exegese findet nach Bultmann vielmehr darin ihr Ziel, dass sie das in den Texten liegende Verständnis der menschlichen Existenz für die jeweilige Gegenwart erschließt.

193 BULTMANN, Theologische Exegese, 345.

194 Vgl. DERS., Hermeneutik, 52–54, 62–65.

195 Ebd., 66f., Herv. i. O.

3.4 Bultmann in der evangelikalen Bewegung

Die Rolle Bultmanns ist für das Werden der deutschsprachigen evangelikalen Bewegung kaum unterzubestimmen. Die folgenden kurzen Abschnitte zielen darauf, nach Berechtigung der Vorwürfe gegenüber Bultmann zu fragen und, in einem zweiten Abschnitt, nach Gründen für die theologische Wende zu suchen, die in die deutschsprachige evangelikale Bewegung mündete.

3.4.1 Bultmann und der Nationalsozialismus

In ihrer Habilitationsschrift zur evangelikalen Bewegung von 1945 bis 1989 zeichnet Gisa Bauer die unfreiwillige Rolle Bultmanns darin umfänglich nach.¹⁹⁶ Darin wird deutlich, warum der evangelikale Protest sich an Bultmann entzündete, der selbst eher der (alt-)pietistischen Tradition zuzurechnen ist und dessen erklärte Gegner ausgerechnet Argumente des Rationalismus gegen ihn vorbrachten:

Theologiegeschichtlich zeigt sich mit der Argumentation der evangelikalen Trägergruppen seit 1950 ein evidenter Bruch zu der pietistisch-erwecklichen Tradition einer Ausrichtung auf die individuelle Frömmigkeit, die Hochschätzung des eigenen Angesprochen-Seins durch Gott, die Bekehrung als heilsbringendes und biographisch individuell verortbares Ereignis. Gerade Bultmanns Intention, einen theologischen Ansatz zu schaffen, der Verkündigung fruchtbar macht und das unmittelbare Erfasst-Werden durch Gott neu formuliert, bot zumindest prinzipiell einen Ansatzpunkt für jede Form der theologischen Definition individueller Gottesbeziehung.¹⁹⁷

Bultmanns Anliegen lässt sich auch aus dem vor allem in Textsnipseln verbreiteten Aufsatz *Neues Testament und Mythologie* von 1941 herausarbeiten. Dieser bietet bei genauer Lektüre die Gelegenheit, den zeitlichen und damit geistesgeschichtlichen Kontext zu betrachten, den das Programm Bultmanns hatte. In jenem Artikel schreibt er nach der Aufzählung diverser Veränderungen des allgemeinen Weltbildes an letzter Stelle davon, »daß die Bedeutung von Geschichte und Volkstum neu zum Bewußtsein kommt.«¹⁹⁸ Diese herausgehobene Letztstellung kommt nicht von ungefähr. Der Nationalsozialismus hatte einen Mythos des Deutschen Volkes derart in die breite Öffentlichkeit getragen und in das Bewusstsein gerade jüngerer Menschen eingebrannt, dass der Glaube an die historische Vorsehung eines deutschen Volkstums als dominierende Macht der Welt den Weg für den Vernichtungskrieg ebnete.

Der Aufsatz geht auf Bultmanns sogenannten ›Alpirsbacher Vortrag‹ im Juni 1941 zurück. Die politische Dimension des Aufsatzes, die sich letztlich schon in der Benennung des Programms zeigt, ist kaum zu überlesen. Zeitgenoss:innen dürften Bultmanns gewählten Begriff ›Mythos‹ mit dem einschlägigen Buch des NS-Ideologen Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, verbunden haben.¹⁹⁹ Bultmanns Vortrag weist

196 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung.

197 Ebd., 261.

198 BULTMANN, *Mythologie*, 17.

199 Vgl. ROSENBERG, *Mythus*.

neben dem Ziel, die Verkündigung unter gegenwärtigen Geistesumständen zu sichern, auch eine politische Dimension auf. Beide Momente wie auch Bultmanns konsequentes Engagement im Kirchenkampf wurden in der Bekenntnisbewegung *Kein anderes Evangelium* vielfach übergangen.²⁰⁰ Teilweise wurde der Neutestamentler hier sogar selbst in eine deutschchristliche Ecke gestellt. So übertrug etwa Walther Künneth – später eine Zentralfigur der evangelikalen Bewegung – bereits »1952 seine 1935 geäußerten Argumente gegen Alfred Rosenbergs ›Mythus‹ in die Kritik an Rudolf Bultmanns ›Mythos‹.«²⁰¹

Jörg Breitschwerdt setzt sich in seiner Dissertation zu Genese und Anliegen der deutschen evangelikalen Bewegung eingehend mit dem Kontext des Vortrages auseinander. Darin zeichnet er auch das Unverständnis für Bultmanns Umgang mit Rosenberg in Teilen der Bekenntnenden Kirche nach. Dabei entgeht ihm jedoch, dass Bultmann, ohne offen gegen Rosenberg vorzugehen – das wäre im Rahmen der politischen Verhältnisse auch nicht ohne gravierende Folgen geblieben –, die mythischen Aufladungen im Nationalsozialismus insgesamt angreift. Gerade mit dem Aufsatz *Neues Testament und Mythologie* grenzt sich Bultmann implizit vom Nationalsozialismus und dessen mythologisierenden Stilisierung von Führer, Volk und Rasse ab.²⁰² Zwar bemerkt Breitschwerdt richtig, dass Bultmann mit dem darin verwendeten Begriff ›Tatsache‹ Phänomene beschreibt, die das sonst durch die historische Situation weitgehend vorgegebene Weltbild verändern können, und zwar, indem sich solche Tatsachen dem Menschen »als wirklich aufdrängen«. Wenn Bultmann das Aufleben von »Bedeutung der Geschichte und Volkstum« entsprechend als Tatsache bezeichnet, die eine Kritik des neutestamentlichen Weltbildes notwendig mache, ist darin nicht – wie Breitschwerdt schreibt – Bultmanns Differenz zur ersten Barmer These entscheidend.²⁰³ Vielmehr konstatiert Bultmann hier versteckt, dass die mythische Aufladung der nationalsozialistischen Gegenwart es notwen-

200 Vgl. etwa die ausführliche Rekonstruktion der Auseinandersetzung Bultmanns mit Rosenberg in vgl. BREITSCHWERDT, *Theologisch konservativ*, 358–374; für Bultmanns Engagement gegen den Nationalsozialismus und in der Bekenntnenden Kirche vgl. HAMMANN, *Bultmann*, 250–351. Zur Verketzerung Bultmanns und seiner Schüler vgl. ebd., 423; zur Nähe der Anliegen von Gemeinschaftsbewegung und Bultmann sowie der bewussten Verzeichnung Bultmanns vgl. BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 301.

201 DERS., *Schriftkritik*, 368. Zur Entstehung dieses Vorurteils vgl. BREITSCHWERDT, *Theologisch konservativ*, 369–375. Breitschwerdt äußert für diese Sicht der Dinge deutliches Verständnis. So sieht er deutliche Nähe in den religionsgeschichtlichen Zugängen Bultmanns, der Deutschen Christen sowie Alfred Rosenberg, vgl. ebd., 632f. Dies trägt dem Ansatz seiner Dissertation Rechnung, die versucht, den Begriff ›konservativ‹ zu entpolitisieren. In dieser Reduktion geht jedoch gerade mit Blick auf Bultmann Entscheidendes verloren.

BAUER, *Schriftkritik*, 368, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Wortwahl Bultmanns darüber hinaus assoziativ nicht nur an Rosenberg, sondern auch – ohne dies zu beabsichtigen – an David Friedrich Strauß gemahnte: »Diese Assoziation ließ diejenigen Frontstellungen aufleben, in die die liberale Theologie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, insbesondere aber in den 1920er Jahren, involviert gewesen war. Von daher wurden gegen Bultmann zahlreiche Argumente ins Feld geführt, die gegen die liberale Theologie der Jahrhundertwende gerichtet waren.«

202 So auch HAMMANN, *Bultmann*, 308f., der zudem auf die noch eindeutiger Abgrenzung im zugleich veröffentlichten Vortrag *Die Frage der natürlichen Offenbarung* zu sprechen kommt.

203 BULTMANN, *Mythologie*, 17, Herv. i. O., vgl. BREITSCHWERDT, *Theologisch konservativ*, 368.

dig macht, das Neue Testament so zu interpretieren, dass es in *seinen* Aussageabsichten zur Geltung kommt und nicht durch das neue Weltbild des Nationalsozialismus überformt wird. Dass solche Kritik 1941 zum Höhepunkt von Hitlers Macht nicht ungefährlich war, erwähnt Breitschwerdt lediglich in einer Fußnote.²⁰⁴

3.4.2 Zum Umgang mit Bultmanns Anliegen

Wie dargelegt, zielte Bultmann mit seinem Ansatz der Entmythologisierung implizit auf eine politische Abgrenzung ab, explizit aber darauf, die Verkündigung der christlichen Wahrheit zu sichern.²⁰⁵ Anstatt Bultmanns Ansatz für die eigenen Anliegen fruchtbar zu machen, wurde er in der sich formierenden evangelikalen Bewegung als entscheidende Gegenfigur eigener Positionen genutzt.

Der hierfür notwendige argumentative Rollentausch ist durchaus bedenkenswert. Hatten Pietismus und Erweckungsbewegungen gegenüber rationalistischer historischer Bibelwissenschaft – gerade der historischen Leben-Jesu-Forschung – durchweg betont, es gehe zentral um individuelle Gottesbeziehung und entsprechenden Lebenswandel, so war es ausgerechnet Bultmann, der ebendieses pietistische Moment zum Zentrum und eigentlichen Anliegen seiner Theologie machte. Die (proto-)evangelikalen Gegenpositionen »spiegeln ein Spektrum von reinem Nicht-Verstehen bzw. grundsätzlichem Missverstehen des Bultmann'schen Ansatzes wider bis hin zu einer Schwerpunktverschiebung innerhalb des Ansatzes« und schlossen demgegenüber mit »Tatsachen« an Rationalismus und Aufklärung, mit »Verbalinspiration« an die Orthodoxie an, gegen die der Pietismus ursprünglich opponierte.²⁰⁶

Diese Verschiebung ist folgenreich. Dass ausgerechnet im Pietismus nach Kriegsende die Argumentationsschemata bemüht wurden, die seit Formierung jener Bewegungen als klare Gegner benannt waren – vor allem der Rationalismus –, ist ein deutlicher Wechsel, auch wenn dieser aus der Innenperspektive offensichtlich nicht so wahrgenommen wurde und teils wird. Im Resultat blieb liberale Theologie kontinuierlich das erklärte Feindbild, deren in der Forschung inzwischen längst überholte Ansätze zur Leben-Jesu-Forschung evangelikalerseits immer wieder in Stellung gebracht wurden und werden, um gegen die zeitgenössische universitäre Theologie zu protestieren. Die sich darin spiegelnde Ignoranz weiter Teile theologischer Forschung durch (proto-)evangelikale Trägergruppen lässt sich sowohl auf den Bildungsnotstand der Kriegs- und Nachkriegszeit, aber auch auf den theologischen Flaschenhals der Bekennenden Kirche zurückführen. Bezüglich des historischen Hintergrunds der Neuorientierung jener Gruppen führt Bauer zur Reaktion auf Bultmanns Programm nach Kriegsende drei Momente an:

erstens ein teilweise vorherrschendes Unvermögen von Pfarrern, theologische Erkenntnisse adäquat in ihre Verkündigung aufzunehmen sowie eine abnehmende theologische Grundbildung bei christlichen Laien, zweitens die Polarisierung innerhalb der Kirche in »Bekennende Christen« und »Deutsche Christen« bzw. mit dem

204 Vgl. ebd., 374, Fußnote 78.

205 Vgl. BULTMANN, Mythologie, 16.

206 BAUER, Evangelikale Bewegung, 260. Zum Begriff der Tatsache vgl. Kap. 5.2.4.

Nationalsozialismus kooperierende Christen und drittens das generelle Bedürfnis nach Sicherheit in der Kriegs- und Nachkriegszeit.²⁰⁷

Der große Pfarrermangel, der einerseits durch Kriegsverluste, andererseits durch wenige Kriegsstudierende zustande kam, führte neben einer weitgehend mangelhaften Bildung der Pfarrerschaft auch dazu, dass sich Landeskirchen vielerorts gezwungen sahen, theologische Laien einzusetzen; in manchen Regionen stellte diese Laienpredigerschaft »bis zu 30 %« der Hauptamtlichen.²⁰⁸ Verbunden mit dem ungeheuren Arbeitspensum und der in den Kriegsjahren zunehmenden »selbsttätige[n] Beschäftigung in Laienkreisen mit der Bibel und Exegese« führten diese Momente darüber hinaus zu einer »Verengung hin zu formalem Biblizismus«, in dem sich Pfarrer und Laien auch nach 1945 in ihrer »geistlicher Abgrenzung gegenüber der Welt« gegenseitig versicherten.²⁰⁹ Dies resultierte, wie auch die vielfachen evangelistischen Aktionen nach 1945, in einer »weiteren Niveauabsenkung theologischer Grundbildung«, aus der sich auch der verbreitete »Antiintellektualismus [der evangelikalen Bewegung] gegenüber der akademischen Theologie« speist, »auf Grund einer fundamental empfundenen Enttäuschung über die Theologie.«²¹⁰

Mit Blick auf die ebenfalls beschriebene »kulturelle Marginalisierung« evangelikaler Trägerschichten beschreibt Bauer eine Bücherverbrennung des Düsseldorfer *Entschieden für Christus* im Oktober 1964, bei der neben literarischem »Schmutz« wie Groschenromane auch zeitgenössische Literatur »mit je einem Verbannungsspruch coram publico in das Feuer am Rheinufer geworfen« wurde. Die Jugendgruppe, die offensichtlich weder die verbrannte Literatur kannte – ein Mitglied gab zu Protokoll: »Wir beschäftigen uns nur mit der Bibel« –, noch die Symbolik der Aktion aufgrund mangelnder historischer Bildung einordnen konnte, hatte unter dem Eindruck von Apg 19,18f. beschlossen, ihrem missionarischen Anliegen entsprechenden Ausdruck zu geben.²¹¹ Diese Kultur der Gegenwelt, die sich in der sich rapide wandelnden Welt fremd fühlte, führte nach Bauer zu einem Klima polemischer Abgrenzung von akademischer Theologie und den Landeskirchen, die sich vor allem auf die Lehre Bultmanns zuspitzte.

In systematischer Hinsicht ist der Begriff der »kulturellen Marginalisierung« weiterführend. Bauer verwendet den Begriff Hochgeschwenders, der einen »Zusammenhang von »Neofundamentalismus und anderen evangelikalen Strömungen« und kultureller Marginalisierung« annimmt, dergestalt, dass es »[z]wischen Fundamentalismus

207 BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 269. Das Problem der Aufnahme von theologischem Wissen in die Verkündigung ist ein bleibendes, wie jüngst auch mit Blick auf die Rechtfertigungslehre dargelegt wurde, vgl. HOFFMANN, *Homiletik*.

208 BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 271; ergänzend zu Bauer ist darauf hinzuweisen, dass die kriegsbedingten Regelungen, theologisch gebildete Frauen für Verkündigung und Sakramente einzusetzen, in aller Regel nicht fortgesetzt wurden. Die mangelnde Grundbildung der Pfarrpersonen nach dem Krieg ist zumindest in Teilen Resultat dieser ausschließenden Praxis, vgl. BANHARDT/GRÄBEL-FARNBAUER/ISRAEL (Hrsg.), *Frauenordination*.

209 BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 272f.

210 Ebd., 274.

211 Ebd., 275, Fußnote 40.

und kultureller Abkopplung bzw. Bildungsdefiziten [...] eine unmittelbare Korrelation« gäbe.²¹²

Das Ereignis wurde von der sich formierenden Bewegung sehr unterschiedlich aufgenommen. Der Bundespfarrer von *Entschieden für Christus*, Walter Lohrmann, hätte bei vorheriger Kenntnis die Aktion im Vorfeld unterbunden. Demgegenüber sprachen einige CVJM-Verbände von »einem ›Akt christlicher Jugend in Notwehr‹ angesichts der zunehmenden Entsittlichung der Gesellschaft«. ²¹³ Die Jugendlichen, die aktiv ihre Welt verändern wollten, begegneten dabei der wahrgenommenen Weltveränderung mit der Vernichtung von Welt. Diese Begebenheit verdeutlicht eindrücklich, dass zwischen den Polen von Weltflucht und Weltbeherrschung, zwischen Fundamentalismus und Evangelikalismus, zumindest auf Ebene der Wahrnehmung Übergänge bestehen. Beide begegnen der gemeinsamen Grunderfahrung des zunehmend schneller sich vollziehenden Wandels der Welt dabei auf je eigene Weise.²¹⁴

Zu diesem Problem theologischer Unbildung gesellte sich noch ein theologischer Flaschenhals. Die Bekenkende Kirche hatte sich in starker Anlehnung an Barth Ansätzen des In-der-Welt-Seins Gottes weitgehend versagt. Denn dieses,

in welcher Form auch immer, hätte die Gefahr beinhaltet, in die Nähe der deutsch-christlichen Ideologie zu geraten. Diese Prägung theologischen Schwarz-Weiß-Denkens konnte von einem Teil der Christen und auch der Pfarrer der Bekennden Kirche nach 1945 nicht relativiert werden.²¹⁵

Die verbreitete Haltung, die eigne Gruppe repräsentiere analog zu den Auseinandersetzungen des Nationalsozialismus die Bekennde Kirche gegen die Deutschen Christen die gute Seite, führte entsprechend zu einer Skepsis gegenüber aller Theologie, die Gott »in« der Welt dachte, im Grunde gegenüber der gesamten sogenannten Liberalen Theologie. Dass Bultmann pietistischem Denken durchaus nahestand, ging in dieser auf voller Breite gesuchten Frontstellung gegen »die« moderne Theologie freilich unter.

Auch wenn dem hier im Einzelnen nicht nachgegangen werden kann, ist doch zu markieren, dass es in den späteren Trägergruppen des Evangelikalismus wie auch im Rest des deutschsprachigen Protestantismus durchaus Nähen zum Nationalsozialismus gab.²¹⁶ Am stärksten profitierten die Freikirchen von der zuvor verwehrten staatlichen

212 Ebd., 96.

213 Ebd., 275, Fußnote 40.

214 BAUER, ebd., 275, zufolge erwachsen »Evangelikalismus und Fundamentalismus [...], allgemein gesprochen, der ›Verunsicherung in der Moderne‹, aber unter historischem Blickwinkel generieren sich beide Phänomene vor allem durch eine Form der Abkopplung von Bevölkerungsgruppen aus den intellektuellen und kulturellen und damit auch den theologischen Diskursen ihrer Zeit.« Bauers sieht – im Gegenüber zu der in Kap. 1 ausgeführten Herangehensweise Riesebrodt – den Kern der Bewegung insgesamt als Resultat einer Verunsicherung, die sich in Antiintellektualismus flüchtet. Diese unterbestimmt jedoch die rationalen Anteile solcher Weltzugänge. Unbestritten ist der Anspruch »reinen« Rückgriffs auf eine Idealzeit oder eine reine, für alle Lebensfragen unbedingt orientierende Offenbarung ideologisch, jedoch liegt darin ein rationaler Kern.

215 Ebd., 279.

216 Vgl. für das Folgende DIETZ/HÜNERHOFF, Evangelische Allianz, 00:24:52–00:36:30.

Anerkennung und waren politisch weithin auf Parteilinie. Auch die Deutsche Evangelische Allianz stand insgesamt dem Nationalsozialismus spätestens ab 1933 sehr nahe, auf einer Linie mit den Deutschen Christen. Deren Antisemitismus, Antiliberalismus, Antibolschewismus und Demokratiefeindlichkeit wurden auch in der Evangelischen Allianz von Anfang an überaus bejaht und bekannt. Diese Nähe könnte nach Bauer in einem schamhaften Gefühl, nicht genug getan zu haben, dazu geführt haben, nun erst recht zeigen zu wollen, wie entschieden die eigene Gruppe den neuen Kirchenkampf gegen die moderne Theologie angehe.²¹⁷

Alles in allem trug die Trias von theologischer Ausbildung der Hauptamtlichen, (theologischer) Grundbildung der Laien und der aus dem sogenannten Kirchenkampf geerbten beziehungsweise übernommenen Frontstellung gegen alle Verweltlichung der Theologie zur Profilierung evangelikaler Trägerschichten beziehungsweise der evangelikalischen Bewegung bei, die aufgrund dessen bis 1989 kaum theologische Innovationen entwickelte.²¹⁸

Zusammenfassung

Für große Teile der deutschen Bevölkerung brach 1945 eine Welt zusammen. Was vormals Halt gegeben hatte, war abermals zweifelhaft geworden. In der evangelikalischen Bewegung wurde neue Orientierung in einer Position gefunden, die sich einerseits dem Selbstanspruch nach sowohl traditionalistisch, insbesondere pietistisch verortete, andererseits jedoch moderne Elemente des 18. und 19. Jahrhunderts integrierte, die, wie im Falle eines rationalistischen Geschichtspositivismus, konträr zu klassischen Grundanliegen und Positionen des Pietismus stehen.²¹⁹

Wie aufgezeigt, wird ein automatischer Abwehrreflex gegenüber Bultmanns Aussagen ihm durchaus nicht gerecht. Denn ein solcher verkennt sowohl die politische Stoßrichtung eines auf Entmythologisierung zielenden Programms, als auch das pietistische Anliegen Bultmanns für die Verkündigung, die auch im Vortrag von 1941 zutage treten. Die Instrumentalisierung des politischen Mythos im Nationalsozialismus, die auch große Anteile des Kirchenvolks und der Kirchenleitungen begeisterte, bot hinreichend Anlass dafür, sich über die Form wirkmächtiger Bibeltexte Gedanken zu machen, insbesondere hinsichtlich der Frage, wie diese Texte *nach* dem Nationalsozialismus zu einer Transformation des Bewusstseins, vielleicht sogar seiner Entmythologisierung und -ideologisierung beitragen können.

3.5 Ergebnis

In diesem Kapitel wurden exemplarisch drei Theologen vorgestellt, die in der evangelikalischen Bewegung weithin als Absetzungsfiguren genutzt werden. Wird Semler vor allem für die Anbahnung und Troeltsch für die systematische Rechtfertigung historisch-kritischen Arbeitens angegriffen, war Bultmann die entscheidende Absetzungsfigur für die

217 Vgl. zu dieser These BAUER, Schriftkritik.

218 Vgl. DIES., Evangelikale Bewegung, 276.

219 Vgl. ebd., 263.

Bildung der evangelikalen Bewegung. In dieser wurde er zu einer Person stilisiert, die mit Absicht die Geltung biblischer Texte untergrabe und damit den Glauben unterminiere. Als Exempel der für verkommen gehaltenen universitären Theologie diente er als zentrales Feindbild der sich bildenden Bewegung, die in der Abgrenzung und im Aufbau eigener Institutionen und Ausbildungsstätten ihr Profil schärfte.

Gegenüber dieser Abgrenzung, die sich auch in den im folgenden zu analysierenden Hermeneutiken widerspiegelt, wurde gezeigt, dass alle drei in ihren Kontexten auf konkrete Probleme der geistes- und frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung reagierten und hierfür Ansätze zu einem angemessenen Umgang anboten. Diese Verschiebungen der geistigen Landschaft sind als Problemkontexte für theologische Ansätze insgesamt von Relevanz. Im folgenden Teil der Arbeit wird auch zu prüfen sein, ob und, wenn ja, in welcher Weise evangelikale Theologie im Rahmen von Bibelhermeneutiken mit diesen Denkern umgeht und sich den Problematiken, an denen sich diese abarbeiteten, stellt.

Teil II Evangelikale Bibelhermeneutiken

Einführung

Nach der Darstellung maßgeblicher Begriffe, institutioneller Kontexte und wichtiger Bezugsentwürfe evangelikaler Theologie stehen in diesem Teil nun evangelikale Bibelhermeneutiken selbst im Mittelpunkt. Dabei soll anhand der Darstellung verschiedener aktueller Entwürfe das Spektrum deutschsprachiger bibelhermeneutischer Ansätze im evangelikalen Bereich deutlich werden. Dieser Teil gliedert sich in drei Kapitel, dessen erstes das auslegende Subjekt (Kapitel 4), dessen zweites das Objekt der Auslegung (Kapitel 5) fokussiert. Diese Trennung dient dazu, die Fragen danach, welche Rolle den Auslegenden zukommt, nicht gänzlich mit denen zu vermengen, wie die biblischen Bücher in dogmatischer Hinsicht verstanden werden. Die hierdurch ermöglichte Verhältnisbestimmung trägt der eingangs beschriebenen Fragestellung Rechnung, inwiefern sich die beiden Teilaspekte sinnvoll aufeinander beziehen lassen und ob dabei Spannungen und Differenzen sichtbar werden.

Mit der Differenzierung von Auslegenden und Auszulegendem, also Subjekt und Objekt der Auslegung, kommt Bibelhermeneutik im engeren Sinn in den Blick. Diese umfasst zunächst die Fragen nach der Rolle der Auslegenden, nach geforderten Grundhaltungen oder deren Vorverständnissen, aber auch Fragen danach, inwiefern Auslegende in den Hermeneutiken dazu befähigt werden, sich in ihrer Rolle kritisch zu reflektieren. Damit verbinden sich die Fragen danach, welche Geltung Auslegende im Sinne der zu untersuchenden Hermeneutiken für ihre Auslegungen beanspruchen.

Nach der Erarbeitung der hermeneutischen Entwürfe wird in Kapitel 6 exemplarisch untersucht, wie die beschriebenen Hermeneutiker selbst mit biblischen Texten umgehen. Dabei ist zu prüfen, welche Auswirkungen die jeweiligen bibelhermeneutischen Grundsätze in der konkreten Anwendung haben. Der gewählte Anwendungsfall – der Umgang mit dem Thema Homosexualität – ermöglicht einerseits, den Austrag von Bibelhermeneutik zu untersuchen. Andererseits trägt er dem in Kapitel 1 herausgearbeiteten Moment Rechnung, dass sozialetische Restriktionen neben dem Verständnis heiliger Texte ein wichtiges Moment moderner religiöser Bewegungen darstellen.

4 Subjekt der Auslegung

Im Folgenden werden Entwürfe evangelikaler Bibelhermeneutiken unter dem Gesichtspunkt dargestellt, wie sie die Rolle derer bestimmen, die biblische Texte auslegen. Mit dieser Rolle verbinden sich mitunter auch Forderungen nach bestimmten Grundhaltungen und Vorverständnissen. Maßgeblich für dieses Kapitel ist demnach, wie die jeweiligen Hermeneutiker die Rolle der Auslegenden gegenüber biblischen Texten bestimmen. Die jeweils am Ende der Darstellungen erfolgende Kritik prüft die jeweiligen Entwürfe auf Konsistenz und Schlüssigkeit. Leitend ist dabei die Frage, ob und inwiefern Auslegende im Rahmen der Entwürfe befähigt werden, die ihnen zugeschriebene Position gegenüber den Texten zu reflektieren.

Beginnen wird die Darstellung mit Gerhard Maier, dessen Hermeneutik zu den wichtigsten ausgearbeiteten Hermeneutiken im evangelikalen Spektrum zählt. Auch wenn sowohl die Erstauflage seiner Hermeneutik als auch seines äußerst populären Buches *Das Ende der historisch-kritischen Methode* vor 1990 erschienen, bilden sie doch vielfach einen Ausgangspunkt, zumindest aber eine Folie, an der sich in evangelikalen Kontexten abgearbeitet wird.¹

4.1 Gerhard Maier

4.1.1 Zur Person

Gerhard Maier, Jahrgang 1937, studierte zunächst Jura, ehe er nach kurzem Studium der Kunstgeschichte zu Evangelischer Theologie wechselte. Seine Promotionsschrift im Fach Neues Testament *Mensch und freier Wille* erschien im Jahr 1971. Nach dem Vikariat wurde er Studienleiter des Albrecht-Bengel-Hauses in Tübingen. Von 1980 bis 1995 war er dessen Rektor. Im Jahr 2001 bis zu seinem Ruhestand 2005 war Maier schließlich Bischof der Württembergischen Landeskirche.

1 MAIER, Hermeneutik; DERS., Ende.

Die *Biblische Hermeneutik* Gerhard Maiers ist eine der umfänglichsten deutschsprachigen Bibelhermeneutiken im evangelikalen Feld. Sie schließt an seine Streitschrift *Das Ende der historisch-kritischen Methode* von 1974 an.

Die folgende Darstellung beginnt mit Maiers Ansatzpunkt, einer Inversion von auslegendem Subjekt und Objekt der Auslegung, die für die allermeisten evangelikalen deutschsprachigen Bibelhermeneutiken zum Maßstab geworden ist.² Nach Abschnitten zu Maiers eigener Ortsbestimmung und zur Rolle der Auslegenden beschließt eine Zusammenfassung die Darstellung.

4.1.2 Ausgangspunkt

Maier beginnt seine Hermeneutik mit einer Rechtfertigung: Eine spezielle biblische Hermeneutik sei vonnöten, um biblischen Texten angemessen zu begegnen. Diese These versucht er anhand einer *quaestio* mit Proargumenten, Kontraargumenten und Schlussfolgerung zu untermauern. Das ausschlaggebende Kriterium ist für ihn die Offenbarung selbst.³ Seine Grundthese der Notwendigkeit einer dezidiert biblischen Hermeneutik begründet Maier zunächst mit vier thetischen Argumenten: Zunächst sei die Bibel gegenüber anderen Texten unvergleichlich. Dies sei auch darin begründet, dass die Verfasser der biblischen Texte »von sich weg auf *Gott als Urheber* ihrer Botschaft« verwiesen. Zudem sei es die Bibel, die »eine eigentümliche, unverwechselbare *Relation zwischen Gott und dem Ausleger* aufbaut« und dabei »eine Umformung des Auslegers und seiner Existenz intendiert.«⁴ Zuletzt macht Maier einige Aporien stark, die seines Erachtens in der Bibelexegese zutage treten. Beispielsweise sei der Bibelzugriff stets voraussetzungsvoll, da sich im Medium der Bibel unvergleichliche Personen begegneten und diese Menschen mit der Infragestellung ihrer Voraussetzungen konfrontiere.⁵ Auch die Spannung von Offenbarung und Geschichte, von singulären und prinzipiell wiederholbaren Ereignissen, seien bleibende Aporien der Auslegung. Insgesamt sei aufgrund der vorgebrachten Argumente nur eine speziell biblische Hermeneutik ihrem Gegenstand angemessen. Denn ohne eine solche

müßten [wir] unsere Augen vor der Wirklichkeit verschließen, wenn wir die Besonderheit der göttlichen Offenbarung in der Bibel verleugnen und das Verstehen der biblischen Botschaft zu einem Teilbereich der ›normalen‹ menschlichen Hermeneutik machen wollen.⁶

Nach diesen Argumenten für seine Ausgangsthese diskutiert Maier zwei mögliche Einwände. Dem Harnack'schen Bedenken, eine *hermeneutica sacra* entferne sich von der reinen Erkenntnis des Objekts, entgegnet Maier, dass der Anspruch der Bibel durch eine

2 Mit PANNENBERG, Systematische Theologie, I, 45–47, geht die Bestimmung der Theologietreibenden als Subjekt der Theologie auf eine Reformbewegung zurück, die bereits mit Abraham Calov und Johann Andreas Quenstedt einsetzte.

3 Vgl. für das Folgende MAIER, Hermeneutik, 12–18.

4 Ebd., 15, Herv. i. O.

5 Vgl. ebd., 15f.

6 Ebd., 16f., Herv. i. O.

gleichordnende allgemeine Hermeneutik unterlaufen werde, da hier die Einmaligkeit der biblischen Offenbarung und der Anspruch der Texte nicht ernst genommen werde. Dem zweiten Einwand, ob es im Sinne von Gottes Schöpfungsordnung zulässig sei, neben eine allgemeine Erkenntnis beziehungsweise Hermeneutik eine weitere zu stellen, begegnet Maier mit Verweis auf den Riss, der durch den Sündenfall eingetreten sei. Da Gott und seine Offenbarung dem Mensch entfremdet seien, sei »ein neues, ein besonderes Verstehen notwendig.«⁷ Entsprechend sieht Maier seine These der Notwendigkeit einer eigenständigen biblischen Hermeneutik bestätigt.

Dies ergibt bei Maier einen klaren Ausgangspunkt: »Biblische Hermeneutik setzt bei der schriftgewordenen Offenbarung an und ordnet alle anderen Ansprüche diesem Hören auf die Schrift unter.«⁸ Eine Hermeneutik, die den Menschen ins Zentrum stelle, den methodischen Zweifel lehre und damit die Infragestellung von Tradition und deren Autorität propagiere, sei nicht zielführend. Problematisch sieht Maier daran vor allem die Entkoppelung von Wahrheit und Offenbarung, die in eine Koppelung von Wahrheit und Vernunft übergegangen sei.⁹ Hierdurch sei nicht nur die eigentlich angemessene *hermeneutica sacra* zusammengebrochen; auch »Vernunftwahrheiten seien Tatsachenwahrheiten vorgeordnet« worden.¹⁰ Da solche Vorordnung der menschlichen Vernunft die Sünde des Menschen unterbestimme, lehnt Maier auch das knapp angedeutete Hermeneutikkonzept Gadamers ab. Auf Einverständnis zielend, verkenne eine solche Hermeneutik, zumindest mit Blick auf die biblischen Texte, dass hier nicht »prinzipiell Gleiche in Austausch und Gemeinschaft miteinander eintreten.«¹¹

Maier konzipiert von Anfang an eine bewusst streng hierarchisch gegliederte Ordnung. Gott begegnet den Menschen durch das Medium biblischer Texte. In der Erkenntnis dieser göttlichen Zuwendung unterwerfen sie sich in Gehorsam. Diese Form der Demut verbindet sich bei Maier mit einem großen Vertrauen in die reformatorische Grundüberzeugung der Selbstausslegung der Schrift. Jener Grundsatz wäre für Maier »sinnlos, wenn er nicht die Vorordnung der Schrift vor dem menschlichen Ausleger zum Ausdruck brächte.«¹² Wer anders arbeite und so den Selbstanspruch der Bibel nicht ernst nehme, komme zwangsläufig zu falschen Ergebnissen:

Das Schlimmste, was dem Hörer passieren kann, ist dies, daß er das Rederecht dessen, was ihm als Offenbarung begegnet, aus prinzipiellen Gründen einschränkt. Dann muß er sich verhören. Dann muß aus der Begegnung eine Entgegnung werden.¹³

Maiers Hermeneutik setzt hier als Vorbedingungen gelingender Auslegung eine Haltung der Auslegenden voraus, die den Text als Offenbarung Gottes erkennt und sich ihr unterwirft. Der Bibel im Sinne Maiers wird nur gerecht, wer sie wegen ihres Selbstanspru-

7 Ebd., 17.

8 Ebd., 28.

9 Vgl. ebd., 19.

10 Ebd., 20.

11 Ebd., 22.

12 Ebd., 23. Dies wird von Maier mit einer umfänglichen, an die Altprotestantische Orthodoxie erinnernde Bibelstellenreihe unterstrichen.

13 Ebd., 24.

ches als Offenbarung wahrnimmt. So können für Maier »Schriftauslegung und Schriftverständnis grundsätzlich nur induktiv verfahren.«¹⁴ Folgerichtig weist Maier die Forderung einer voraussetzungslosen Biblexegese ab. Da Wissenschaft stets voraussetzungsreich sei, hindere »die Theologie nichts daran, zuzugeben, daß sie »als Wissenschaft je und je getragen und bestimmt (ist) vom Glauben.«¹⁵

Alles in allem sind es für Maier nicht Auslegende, welche biblische Texte auslegen, sondern die Schrift, die zu den Auslegenden redet. Nur wer den Selbstanspruch biblischer Schriften als Offenbarung Gottes anerkenne und sich dem göttlichen Imperativ unterwerfe, könne überhaupt etwas Relevantes erkennen. Damit sind Auslegende und Ausgelegtes in einem zirkulären Prozess gedacht: Gottes schriftgewordene Offenbarung verschafft sich in den Menschen Raum, sich selbst auszulegen.

Nach dieser Bestimmung von Gegenstand und Subjekt gilt es nun, den Ort zu bestimmen, wo Theologie und Textauslegung nach Maiers Ansicht sinnvollerweise ansetzen sollten.

4.1.3 Eigene Ortsbestimmung

Wie in Kapitel 2 angedeutet, ist die Abgrenzung von universitärer Theologie ein gängiges Moment des Evangelikalismus. Auch für Maier sind die entscheidenden Problemfiguren universitärer Theologiegeschichte Johann Salomo Semler, Ernst Troeltsch und Rudolf Bultmann.¹⁶

In der Klärung seines Standpunktes setzt sich Maier vor allem mit Semler auseinander, den er für die in seinen Augen fehlgeleitete Entwicklung universitärer Theologie in erster Linie verantwortlich macht. In dessen Gefolge habe sich die Rolle der Auslegenden im Rahmen protestantischer Theologie deutlich gewandelt:

Die allgemeine Anerkennung des Semler'schen Grundsatzes, daß die Bibel als ein Buch wie jedes andere zu behandeln sei, hat die Theologie in eine endlose Kette nicht nur von Ratlosigkeiten, sondern auch von inneren Widersprüchen gestürzt. Sie, die der Bibel so zunehmend gern Widersprüche nachweisen wollte, hat gerade darin schier Unüberbietbares geleistet. Dabei ist, was am Anfang ein *characteristicum protestanticum* (protestantisches Merkmal) war, zur allgemein christlichen Krankheit geworden.¹⁷

Hinter den vielfachen Verurteilungen Semlers verbirgt sich Maiers tiefe Unzufriedenheit mit dem Mainstream der exegetischen Forschung seiner Zeit, deren Wurzel er in Semlers Kritik erkennt.¹⁸ Auf den Spuren Semlers verfolgten Auslegende das Ziel, der Bibel fälschlich innere Widersprüche zu unterstellen und damit die Autorität der Schrift zu untergraben. Damit mache sich diese Form der Theologie selbst zum Maßstab der

14 MAIER, Hermeneutik, 26.

15 Ebd., 33, op. cit. DINKLER, Bibelautorität, 7.

16 Vgl. hierzu Maiers Buch im Kontext der Bultmannkontroverse, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Zur Maiers Selbstverortung des Buches vgl. MAIER, Hermeneutik, 332.

17 DERS., Ende, 5, Übs. i. O.

18 Auch die als Degradierung wahrgenommene Stellung der Dogmatik gegenüber der Exegese geht in diese Richtung, vgl. ebd., 6.

Bibel.¹⁹ Ebenso sei die aktuell gängige Methodik ein Einfallstor für Willkür; ja, sie verhindere, dass Auslegende ihren ›Verantwortungshorizont‹ frei wählen.²⁰ Letztlich, so ist Maier hier zu lesen, habe Semlers Reform die Auslegenden der vormals freien Wahl beraubt, sich für das zu entscheiden, was die Autorität der Schrift ihnen vorgibt.

Damit ist die für Maier entscheidende Kategorie aufgerufen. In der Frage nach dem Subjekt der Auslegung geht es ihm zufolge immer schon um die Autorität der Schrift. Auslegende sollen aufgrund einer gewissen Haltung gegenüber biblischen Texten bestimmte Herangehensweisen von vornherein ablehnen. Hierzu schreibt Maier:

Denn das Korrelat (Entsprechung) zur Offenbarung ist nicht Kritik, sondern Gehorsam, ist nicht Korrektur – auch nicht aufgrund der teilweise anerkannten und verwendeten Offenbarung –, sondern Sich-Korrigieren-Lassen.²¹

Historisch-kritisches Arbeiten bedeute daher, »im Grunde die menschliche Eigenmächtigkeit und deren Maßstäbe gegen den Anspruch der Offenbarung« aufrechtzuerhalten.²² Entsprechend ist diese Art, Theologie zu treiben, für Maier letztlich Ausdruck menschlicher Sünde.

Maier hat seine eigene Ortsbestimmung 2020 in einem Grußwort anlässlich des fünfzigjährigen Bestehens der *Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel*, ehemals Freie Evangelisch-Theologische Akademie, nochmals bekräftigt. Mit Blick auf die kommenden Jahre äußerte er sich darüber hinaus besorgt über die aktuellen Entwicklungen:

Um es offen zu sagen: Ich rechne nicht damit, dass der Protestantismus noch einmal zu den großen Konfessionseinheiten zurückfindet, die er Ende des 16. Jahrhunderts erreicht hatte – mit dem Luthertum, den Reformierten und der Täuferbewegung. Die Frage nach dem Wort Gottes und dem Vertrauen, das es verdient, wird uns wohl weiter und weiter auseinander treiben. Darüber hinaus sind offenbar große Teile des evangelikalischen Mainstreams dabei, die Seite zu wechseln. Umso wichtiger ist es, dass jedes [sic!] von uns in seinem Verantwortungsbereich mit Hingabe in der Nachfolge Jesu bleibt, Zeugnis gibt von seinem Wort und in der glühenden Retterliebe lebt.²³

Maiers Statement ist bemerkenswert. Zwar konstatiert er ein zunehmendes Auseinanderfallen der protestantischen Christenheit über die Frage der Autorität des Wortes Gottes. Dass Maier diese Frage nach Autorität biblischer Texte von dem Seitenwechsel großer Teile des Evangelikalismus auseinanderhält, deutet jedoch darauf hin, dass er Traditionsabbrüche sieht, die jenseits der formalen Autorität biblischer Texte liegen. Möglicherweise stehen an dieser Stelle sozial- und sexualethische Gesichtspunkte im Vordergrund, in deren Aushandlung zumindest im deutschsprachigen Evangelikalis-

19 Vgl. ebd., 5.

20 Vgl. DERS., Hermeneutik, 336.

21 DERS., Ende, 18.

22 Ebd., 20.

23 DERS., Gratulation, 00:03:40.

mus, etwa mit Blick auf das Thema Homosexualität, in den letzten Jahren durchaus Bewegung gekommen ist.²⁴

Zusammenfassend entwickelt Maier seinen Standpunkt in Abgrenzung von in seinen Augen Fehlentwicklungen der Theologie. Diese führt er auf Semlers Lehre zurück, die den Gegenstand der Theologie zu einem bloßen Verfügungsobjekt gemacht habe. Die Methodik dieser Form von Theologie sei darauf ausgelegt, biblische Texte genau wie andere Texte zu behandeln und so deren Autorität zu untergraben. Aufgrund solcher Haltung regiere Willkür in universitär geprägter Auslegung, da sie sich nicht mehr eindeutig orientiert wisse und hierdurch ihre Verantwortung gegenüber der Gemeinde nicht wahrnehme. Als jüngstes Resultat dieser Fehlentwicklung konstatiert Maier ein Auseinanderfallen einer überkonfessionellen Einheit: des Evangelikalismus.

4.1.4 Zur Rolle der Auslegenden

Wie soeben dargestellt, kommt dem auslegenden Subjekt bei Maier die Freiheit zu, sich in Gehorsam dem göttlichen Wort unterzuordnen. An dieses Grundmoment seiner Streitschrift *Das Ende der historisch-kritischen Methode* von 1974 schließt seine *Biblische Hermeneutik* nahtlos an. Darin steht durchweg die biblischen Schriften im Vordergrund, nicht die Auslegenden. Dies schlägt sich auch in der Gliederung seiner Hermeneutik nieder: Nur ein kurzes Kapitel von 18 Seiten – etwa ein zwanzigstel des Buches – widmet Maier exklusiv den Auslegenden.

Maiers Hermeneutik ist durchgängig vom Dualismus von Auslegenden und Text geprägt. Wie bereits in seiner Streitschrift von 1974 versucht Maier hier, der Eigenmächtigkeit beziehungsweise Subjektivität von Auslegenden mit einer objektiven Größe beizukommen, wofür Maier den Selbstanspruch der Bibel anführt. Nicht der Mensch greift auf die Schrift zu, sondern Gott greift durch die Schrift auf den Menschen zu: »Denn der Anspruch der Bibel, die er [ein Auslegender] auslegen soll, ist ja das Gegenteil von der These, daß ›derselbe menschliche Geist zu uns‹ spricht. Vielmehr will Gott mit uns reden!«²⁵ In der Auslegung sollen Gläubige nach Maier dem Wirken Gottes Raum geben, um anstatt Menschenwort Gottes Wort darin zu finden. Damit werden sie letztlich zu Objekten von Gottes Wirken und Gottes Wort zum sie führenden Subjekt.²⁶

Die normative Verbindlichkeit ergibt sich für Maier aus der göttlichen Autorität der biblischen Texte. Sowohl in *Das Ende der historisch-kritischen Methode* als auch in seiner *Biblischen Hermeneutik* verwendet Maier die Begriffe ›Offenbarung‹ und ›Bibel‹ beziehungsweise ›Schrift‹ bewusst austauschbar, um den unbedingten Geltungsanspruch der biblischen Texte zu unterstreichen. Die sich hieraus ergebende Indifferenz in der Rede vom Anspruch der Offenbarung einerseits und Anspruch der Texte andererseits ist durchaus gewollt, ja es ist im Grunde die Kernaussage Maiers. Die Bibel kann ihm zufolge gemäß ihrem Selbstanspruch kein Gegenstand menschlicher Sachkritik sein, sondern ist selbst autoritative Offenbarung Gottes, die auf die Transformation der Lesenden und Hören-

24 Vgl. Kap. 6.

25 MAIER, Hermeneutik, 10, op. cit. OEPKE, Schriftauslegung, 54.

26 Vgl. ebd., 10f.

den abzielt. Damit werden letztlich Lesende zu passiv Empfangenden der Offenbarung erklärt – die Schrift allein ist Subjekt ihrer Auslegung.

Für Maier ist die Frage der transformatorischen Absicht des in der Schrift begegnenden Heiligen Geistes von zentraler Bedeutung. Ihn interessiert das Wirken des Geistes *an* den Auslegenden. Von hier aus bestimmt Maier die Relation von Schrift und Mensch näher. Die Bibel begegne Menschen nicht als subjektive, sondern als objektive Wahrheit. Durch den Dialog mit ihr verändere sich die Erfahrungswelt der auslegenden Person wie auch deren Entscheidungen. Maiers Dialogbegriff meint an dieser Stelle nicht ein Begegnen auf Augenhöhe, sondern vielmehr ein hörendes Unterwerfen unter das ewige Wort Gottes, das Menschen in der Bibel antreffen. Dabei begegne die »Offenbarung nicht einfach als eine verabsolutierte Textwelt«, sondern als »Medium des göttlichen Redens.«²⁷

Auch wenn jene Textwelt für Maier nicht gegeben ist, bestimmt er der Anspruch der Bibel als Medium Gottes durchaus als absolut. Denn ein neutraler Umgang mit der Schrift sei bereits durch den Anspruch der Bibel, Lesenden eine Entscheidung zuzumuten, verfehlt – ja, es sei ein aktives Widersetzen gegen diesen existentiellen Anspruch der Offenbarung:

Ein Ausleger, der sich dieser Veränderung widersetzt, indem er z. B. irgendeine ›Neutralität‹ beansprucht, gerät in einen existentiellen Widerspruch zu der Offenbarung, die er auslegen und verstehen möchte.«²⁸

An dieser Stelle sind deutliche Nähen zu Bultmann auszumachen. Die Rede von Entscheidung und existentiellern Anspruch weisen das geitelte Problembewusstsein aus, dass die gängige Theologie mit ihrer historischen Kontextualisierung den Texten zu wenig abgewinnt. Für beide sind die Lesenden in die Entscheidung gerufen, für beide zielen die biblischen Texte auf die Transformation der Lesenden.

Für Maier ist die Transformation der Lesenden der biblischen Texte nicht Zielbestimmung, sondern Bedingung einer angemessenen Grundhaltung der Auslegenden. Entsprechend geht für Maier die Affirmation der biblischen Schriften als verbindliches Wort Gottes der Auslegung voraus. Die transformierende Kraft der Offenbarung werde nur durch den Geist an den Auslegenden wirksam, der diese in die Nachfolge Christi rufe.²⁹ Da Auslegende durch den Geist von der Wahrheit der widerfahrenen Offenbarung erleuchtet seien, folge kein blinder, sondern eben ein erleuchteter Gehorsam, der jede menschliche Überordnung über Gottes Wort verbiete. In diesem Sinne hält Maier fest: »Ohne die Praxis der Nachfolge lässt sich also keine christliche Hermeneutik aufbauen.«³⁰

Maier geht bewusst den Weg, nach einer dezidiert christlichen Hermeneutik zu fragen. Da die Bibel als autoritatives Wort Gottes menschlichen Reflexionen des Zugangs nicht unterworfen werden könne, hat er gar nicht den Anspruch, eine allgemein gültige Hermeneutik für alle Textkorpora zu skizzieren. Notwendige Voraussetzung des Ver-

27 Ebd., 45.

28 Ebd., 46. Herv. i. O., vgl. ebd., 16.

29 Vgl. ebd., 47f.

30 Ebd., 47.

stehens sind auch bei Maier Formen der Aneignung, genauer, die Praxis der Nachfolge. Entsprechend bestimmt er den Heiligen Geist als Transmission zwischen den Lesenden und den biblischen Schriften, als Mittler des Glaubens. Auslegende seien demnach nicht alleinig für das (Miss-)Verstehen eines Textes verantwortlich, sondern bleibend auf den Geist angewiesen.³¹ Es ist der Heilige Geist, der hier das christliche Verständnis von Texten überhaupt erst ermöglicht.

Maier insistiert dabei auf der Qualität des konkreten Geistwirkens. Nichtgläubigen sei lediglich die Erkenntnis äußerer Klarheit im Sinne einer Klärung von Grammatik und Wortbedeutungen möglich. Für die innere Klarheit der Schrift hingegen setze die »Offenbarung selbst [...] für ein ausreichendes und angemessenes Bibelverständnis beim Ausleger den heiligen Geist und den Glauben voraus.«³² Für Maier ist es demnach »nicht zulässig, vor jedes Bibelstudium die Forderung einer Wiedergeburt zu setzen.«³³ Für die äußere Klarheit ist sie nicht vonnöten.

Hier wie auch an anderer Stelle überblendet Maier die Begriffe »Glaube« und »Wiedergeburt«. Dass die Wiedergeburt das eigentliche Ziel des Heiligen Geistes ist, steht für Maier außer Frage. Es geht Maier hier nicht um eine intellektuelle Einsicht, sondern um eine geistliche. Der Geist allein eröffne den Wiedergeborenen alles, was er offenbaren will. Ebenso setzt Maier den Begriff »Offenbarung« bewusst dem biblischen Zeugnis gleich. So kommentiert er auch Luthers Lehre von der Selbstausslegung der Schrift mit Blick auf Auslegende wie folgt: »Die Offenbarung bildet sein Bewußtsein, sein Denken und Wollen – nicht: er versteht die Offenbarung aufgrund seines Bewußtseins, Denkens und Wollens. Vielmehr macht sich die Offenbarung ihm verständlich.«³⁴ Alles wird auf die eine Frage zugespitzt: »Wahrscheinlich ist die wichtigste hermeneutische Entscheidung diejenige, ob wir den Ausgangspunkt bei der Offenbarung selbst oder beim Menschen nehmen.«³⁵ Mit der Überblendung von Bibel und Offenbarung setzt Maier voraus, dass Auslegende qua Glauben und damit als Wiedergeborene die biblischen Texte von vornherein als Offenbarung verstehen.³⁶

Maier zeigt sich in seiner Hermeneutik nicht nur als scharfer Kritiker universitärer Ansätze. Seinem geistlichen Anliegen entsprechend gibt es bei Maier immer wieder auch predigtnahe Stellen.³⁷ Diese seelsorgerische Richtung baut Maier am Ende seiner Hermeneutik unter dem Gesichtspunkt der Gemeindebindung der Auslegenden weiter aus. Die Exegese soll demnach nach erster Erschließung des Textes das Gespräch mit anderen biblischen Texten, mit anderen Auslegungen, auch im dogmatischen Bereich, sowie mit der Gemeinde fortsetzen, ehe der zeitgeschichtliche Kontext in den Blick gerät.³⁸ Dieser Weg mündet bei Maier darin, dass Auslegende vor allem Zeugen in der Gemeinde darstellen. Dies nötige zur »Abklärung der Gewissheit«, die zur Zeugenschaft »im Voll-

31 Vgl. MAIER, Hermeneutik, 37.

32 Ebd., 41.

33 Ebd., 41, Herv. i. O.

34 Ebd., 23.

35 Ebd., 19.

36 Vgl. ebd., 335–337.

37 Vgl. etwa ebd., 49.

38 Vgl. ebd., 347. Unter Letzterem ist dem Kontext nach zu urteilen nicht das Umfeld der Texte, sondern der Auslegung gemeint.

sinne« dazugehöre.³⁹ Mit dem letzten Absatz des Buches unterstreicht Maier nochmals die kommunikative Absicht seiner Hermeneutik:

Nur in diesen Kategorien: im Gespräch, in der Kommunikation, im Zeugnis und in der Begegnung ist der Vorgang der Auslegung richtig faßbar. Daraus muß notwendig eine ›Hermeneutik der Begegnung‹ entstehen. Denn Begegnung ist der Grundcharakter der Offenbarung. Sie hat freilich ihr Ziel nicht in der Begegnung mit ihr selbst. Ihr Ziel ist vielmehr – Jesus (Joh 21,4; Mt 17,8).⁴⁰

Insgesamt ist für Maier die Haltung der Auslegenden, den biblischen Texten in Denken und Leben den Vorrang zu geben, von entscheidender Bedeutung. Gottes Absicht, durch sein Wort dem Menschen zu begegnen, müsse Offenheit entgegengebracht werden, auf dass eine Transformation des Menschen möglich wird. Ohne diese Offenheit stoßen Auslegende nach Maier nicht zum eigentlichen Verständnis der göttlichen Offenbarung vor. Entsprechend stellt für Maier die Transformation des Menschen, die er mit Wiedergeburt identifiziert, nicht die Voraussetzung, wohl aber das Ziel der Bibellektüre dar. Für die *claritas interna*, die innere Klarheit, sei sie jedoch unabdingbar.

Maier hält die geforderte Offenheit durchaus nicht für eine neutrale Position. Das Wort Gottes rufe vielmehr in die Nachfolge Christi. Nur wenn Auslegende positionell nach der geistgewirkten Transformation streben, werde die notwendige Bedingung gelingender Auslegung erfüllt. Eine Theologie, die sich der Neutralität verpflichte, verfehle die Absicht des Wortes Gottes.

4.1.5 Zusammenfassung und Kritik

In seinem Ansinnen, den richtigen Ort von Theologie und Auslegung zu bestimmen, beginnt Maier mit der Kritik der jüngeren Theologieggeschichte. Da es seit Semler die Intention der Theologie sei, nach Widersprüchen zu suchen, gelange sie notwendig zu falschen Ergebnissen und nehme die prinzipielle Differenz von Gott und Mensch nicht ernst. Der von der neueren Theologie in Anschlag gebrachte kritische Gebrauch der Vernunft gilt ihm entsprechend als Ausdruck menschlicher Selbstermächtigung.

Von Auslegenden fordert Maier daher ein frommes Vertrauen beziehungsweise den Gehorsam gegenüber der Schrift ein. Nur empfangend könne die eigentliche Intention Gottes, die Wiedergeburt der Menschen, an ihr Ziel kommen. Ein menschliches Wollen gegenüber der Schrift sei entsprechend nur dann sachgemäß, wenn es selbst aus den biblischen Schriften klar hervorgehe. Die Wahrheit biblischer Texte, die Tatsachen berichten würden, ist in dieser Konzeption den Vernunftwahrheiten prinzipiell vorgeordnet, wie in Kapitel 5.1.1 näher ausgeführt wird.⁴¹

Die Rolle der Auslegenden besteht nach Maier darin, die biblischen Texte in ihrer eigentlichen Intention ernst zu nehmen und davon Zeugnis zu geben. Zeugnis und Ausle-

39 Ebd., 358.

40 Ebd.

41 Der Tatsachenbegriff wird von Maier vielfach verwendet, vgl. u. a. ebd., 20f.; zur Problematik des Begriffs vgl. Kap. 5.2.4.

gung seien dabei stets auf Korrektur seitens der (Mit-)Gläubigen angewiesen. Statt einer Trennung von Kirche und Theologie sei Letztere »vielmehr in die Kirche *hineinzustellen*«. ⁴² Ideale Auslegende sollen demnach im Grunde nur das zum Ausdruck bringen, was ihnen von der Offenbarung her als Gottes Wort entgegenkommt – in und durch gläubigen Gehorsam und in Übereinstimmung mit ihren Gemeinden.

Für Maier ist praktische Nachfolge ein wichtiges Moment christlicher Bibelhermeneutik. Mit dem Verhältnis von Nachfolge und Hermeneutik ist ein grundsätzlicher Punkt berührt, der im vorangehenden Kapitel unter dem Stichwort ›Krise des Historismus‹ verhandelt wurde: Wie wird das, was vergangen ist, vergegenwärtigt und wie kann es in der Gegenwart Verbindlichkeit mit Blick auf das Handeln beanspruchen? Ist die Geltung, etwa der biblischen Schriften, in konkreten Lebensvollzügen nicht stets durch Kontexte wie beispielsweise geistlichen Erfahrungen geprägt? Wie auch immer diese Relationen im Einzelnen zu bestimmen sind, so ist das ›Lebensverhältnis‹ von Auslegenden und Text ein zentraler Gesichtspunkt, den Maier mit Bultmann teilt. ⁴³

Maier schreibt selbst nichts zu Kultur. Selbst die Deutung seines im vorangehenden Kapitel zitierten Grußwortes in Basel – der Mainstream des Evangelikalismus sei dabei, die Seiten zu wechseln – als Auffassung, hier zerfalle eine Traditionskultur, ist spekulativ. Maier stellt vielmehr die biblischen Texte in den Vordergrund. Als Mittler und Garant dafür, dass das Wort Gottes richtig verstanden wird, steht bei Maier ganz klassisch der Heilige Geist. Er stiftet Glaube und Liebe, die Maier als Voraussetzung für eine angemessene Bibelauslegung ansieht. Damit ermöglicht allein der Geist innere Klarheit. Ungläubige beziehungsweise Nicht-Wiedergeborene können allenfalls äußere Klarheit erlangen. Dadurch versucht Maier gleich auf zwei Ebenen, die Autorität biblischer Schriften als Wort Gottes abzusichern und der von ihm beklagten Beliebigkeit Einhalt zu gebieten. Nur wenn einerseits die Bibel das Wort Gottes ist und andererseits die Einsicht, diesem göttlichen Wort zu vertrauen, durch den Geist geschieht, sind nach Maier Auslegende wahrhaft frei, sich gemäß der göttlich vorgegebenen Norm zu verhalten und Christus nachzufolgen. Gemeindeglieder werden dazu nach Maier nur dann motiviert, wenn die Auslegenden als gewiss gewordene Zeugen der Offenbarung auftreten.

Offen bleibt in diesem Zusammenhang die Frage nach bleibenden individuellen Differenzen bei aller Affirmation. Selbst wenn in gehorsamer Unterordnung den biblischen Texten vertraut und ihnen Folge geleistet wird, bleibt unklar, womit einzelne Auslegende dieses oder jenes Verständnis rechtfertigen können – sei es auf die Texte insgesamt oder auf konkrete Stellen bezogen. Maiers Konzept läuft darauf hinaus, dass Auslegungen, solange die Unterwerfung unter das Wort gegeben ist, mit Recht Geltung beanspruchen können.

Dieser Minimalnenner speist sich durch das fromme Grundvertrauen Maiers, dass Gottes Wort, vom Geist im Ursprung wie auch in der konkreten Situation vermittelt, Auslegende hinreichend orientiert. Deren Eigenmächtigkeit begegne Gott selbst durch die objektive Größe der biblischen Texte als seinem Wort, das zu Nachfolge und Gehorsam aufruft.

42 MAIER, Hermeneutik, 51f., Herv. i. O.

43 Vgl. BULTMANN, Hermeneutik, 52–54, 62–65.

Es steht außer Frage, dass die von Maier geforderte Haltung dazu führen kann, in biblischen Texten Orientierung zu finden. Fraglich ist hingegen, welches letztlich das Entscheidungskriterium ist, in der Vielzahl möglicher Ergebnisse den biblischen Texten angemessenere Ergebnisse zu erkennen. Dies wird vor allem unter dem Gesichtspunkt eigener kultureller Prägung zum Problem. Zwar behandelt Maier die Frage nach der Voraussetzungshaftigkeit der von ihm geforderten Auslegungshaltung. Seine eigenen Voraussetzungen sieht er jedoch als biblisch und somit als notwendig richtig an. Entsprechend ist er der Ansicht, dass seine konkrete kulturelle Prägung, die etwa die Wiedergeburt stark macht, als eigentliches Ziel Gottes zu gelten habe. Insgesamt werden Auslegende, die Maiers Konzeption folgen, nicht dafür sensibilisiert, ihre individuellen Prägungen in ihrem Tun zu reflektieren, welche die eigene Auslegung präfigurieren.⁴⁴

4.2 Armin Sierszyn

4.2.1 Zur Person

Mit Armin Sierszyn kommt die zweite Hauptperson des Untersuchungszeitraums in den Blick. Sierszyn, Jahrgang 1942, studierte in Zürich, Bethel und Marburg Evangelische Theologie. Er schloss sein Studium im Jahr 1969 mit dem Staatsexamen in Basel ab und wurde im darauffolgenden Jahr in der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich zum Pfarrer ordiniert. Weitere drei Jahre später, 1973, wurde Sierszyn mit einer Arbeit bei Walter Künneth zu Schleiermachers Sünden- und Schuldbegriff an der Universität Erlangen promoviert und begann im selben Jahr unter Samuel Külling seine Dozententätigkeit an der noch jungen Freien Evangelisch-Theologischen Akademie Basel, die 1994 in Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel umbenannt wurde.

Neben seiner Tätigkeit als Pfarrer und später als Dekan der Landeskirche des Kantons Zürich, die er 1974 begann, unterrichtete Sierszyn in Basel vor allem die Fächer Praktische Theologie und Kirchengeschichte, ab 1989 als Professor für Kirchengeschichte. Neben seiner umfassenden Schrift *2000 Jahre Kirchengeschichte*, die sich bereits der sechsten Auflage erfreut, äußerte sich Sierszyn auch eingehend zu Fragen der Bibelhermeneutik. Auch in diesem Feld erreichte er mit *Die Bibel im Griff?* nach der Erstauflage bei SCM Brockhaus von 1978 bei Hänssler im Jahr 2001 eine Neuauflage.⁴⁵

Der Darstellung seines Ausgangspunkts und einem weiteren Abschnitt zu Sierszyns Freiheitsbegriff folgt eine Zusammenfassung der Ergebnisse.

4.2.2 Ausgangspunkt

Für Sierszyn ist Gott ohne Wenn und Aber das eigentliche Subjekt der Auslegung. Die Auslegenden stünden demnach vor einer klaren Entscheidung. Entweder Gott folgen oder der Schlange:

44 Diese Problematik wird in Kap. 7.3 wieder aufgegriffen.

45 Vgl. SIERSZYN, *Kirchengeschichte*; DERS., *Bibel*; DERS., *Christologische Hermeneutik*.

Die Alternative, vor der wir stehen, heißt demgemäß nicht: bibel-kritische oder orthodoxe Theologie, sondern vielmehr: sind meine Augen durch den Herrn geöffnet, so daß ich den Herrn Jesus Christus durch das Wunder seines Wortes »mit den Augen des Herzens« sehe (und dann kann ich auch gar nicht mehr sein Wort kritisieren) – oder sind meine Augen von der Schlange geöffnet worden?⁴⁶

Das Verstehen der biblischen Texte ist nach Sierszyn die zentrale Aufgabe der Theologie. Wahres Verstehen gelinge nur im Hören auf Gottes Wort. Mit dieser Entscheidung steht und fällt nach Sierszyn, ob Auslegende sich selbst oder aber Gott zum Maßstab ihrer Auslegung machen.⁴⁷

Für Sierszyn ist Auslegung wie bei Maier ein Empfangen des göttlichen Wortes, das vernommen werden möchte.⁴⁸ Entsprechend versteht er darunter einen primär passiven, empfangenden Vorgang: »Richtiges Lesen und Studieren des Schriftwortes ist demgemäß nur möglich im gehorsamen Eingehen, d. h. in einem Forschen, das sich von Gottes eigener Initiative im Wort selber mitnehmen läßt.«⁴⁹ Es ist die menschliche Initiative selbst, die für Sierszyn in der Gefahr steht, sich von Gottes Führung zu emanzipieren. Diese Entfernung von Gott verhindere die »*Ganzherrschaft des Heiligen Geistes über mein Leben*«, mithin auch das, was Auslegung leisten soll.⁵⁰ In diesem Sinne hält Sierszyn in den Auslegungsschritten seiner ersten Hermeneutik fest, dass Arbeitsschritte wie die Textkritik, die Eingriffe in den Text nahelegen könnten, erst am Ende erfolgen sollen. Dies habe seinen Grund darin, dass »der Herr selber durch sein Wort hindurch den Anfang machen muß und uns auf den Weg des Auslegungsgeschehens mitnehmen soll.«⁵¹ Methodisch wird hier entsprechend nahegelegt, vorliegenden Übersetzungen ein absolutes Primat einzuräumen.

Auslegende werden nach Sierszyn ganz lutherisch entweder vom Teufel oder vom Herrn geritten.⁵² Vor allem Studierende der Theologie stünden in der aktuellen geistigen Landschaft in größter Gefahr, verführt zu werden, die biblischen Texte als etwas zu begreifen, worüber verfügt werden könne. Die mechanistische Vorgehensweise historisch-kritischer Methodik gebe dem Hören auf Gott keinen Raum und mache es letztlich unnötig.⁵³ Entsprechend könne die akademische Theologie für Studierende eine Falle darstellen:

Formal-äußerlich kann möglicherweise alles biblisch klar aussehen, ein orthodoxes Geschäft, das auch ohne Gott abläuft. Die »Theologie«, die »ich treibe«, hat sich wie ein Feind des Lebens zwischen den lebendigen Gott und mich geschoben. Über dem Studieren der Bibel ist die Unmittelbarkeit zu Gott verlorengegangen, das geistliche Leben gewichen, die »Freude im Herrn« geschwunden.⁵⁴

46 SIERSZYN, Bibel, 94.

47 Vgl. ebd., 95f.

48 Vgl. DERS., Christologische Hermeneutik, 40, 50, 58, 72, 61, 101, 107.

49 DERS., Bibel, 95.

50 Ebd., 104, Herv. i. O.

51 Ebd., 97.

52 Vgl. ebd., 35; vgl. LUTHER, De Servo, 290f.

53 Vgl. SIERSZYN, Bibel, 97.

54 Ebd., 89.

Sierszyn ist hier wie auch an anderer Stelle besorgt, dass Theologiestudierende das Eigentliche und Unmittelbare verlieren und sich so auf einen Weg begeben, der nur vermeintlich frei ist. Eigentlich frei sind für Sierszyn jene, die sich in Gehorsam Gottes Wort unterstellen und nicht die Bibel eigenmächtig in Griff nehmen. Die Wege eines universitären Studiums führen nach Sierszyn nahezu notwendig zu einer falschen Einstellung gegenüber der Bibel, zu einer Theologie, die sich nicht göttlich, sondern vermeintlich sachlich grundiert und die in aggressiver Weise Studierenden zumutet, sich von ihrem Glauben zu distanzieren, was er als Zwang zu ›gespaltener Existenz‹ umschreibt.⁵⁵ Um den Gegensatz zu der eigentlich zu präferierenden Vorgehensweise theologischer Arbeit zu unterstreichen, nutzt er in seiner Sprache neben der genannten gespaltenen Existenz, die er an anderer Stelle ›Schizophrenie‹ nennt, mit Blick auf universitäre Theologie noch deutlichere Gewaltsprache:⁵⁶

Richtiges Lesen und Studieren der Bibel ist darum nur möglich, wenn Gott selbst durch die seinem Worte innewohnende Kraft, seinen Geist, unser unmittelbares Hören seiner Stimme wirkt, und zwar ereignet sich dieses Wunder nicht in meiner intellektualistisch-aggressiven Umklammerung und Vergewaltigung des Wortes, sondern im kindlich-ganzheitlichen Mich-Öffnen-Können, im Angesprochen- und Mitgenommenwerden in der Lebensmitte dadurch, daß die Augen meines Herzens erleuchtet werden (Eph. 1,18; Matth. 18,3; Apg. 16,14) [...].⁵⁷

Insgesamt bestimmt Sierszyn seinen Ausgangspunkt in einem dualistischen Gegensatz. Es sei zu entscheiden, ob Auslegende Gott die Ehre geben oder aber sich vom Teufel reiten lassen. Da Gott das eigentliche Subjekt der Auslegung sei, könne der Mensch auf den Wegen universitärer Theologie nur fehlgehen. Denn diese entfremde Studierende von ihrem Glauben und bringe sie in Bedrängnis.

Demgegenüber fordert Sierszyn ein Studium, in dem Studierende freier und den biblischen Texten angemessener agierten. Als passiver Vorgang sei Auslegung vor allem ein Empfangen, ein Sich-Einlassen auf Gottes Willen, frei von aller menschlicher Initiative. Anstatt sich durch mechanistisch ablaufende Methodenschritte zu binden, seien Studierende zu unmittelbaren Zugängen zu befähigen. Methodenschritte wie die Textkritik seien hinten anzustellen, um frei und unverstellt auf Gottes Wort zu hören. Wie diese Freiheit ausgestaltet wird, entfaltet der nächste Abschnitt.

4.2.3 Freiheit

›Freiheit‹ verhandelt Sierszyn ebenfalls in einer Gegenüberstellung von richtiger und falscher Theologie. Es sei Christus selbst, der uns

von unserer Vergangenheit und Verstrickung befreit. Und das heißt für uns als Theologen: wir sind grundsätzlich frei von der Macht theologischer Tradition in IHM. Das bedeutet nicht geringschätzige Verachtung der Tradition, aber unser Verhältnis zu ihr ist nicht das des Ausgeliefertseins, sondern der Freiheit. Wir sind noch nicht los von

55 Vgl. ebd., 95.

56 Vgl. ebd., 148.

57 Ebd., 94, Herv. i. O.

der Macht einer kranken Theologie, indem wir uns von irrigen Traditionen abwenden, sondern erst dadurch, daß ER uns in sein Sterben nimmt.⁵⁸

Sierszyn fordert hier im Bild paulinischer Tauftheologie nachdrücklich, sich von fehlgehenden Traditionen zu befreien. Auch sollten sich Auslegende davon befreien, moderne Fragen in biblische Texte einzutragen, wie es universitär üblich sei. Statt der eigeninitiativen Willkür solle im Geiste Christi gehandelt werden.⁵⁹ Entgegen der sonstigen Wertung räumt Sierszyn in diesem Zusammenhang ein, dass universitäre Theologie zumindest in der Vergangenheit ein Segen gewesen sei:

Nur theologischer Hochmut und geistliche Selbsteingenommenheit könnten vergessen, daß Gott in vergangenen Zeiten seine Gemeinde auch durch humanistisch geprägte Theologie gesegnet hat und daß auch die vermeintlich biblischste Theologie immer wieder ihre Schwächen haben wird (2. Kor. 4, 7).

Es scheint aber, als würde in den Tagen unserer Generation etwas, das bislang noch unter der Decke der göttlichen Geduld stand, ins Stadium einer akuten Ausreifung und Krise zu gelangen im Begriffe sei. Es scheint, als decke der Herr heute vielen diese Denkweise als Sünde auf und zeige uns klarer als früher das Ende dieses Weges, der beim Menschen beginnt und darum auch wieder beim Menschen enden muß.⁶⁰

Sierszyn bekennt an dieser Stelle zunächst, dass er für seinen Ansatz keine absolute Gültigkeit beansprucht. Nach der in der Vergangenheit auch segensreichen universitären Theologie breche nun ein neues Zeitalter an, in dem die Zentrierung auf den Menschen und seinen Auslegungswillen ein Ende finde. Diesem menschlichen Willen korrespondiert bei Sierszyn der göttliche Wille. Gott intendiere dabei keine historische Außenperspektive, sondern nehme die Auslegenden in die Pflicht:

Gegenüber Texten, die vom ›Leser und Verstehenden ein eigenes Tun verlangen‹, hat man ›nicht die Freiheit, sich in historischer Distanz zu halten‹. Adäquate Schriftauslegung ist auch nicht denkbar in der Haltung des grundsätzlichen Misstrauens oder als vom Glauben getrenntes, kühl distanzierendes rein kategoriales Geschäft, das man quasi mit der linken Hand betreibt.⁶¹

Auch mit seinem Freiheitsbegriff setzt Sierszyn die Absetzung von universitärer Theologie fort. Während deren Lehre und Methodik ihm zufolge in Unfreiheit münden, fordert er die Befreiung aus diesen fehlgehenden Traditionen wie der kritischen Geschichtsforschung. Auch von dem Eintrag moderner Fragestellungen in biblische Texte, der in universitärer Theologie gängig sei, distanziert sich Sierszyn.

In der Unterordnung und Entsagung des eigenen Wollens sieht Sierszyn die Möglichkeit echter theologischer Freiheit. Statt sich an Traditionen des eigenen Fachs gebunden zu sehen, könnten Auslegende dadurch frei werden, Gott wirken zu lassen und

58 SIERSZYN, Bibel, 92, Herv. i. O.

59 Vgl. ebd., 92f.

60 Ebd., 93, Herv. i. O; vgl. ebd., 80f.

61 DERS., Christologische Hermeneutik, 114f., op. cit. GADAMER, Wahrheit, 315.

seinem bereits aufscheinenden Plan der Überwindung sündiger Denkweisen gelassen entgegensehen. Wahre Freiheit ergibt sich für Sierszyn in der Bindung und dem Vertrauen an das Wort Gottes, dem sich in Denken und Leben unterzuordnen ist.

4.2.4 Zusammenfassung und Kritik

Sierszyn bestimmt seinen Ansatzpunkt in konsequenter Absetzung von universitärer Theologie. Da sie den Menschen und sein Wollen ins Zentrum rücke, verkenne sie das eigentliche Subjekt der Auslegung. Gegenüber dieser Tradition, die bereits Zeichen des Verfalls trage, sieht er eine neue Form Theologie zu treiben im Aufwind. Diese fördere im Gegensatz zu universitärer Theologie den Glauben und die Freiheit, sich und seine Auslegung Gottes Willen zu überantworten und Gott in den biblischen Texten unmittelbar zu begegnen. Entsprechend versteht Sierszyn Auslegung primär als ein Empfangen. Dieses Empfangen sei gegenüber universitären Zugriffen auf biblische Texte unverstellter, da diese zu Unrecht moderne Konzepte an die Texte herantrügen.⁶² Zu diesen Konzepten zählt für Sierszyn in erster Linie kritische Geschichtsforschung. Grundsätzlich sieht er für den kritischen Gebrauch der Vernunft gegenüber biblischen Texten keinen Raum. Theologische Freiheit entstehe dort, wo sich den biblischen Texten untergeordnet und dem eignen Wollen entsagt werde.

Sierszyns Hermeneutiken zeichnen sich durch ein hohes Maß an Polemik gegenüber universitärer Theologie aus. Die Verve, mit der er dieser durchgängig und generell gottloses Treiben, Arroganz, Ignoranz, Relativismus und viele weitere Vorwürfe entgegenbringt, verstellt leider leicht den Blick auf sein konkretes Anliegen, das darauf liegt, Studierenden einen guten Weg zu weisen. An dieser Stelle sind zumindest zwei der polemischen rhetorische Übergriffe näher in den Blick zu nehmen, die wie auch zahlreiche weitere Polemiken seine Hermeneutiken durchziehen.

Zum einen unterstellt Sierszyn in seinen Schriften universitärer Theologie »unheilbare Schizophrenie«, da sie seit Semler eine zweistufige Hermeneutik lehre und, anstatt anzuerkennen dass »der Heilige Geist auch über unsere Auslegungsschritte Herr« ist, »von uns aufweisbare Methoden abfordern.«⁶³ Damit rückt er universitäre Hermeneutik in die Nähe einer erstzunehmenden psychischen Erkrankung. Zum anderen gebraucht er für den Umgang universitärer Theologie mit biblischen Texten mehrfach den Begriff der Vergewaltigung.⁶⁴ Um den aus seiner Perspektive anmaßenden Umgang mit dem Wort Gottes in universitärer Theologie hervorzuheben, ist auch dies eine durchaus problematische Metaphorik. Gerade wenn Sierszyn es für eine alltägliche Sünde hält, was universitäre Theologie treibt, stellt dies eine grobe Banalisierung einer Vergewaltigung dar, wenn sie mit einer Auslegung gleichgesetzt wird, die in vorgeblich falscher Einstellung geschieht. Vergewaltigungen geschehen bekanntlich nicht nur im Affekt, sondern gerade auch mit dem Vorsatz zur Unterdrückung und Machtausübung. Genau dies scheint Sierszyn mit seinem Begriffsgebrauch aussagen zu wollen: Dass universitäre Theologie dem Wort Gottes Gewalt antun wolle und sich in ihrer das Eigentliche unter-

62 Auf Sierszyns eigene Modernismen wird in Kap. 5.2.4 eingegangen.

63 SIERSZYN, Bibel, 148.

64 Vgl. ebd., 14, 39, 94, 141 (hier »Gewalt antuen«); vgl. DERS., Christologische Hermeneutik, 101, 113.

drückenden Kritik immer und immer wieder an der Schrift vergehe. Beide Optionen, sei es, dass Sierszyn Begriff und Konzept einer Vergewaltigung nicht ernst nimmt, sei es, dass er diesen bewusst einsetzt, lassen Lesende ratlos zurück.

Dieser schon äußerliche Eindruck trägt vermutlich dazu bei, dass seine bibelhermeneutischen Werke im heutigen akademischen Kontexten kaum Berücksichtigung finden. Das gilt auch für die im Institutionskapitel ausgewerteten Modulhandbücher evangelikaler Hochschulen. Entsprechend ist es nicht verwunderlich, dass Sierszyns neutestamentlicher Kollege Jacob Thiessen ebenfalls eine Bibelhermeneutik verfasste und diese auch außerhalb Basels, etwa an der *Internationalen Hochschule Liebenzell*, in Seminaren gelesen wird.⁶⁵ In Sierszyns Verve spiegelt sich vermutlich wie bei keinem zweiten die rhetorische Schärfe Samuel Küllings, von der bereits im Kontext der Baseler Hochschule die Rede war.⁶⁶

Sierszyns Ausführungen zur Auslegung entfalten die Rolle von Auslegenden lediglich von Gott und seinem Wort her. Ganz im Sinne seines Ansatzes formuliert er in der Hermeneutik von 2010 die Übersicht über Schritte der Auslegung komplett subjektfrei.⁶⁷ Sierszyn geht offenkundig von einer objektiven Wahrheit aus, die sich jenseits aller Methode imponiere und beruft sich dabei teilweise auf Hans-Georg Gadamer. Bereits Jürgen Habermas mahnte gegenüber seinem Förderer Gadamer die Notwendigkeit einer Thematisierung der eigenen Person im hermeneutischen Tun an, die über eine behauptete völlige Unterordnung unter eine autoritative Größe hinausgeht.⁶⁸ Von hierher wäre infrage zu stellen, ob die von Sierszyn anvisierte Entsubjektivierung des Verstehensvorgangs tatsächlich das lautere Wort Gottes in das Bewusstsein von Auslegenden und Gemeinde rückt.

Grundlegend für Sierszyns Ansatz ist ein praktisches Auslegungsinteresse. Der Sitz im Leben einer Auslegung ist für ihn sinnvollerweise nur die Predigt oder andere Formen des Erbaulichen. In dezidiertem Opposition gegenüber historisch-kritischen Exegesen unterstellt er diesen generell einen quasi automatischen Mechanismus, der sich von Gott unabhängig wähne und so gegen Gottes Wort und Willen stelle.⁶⁹ Hier wäre zumindest anzufragen, ob er diesen Hang eines Automatismus der Auslegung, die nicht mehr Gottes Wort Folge leiste, nicht auch für seinen eigenen Ansatz annehmen müsste. Seine Methodik gibt Auslegenden keinerlei Instrumente an die Hand, sich an biblischen Texten auch kritisches Potential *gegen* die eigenen Denkweisen und Strukturen zu erarbeiten. Falsche Auslegung geschieht nach Sierszyn nur auf der anderen Seite.

Eine methodische Sicherung des eigenen Ansatzes, der die eigene Tradition kritisch vor dem biblischen Zeugnis in den Blick nimmt, ist für ihn nicht sinnvoll denkbar. Dies wird bei Sierszyn in vielfältigen Sprachbildern deutlich. Seine allfällige Rede davon, dass bei seinem Zugang »Augen aufgetan« würden, überblendet, dass auch Erweckte gegebenenfalls in Hybris ihre eigene Auslegung mit dem Wort Gottes verwechselten.⁷⁰ Wenn

65 Zu möglichen Gründen vgl. Kap. 7.1.1.

66 Vgl. in Kap. 2.4.4. Auf diese »Schule« geht Kap. 7.1 näher ein.

67 Vgl. SIERSZYN, Christologische Hermeneutik, 137–139.

68 Vgl. hierzu Kap. 1.1.

69 Vgl. SIERSZYN, Bibel, 97.

70 Vgl. ebd., 10, 27, 40f., 94, 112f., 116, 129.

Sierszyn seine Demutsgeste ernst meint, »daß auch die vermeintlich biblischste Theologie immer wieder ihre Schwächen haben wird (2. Kor. 4, 7)«, wäre es wünschenswert, deren Schwächen von ihm auch ernsthaft analysiert zu sehen.⁷¹

Sierszyns steter Gemeindebezug in seinen Hermeneutiken ist Ausdruck seines praktischen Interesses. Auslegende sollen in der Gemeinde die ›Nachhut‹ bilden und nicht als Eliten, sondern als Teil der Gemeinde auftreten.⁷² Bei aller Sympathie für demütiges Auftreten in der Gemeinde ergeben sich hier gravierende Probleme. Zum einen folgt aus Sierszyns Antielitarismus – verbunden mit einem Konzept, das keine substantielle Selbstreflexion von Auslegenden erfordert –, dass die Auslegenden mitunter gar nicht im Stande sind, ihre Prägungen bei der Auslegung zu reflektieren. Wenn Sierszyn schlicht darauf vertraut, dass sich die biblische Haltung auch gegen falsche Verständnisse der Gemeinde durchsetze, so ist völlig unklar, wie dies von Statten gehen könnte. Zum anderen bedeutet das auch, dass biblischen Texten auch kein Weg eröffnet wird, effektiv gemeindlichen Traditionen zu widersprechen, die möglicherweise mit diesen in Spannung stehen. In der von Sierszyn geforderten Gemeindebindung einer Auslegung wird die Gemeinde zu einer Instanz, die ähnlich dem katholischen Lehramt darüber entscheidet, wie die biblischen Texte zu verstehen sind.

Sierszyn stimmt mit Bultmann und Habermas darin überein, dass es einen rein sachlichen Zugang nicht gibt. Diese Einsicht spitzt er jedoch dahingehend zu, dass eine erstrebte Neutralität »einem Sichverschließen dem Wort gegenüber gleichkäme«.⁷³ Statt dem Sich-Verschließen vor dem Wort Gottes fordert er letztlich ein Sich-Verschließen der Auslegenden gegenüber universitären Denkweisen und deren Forschungsergebnissen und damit gegenüber mitunter überzeugenden Weisen, die biblischen Texte anders zu verstehen, als es die eigene Tradition vorgibt. Die kritische Reflexion eigener Prägungen und Absichten ist bei ihm gar kein Thema.

Im Zusammenhang des auslegenden Subjekts ist auch Sierszyns Gadamerrezeption einzuordnen. Zum einen sei alles menschliche Erkennen fehlerhaft.⁷⁴ Zum anderen, und hierbei verweist Sierszyn direkt auf Gadamer, gebe es Vorurteile, die einem Text entsprechen. Nur »Vorurteile, die vom Sinn eines Textes verweigert werden, sind fernzuhalten. Dieser soll sich selbst Geltung verschaffen können.«⁷⁵ Auch wenn hier mit Heideggeranleihen entpersonalisierend formuliert wird, ist bei Gadamer das »subjektive Bewusstsein« und dessen »Aktualisierungsleistung« gemeinsam mit der »Selbstausslegung des Textes« im ›Spiel‹.⁷⁶ Analog zu dem genannten Gemeindeproblem bleibt bei Sierszyn auch grundlegender die Frage offen, wie biblische Texte in diesem Konzept effektiv zur Geltung kommen können. Wie kann sich der Text gegen ein aneignendes Subjekt wehren, das lediglich auf der andere Seite Fehler in der Herangehensweise erblickt? Diese Antwort bleibt Sierszyn schuldig.

71 Ebd., 93.

72 Vgl. ebd., 150.

73 Ebd., 102.

74 Vgl. DERS., *Christologische Hermeneutik*, 49.

75 Ebd., 50.

76 M. BAUM, *Hermeneutik*, 291f., vgl. ebd., 166–169.

4.3 Heinzpeter Hempelmann

4.3.1 Zur Person

Mit Heinzpeter Hempelmann, Jahrgang 1954, kommt eine deutlich jüngere Person gegenüber den Vätern deutschsprachiger evangelikaler Bibelhermeneutik, Gerhard Maier und Armin Sierszyn, zu Wort. Hempelmann, dessen umfangliche Biographie hier nur umrissen wird, studierte Theologie und Philosophie in Bonn und Tübingen.⁷⁷ Nach dem Studium war er als theologischer Referent der Pfarrerebetsbruderschaft und als Schriftleiter der *Theologischen Beiträge* tätig – ab 1997 als deren Mitherausgeber. Es folgten Vikariat und eine Referentenstelle beim Amt für missionarische Dienste, ehe Hempelmann 1995 Studienleiter der Liebenzeller Mission wurde, wo er von 1996 bis 2006 die Direktorenstelle des dortigen Theologischen Seminars innehatte.

Akademisch erreichte Hempelmann neben seiner Dissertation an der Universität Mainz die Anerkennung weiterer Schriften als Habilitationsäquivalent durch die Kirchliche Hochschule Wuppertal. Nach verschiedenen Dozententätigkeiten in Liebenzell, Greifswald und Marburg (Tabor) wurde er 2010 ebendort Professor für Religionsphilosophie. Seit 2015 wirkt er als Honorarprofessor an der *Internationalen Hochschule Liebenzell*.⁷⁸

Die folgende Darstellung beginnt mit einer Ortsbestimmung, ehe die für Hempelmann zentralen Begriffe ›Demut‹ und ›Bibeltreue‹ entfaltet werden, Letzterer mit Fokus auf Schriftprinzip, Geschichte und Wiedergeburt. Einer vorläufigen Zusammenfassung folgt ein Abschnitt zu Hempelmans späten Texten, ehe eine finale Zusammenfassung den Abschnitt beschließt.

4.3.2 Hermeneutische Ortsbestimmung

Bibelhermeneutisch tritt Hempelmann bereits 1997 mit einem Aufsatz zur Orientierungshilfe der EKD zu Homosexualität und Kirche *Mit Spannungen leben* auf den Plan. Darin legt er dar, dass die Orientierungshilfe in Widerspruch zu dem für ihn eindeutigen biblischen Zeugnis stehe.⁷⁹ Entgegen diesem votiere das EKD-Papier für »ethische Legitimierbarkeit und Verantwortbarkeit mindestens bestimmter Formen von homosexueller Praxis.«⁸⁰

Seine Argumentation ruht auf folgenden Punkten: Zunächst sei die Differenzierung zwischen verantwortlicher Gestaltung und (bloßer) homosexueller Praxis biblisch nicht gedeckt. Vielmehr werde die »Bindung an die Hl. Schrift hier in besonders eleganter Weise ausgehebelt bzw. buchstäblich gegenstandslos gemacht.«⁸¹ Den biblischen Vorgaben

77 Eine umfassende Darstellung, der auch die folgenden Daten entnommen sind, bietet HECKEL, Laudatio.

78 Vgl. INTERNATIONALE HOCHSCHULE LIEBENZELL, Heinzpeter Hempelmann, die eine gute Übersicht über seine vielgestaltigen Tätigkeiten bietet.

79 Vgl. HEMPELMANN, Spannungen; vgl. EKD, Spannungen.

80 HEMPELMANN, Spannungen, 297.

81 Ebd., 289.

werde sodann »keinerlei Bedeutung für die konkrete Lebensgestaltung zugestanden.«⁸² Die eindeutige Regelung der biblischen Bücher sei bleibende Richtschnur des Handelns und Lebens. So sei das Doppelgebot der Liebe als Auslegungsrichtlinie der göttlichen Gebote abzulehnen, da es nicht »als vom Menschen zu füllende Liebesnorm *an die Stelle* des geoffenbarten Willens Gottes« treten könne.⁸³ Stattdessen sei »auf die biblischen Konkretionen zurückzugreifen, die das Doppelgebot zusammenfaßt.«⁸⁴

So ist bereits in diesem kurzen Text ein Moment greifbar, der auch in vorangehenden bibelhermeneutischen Entwürfen evangelikaler Prägung, das bereits in der Hermeneutik Maiers sichtbar wurde: Dem biblischen Text wird zugestanden und zugetraut, trotz einer durch vielfache Transformationen veränderten Welt und modernem menschlichen Bewusstsein hinreichende und konkrete Orientierung zu bieten.

Insgesamt finden sich in diesem frühen Text bereits erste hermeneutische Grundsätze Hempelmanns. So lehnt er etwa ab, biblische Texte gegen biblische Texte zu verwenden beziehungsweise einzelne Stellen wie das Doppelgebot anderen Texten vorzuordnen.⁸⁵

4.3.3 Demut

»Demut« bildet für Hempelmann einen zentralen Begriff seines Denkens. In der von ihm verfassten Grundlegung des Schriftverständnisses der Liebenzeller Mission *Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr* verfolgt er das Ziel einer Hermeneutik der Demut:⁸⁶

Man hat Gott und seinem Wort gegenüber als Mensch ohnehin keinen festen Standpunkt inne. Wenn man überhaupt eine Ortsbestimmung vornimmt, dann kann das nur eine der Demut sein: nicht auf der Schrift wollen wir stehen, sondern unter ihr: Unseres Erachtens ist das auch die reformatorisch allein legitime Bestimmung.⁸⁷

Wie bei Maier wird auch von Hempelmann das Subjekt der Auslegung nicht als starke Instanz angesehen.⁸⁸ Die geforderte Demut erläutert Hempelmann mit der klassischen Differenz von *securitas* und *certitudo*: »Eine solche Hermeneutik der Demut, die sich nicht ihrer selbst sicher, aber wohl der Gnade Gottes gewiss ist, ist darum doch wohl auch konsensfähig.«⁸⁹ Hempelmann geht hier bewusst nicht den Weg, seine Position für alleinig

82 Ebd., 302.

83 Ebd., 303, Herv. i. O.

84 Ebd., 304.

85 Vgl. dazu Kap. 5.3.2. Ähnlich argumentiert Hempelmann auch mit Blick auf Homosexualität, vgl. Kap. 6.2.

86 Dieses Verhältnis von Person und Institution ist an dieser Stelle kaum zu trennen. Gegenüber den Abschnitten 4.3.7 und 5.3.8, wo kleine Aufsätze Hempelmanns im Zentrum stehen, ist hier die Person und Autorenschaft untrennbar mit der Position der Liebenzeller Mission verwoben.

87 HEMPELMANN, Schrift, 13.

88 Hempelmann stützt sich für sein Konzept umfänglich auf Hamann, demzufolge. Hempelmanns umfängliche Rechtfertigung seines Ansatzes überschreibt er entsprechend mit dem Hamannzitat: »Der Autor ist der beste Ausleger seiner Worte«, vgl. DERS., Denken, 141–150.

89 DERS., Schrift, 14.

legitim zu erklären. Vielmehr weist er eben solches Streben nach einem »gleichsam ideologischen Standpunkt« ab.⁹⁰ Demut bedeutet für ihn eine Haltung, die in der Gewissheit der Gnade Gottes lebt, ohne dabei letztgültige Sicherheit zu beanspruchen.

Hempelmann sieht dieses Konzept in seiner Auffassung biblischer Texte begründet. In diesen begegne Gott in Reden und Handeln, woraus sich eine konstitutive Infragestellung eigener Vorannahmen und Denkstrukturen ergebe.⁹¹ Hierbei eröffnet Hempelmann eine doppelte Front: zum einen gegenüber Positionen, die von vornherein »geschichtliche Selbstoffenbarung« Gottes in biblischen Schriften nicht für »möglich oder [...] denkbar« halten, zum anderen gegenüber Positionen, die den »Pentateuch bis auf den letzten Buchstaben auf Mose meinen zurückführen zu müssen« oder, »wenn partout alle Evangelien dasselbe sagen müssen und so übergangen wird, dass es Gott gefallen hat, verschiedene Zeugen reden zu lassen«.⁹² Dieses Sicherheitsbedürfnis wird äußerst scharf als ideologischer Standpunkt beschrieben, der in Gefahr stehe, zu einer Weltanschauung hinabzusinken. Dies ist ohne Zweifel ein sehr grundsätzlicher Angriff auf fundamentalistische Positionen im Evangelikalismus, der unterstellt, dass hier der eigentliche Gehalt christlicher Botschaft den Zwängen weltlicher und subjektiver Auffassungen geopfert würde.

Zusammenfassend erscheint bei Hempelmann sowohl das Streben nach Sicherheit als auch sachkritische Exegese als widergöttliche Erhebung über die Schrift. Eine bibeltreue Hermeneutik zeichne sich demgegenüber durch einen demütigen Zugriff auf die biblischen Texte aus. Ein solcher suche weder nach festem Boden, noch mache er die Begrenztheiten heutiger Wirklichkeitsauffassung biblisch beschriebener Begebenheiten zum Maßstab des Textes beziehungsweise seiner Geltung.

4.3.4 Bibeltreue

Die demütige Haltung, die dem Gegenstand biblischer Texte angemessen ist, umschreibt Hempelmann auch mit dem Begriff »Bibeltreue«. Auch wenn Hempelmann die Ausschließlichkeit mancher bibeltreuer Positionen kritisiert, übernimmt er doch die gängige Grundopposition von Bibeltreue und Bibelkritik. Bibelkritik sieht er dann als gegeben an, wenn biblische Texte *bevormundet* werden, sei es fundamentalistisch oder sachkritisch. Bibeltreue zeichne sich demgegenüber dadurch aus, »die Bibel das sagen zu lassen, was sie will, sie uns das zeigen zu lassen, was sie uns zeigen will, – auch wenn das unangenehm sein sollte – und auf alle Bevormundung zu verzichten.«⁹³ Dieser Begriff der Bibeltreue soll nun anhand der Aspekte Schriftprinzip, Geschichte und Wiedergeburt konkretisiert werden.

90 HEMPELMANN, Schrift, 29.

91 Vgl. ebd., 16.

92 Ebd., 14, 22f., Herv. i. O.

93 Ebd., 39. Dies entspricht letztlich dem Gedanken Gerhard Maiers, sich nicht über die Schrift zu erheben, vgl. MAIER, Ende, 19.

Bibeltreue und Schriftprinzip

Die Vorrangstellung der Bibel, wie sie sich im Begriff Bibeltreue ausdrückt, ist für Hempelmann stets mit der Frage verbunden, wie konkretes Christsein gelebt wird. Damit sind auch ekklesiologische Gesichtspunkte berührt. So »findet sich eine evangelische Kirche im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext in einer Lage vor, in der das Schriftprinzip als programmatische Grundlage in einer ganz neuen Weise zum Test- und Ernstfall ihres Evangelisch-Seins wird.«⁹⁴ Angelehnt an einen Ausspruch Schlatters hält Hempelmann die Haltung, unter der Schrift zu stehen, für die »reformatorisch allein legitime Bestimmung« des Schriftumgangs.⁹⁵ Aufgrund dieser prinzipiellen Vorordnung biblischer Texte soll hier auf seine Einlassungen zum Schriftprinzip eingegangen werden.

Die Verbindung von Bibeltreue und Schriftprinzip dient in Hempelmanns Argumentation dazu, die Einheit der Bibeltreuen zu bestärken. Nach innen zeichne sich Bibeltreue nicht als Abgrenzungsbegriff aus. Vielmehr gehe es um die Haltung, sich der Bibel unterzuordnen und sich von ihr verändern zu lassen. Der Wille, in Treue zu Gott und seinem Wort zu leben, sei entscheidend, um zu den Bibeltreuen zu zählen.⁹⁶ Mit ›Bibeltreue‹ verbindet sich bei Hempelmann der Anspruch wahren Christseins in Anerkenntnis dessen, dass biblischen Texten prinzipiell »absolute[r] Vorrang vor allen anderen Erkenntnisquellen« einzuräumen ist.⁹⁷ Die geforderte Unterordnung bedeutet auch, dass scheinbare innerbiblische Widersprüche darauf verweisen, dass »wir noch nicht tief genug verstanden haben.« Denn jene Gegensätze bestünden oft »auch nur für unser, aber nicht für biblisches Denken.«⁹⁸ Dieses Moment verbindet Hempelmann explizit mit dem Bekenntnis zur Inspiration der Schrift: »Alle Schrift ist von Gott eingegeben (2. Tim 3,16). Darum bekennen wir mit den Reformatoren: *sola scriptura!*«⁹⁹

Diese Positionierung baut Hempelmann auch ekklesiologisch aus. Es sei ein grundlegender Unterschied, ob offenbarungsfremde oder -gemäße Stimmen in der Kirche lautwerden. Es gelte, das biblische Profil zu schärfen, statt sich im Anspruch, Volkskirche zu sein, inhaltlich zu entleeren.¹⁰⁰ Auch in diesem Zusammenhang stellt Hempelmann der Subjektivität der Auslegenden die demütige Unterordnung unter die Schrift gegenüber:

Es steht zur Entscheidung an,

- ob biblische Aussagen nur so lange gelten, wie sie uns recht sind, wie sie sich in Übereinstimmung befinden mit dem, was wir ohnehin denken;
- ob das Schriftprinzip Gültigkeit besitzen soll oder ob wir die Aussagen der Heiligen Schrift dort zu entkräften suchen, wo sie uns oder dominierenden Trends in Kirche und Gesellschaft entgegenstehen;

94 HEMPELMANN, Autorität, 9.

95 DERS., Schrift, 13; vgl. SCHLATTER, Rückblick, 2.

96 Vgl. HEMPELMANN, Schrift, 25f.

97 Ebd., 15.

98 Ebd., 19.

99 Ebd., 95.

100 Vgl. DERS., Autorität, 9.

- ob wir vor allem Volkskirche *oder* aber evangelische Kirche, ob wir in der Kirche vor allem Spiegel des Volkes sein wollen oder aber – reformatorisch – wider ›das Volk‹ sind, weil wir für es sind und unserer Gesellschaft den kritischen Einspruch des Evangeliums nicht ersparen wollen.¹⁰¹

Wie bereits Maier und Sierszyn, hält auch Hempelmann die eigene Herangehensweise denjenigen universitärer Prägung überlegen. Durchgängig stellt er subjektive zeitgenössisch-universitäre Exegese demütig-erweckter Bibelauslegung gegenüber. Auf dieser Linie wird auch ›der‹ Rationalismus verdammt, wenngleich Hempelmann damit eine auch innerevangelikale Front eröffnet. Rationalistisch sei nicht nur die falsche Ansicht, die Bibel als bloße »Sammlung historischer Dokumente« anzusehen und sie mittels menschlicher *ratio* ausgemachten Zentren oder Prinzipien der Schrift letztlich beliebig zu handhaben.¹⁰² Ebenso rationalistisch sei die Haltung der Irrtumslosigkeit der Schrift, die »Wahrheit mit Richtigkeit identifiziert« und damit die »Vergöttlichung der Bibel und [...] Entmenslichung ihrer Aussagen« betreibe.¹⁰³ Damit grenzt Hempelmann seine eigene Position klar von einem in seinen Augen fundamentalistischen Standpunkt ab.¹⁰⁴

Bibeltreue und Geschichte

Hempelmann sieht es mit Blick auf Bibeltreue für grundlegend an, das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis nicht umzukehren. Eine solche Verkehrung macht Hempelmann etwa am Kern-Schale-Modell aus. Denn die Unterscheidung von Schale und Kern setze einen ›Gottesstandpunkt‹, »eine absolut überlegene, den Niederungen, Irrungen und Wirrungen des menschlichen Geistes und Erkenntnisvermögens entzogene Position« voraus; eine so denkende Person »sitzt schließlich – wiederum entgegen dem Anspruch, geschichtlich zu denken – einer rationalistischen Denkvoraussetzung auf.«¹⁰⁵

Hempelmanns Kritik rationalistischer Denkvoraussetzungen ist Ausdruck eines gewissen Problembewusstseins gegenüber der Geschichtsschreibung. Wie auch im vorangehenden Kapitel dargelegt, haben die Wissenssteine, welche die Geschichtswissenschaft nach Nietzsche anhäuft, an und für sich noch keine orientierende Funktion. Die biblischen Texte in ihre Bausteine zu zerlegen, kann nach Hempelmann keine Orientierung leisten.

In dieser Argumentation ist diese Gegenüberstellung von geschichtlichem und ungeschichtlichem Denken zentral. Geschichtlich zu denken bedeutet für Hempelmann den Selbstanspruch, dass Forschende nicht nur ihre Forschungsobjekte, sondern grundsätzlich auch ihre eigene Position historisieren müssen. Infolgedessen hält er den Gottesstandpunkt, biblische Gehalte als zeitbedingt abzuqualifizieren für ungeschichtlich beziehungsweise für wissenschaftstheoretisch nicht lauter. Schematisch lässt sich die Argumentation wie folgt zusammenfassen:

101 HEMPELMANN, Autorität, 11, Herv. und Layout i. O.

102 Ebd., 11.

103 DERS., Schrift, 83; DERS., Autorität, 11.

104 Vgl. DERS., Schrift, 30; vgl. zu dieser Abgrenzung auch Kap. 1.5.2.

105 DERS., Autorität, 20.

P1	Geschichtliches Denken ist wissenschaftlich angemessen.
P2	Geschichtliches Denken schließt geschichtliche Selbstverortung ein.
K	Disqualifikation historischer Gehalte ist wissenschaftlich unangemessen.

Mit dieser Argumentation versucht Hempelmann zu zeigen, dass es methodisch unsauber sei, mit historischen Mitteln die Verbindung schriftlicher Niederschläge und der in diesen verhandelten Begebenheiten dahingehend aufzulösen, Letztere, etwa die Auferstehung, historisch zumindest infrage zu stellen. Auf logischer Ebene ist unklar, was in der Konklusion mit Disqualifikation gemeint ist. Denn etwa ein Schale-Kern-Modell bedeutet mitnichten notwendig die Unterscheidung, ob dieses oder jenes nun *im modernen Sinne* stattgefunden hat, ist also nicht unbedingt Sachkritik. Zudem erfordert die Schlussfolgerung im Anwendungskontext eine weitere, nicht weiter begründete Prämisse, dass es sich bei den biblischen Schriften um historische Gehalte im obigen Sinn, also Berichte von realen, vergangenen Begebenheiten handelt.

Darüber hinaus würde es historische Forschung insgesamt *ad absurdum* führen, wenn von vornherein gesetzt wäre, dass es Quellen historischer Forschung gebe, deren ausgemachte Gehalte unumstößlich wahr, zumindest jedoch historisch sind, ehe sie als solche rekonstruiert wurden, wenn dies nicht gar prinzipiell ausgeschlossen ist. Somit handelt es sich bei der nicht genannten Prämisse – biblische Bücher überliefern als historische Bücher durchweg historische Begebenheiten – um eine *petitio principii*. Da ohne diese Prämisse der Schlusssatz nicht schlüssig ist, wird hier vorausgesetzt, was zu zeigen wäre.

Bibeltreue und Wiedergeburt

Mit der Bestimmung der Bibeltreue als demütige Haltung gegenüber dem Gegenstand der Auslegung ist Hempelmanns hermeneutischer Ansatz noch unvollständig dargelegt. Neben dieser gibt es bei Hempelmann die theologiegeschichtlich spätestens bei August Hermann Francke auftauchende Tendenz, die Wiedergeburt als Voraussetzung des Textverstehens der Auslegenden zu machen.¹⁰⁶ Zwar hält Hempelmann an der Pluralität vertretbarer Auslegungen fest, wenn er schreibt, bestimmte Fragen müssten »nicht unbedingt von allen Wiedergeborenen geteilt« werden; zugleich nennt er jedoch lediglich Wiedergeborene als mögliche Adressaten. Bibeltreue Auslegung, so Hempelmann, geschehe »nur dort, wo der Geist des dreieinigen Gottes über uns herrscht und in unserem Leben Raum gewinnt«.¹⁰⁷ Damit stellt hier auch die geistgewirkte Wiedergeburt die Voraussetzung für richtiges Textverständnis dar.

106 Vgl. U. BARTH, *Krise*, 173f. Demgegenüber macht HIRSCH, *Geschichte*, II, 159, darauf aufmerksam, dass bei Francke eher die Begrifflichkeit der Bekehrung gebraucht wird. Zur Diskussion der Frage nach dem Zeitpunkt, ab dem im frühen Pietismus die Wiedergeburt zur Voraussetzung von Lehrenden der Theologie wurde vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I, 46f., sowie HIRSCH, *Geschichte*, II, 115.

107 HEMPELMANN, *Schrift*, 40.

Hempelmann wendet seinen argumentativen Ansatz auch ins Theologische. Die Rede von Schale und Kern lehnt er wegen ihres notwendig damit verbundenen Gottesstandpunktes als eine ungebührliche Erhebung des Menschen gegenüber Gottes Wort ab.

Zusammenfassung

Alles in allem kann Bibeltreue als ein maßgebliches Moment in Hempelmanns hermeneutischem Denken angesehen werden. Mit Blick auf das Schriftprinzip unterstreicht Hempelmann damit, dass biblischen Texten ein prinzipieller Vorrang gegenüber allen anderen Quellen der Erkenntnis einzuräumen sei. Im Gegenüber von biblischem und bloß menschlichem Denken sei ersterem nachzustreben, um der Subjektivität der Auslegung Grenzen zu setzen und den biblischen Texten angemessen zu begegnen.

Geschichte ist für Hempelmann ambivalent, einerseits eine feste und unhintergehbare Größe, worauf noch einzugehen sein wird, andererseits kein Bereich, über den sich Menschen abschließende Urteile erlauben könnten.¹⁰⁸ Zwar formuliert er den Anspruch, dass die biblischen Bücher historisch zu verstehen seien. Zugleich seien Menschen jedoch nicht imstande, Urteile darüber zu fällen, was an biblisch beschriebenen Begebenheiten historisch sei. Sein Ansatz, dass Forschende nicht nur ihren Forschungsgegenstand, sondern auch ihre eigene Position im Blick behalten müssen, kann als akademische Reformulierung seines Demutsbegriffes gelten. Ein Zugriff, der dies nicht im Blick behalte, maße sich sowohl auf liberaler wie auch auf fundamentalistischer Seite einen Gottesstandpunkt an.

Das Moment der Wiedergeburt wird von Hempelmann nicht umfänglich behandelt. Dennoch scheint zumindest implizit die Wiedergeburt eine Voraussetzung richtigen Textverstehens darzustellen.

4.3.5 Der späte Hempelmann?

Anlässlich von Hempelmanns 60. Geburtstag veranstaltete die *Evangelische Hochschule Tabor* einen Festakt für ihren Honorarprofessor.¹⁰⁹ In seinem Beitrag argumentiert Thorsten Dietz, dass Hempelmann in seinem Spätwerk eine Wende vollzogen habe. Was ihm durchweg suspekt und negativ erschienen sei – die Postmoderne im Anschluss an die Schriften Friedrich Nietzsches –, dem wende sich der späte Hempelmann positiver zu.¹¹⁰ Diese These einer Wende ist im Folgenden mit Blick auf bibelhermeneutische Aussagen zu dem auslegenden Subjekt zu überprüfen.

Mit Blick auf Hempelmanns jüngere Schriften fällt sein nun an empirischen Mitgliedsuntersuchungen soziologisch geschulter Blick auf.¹¹¹ In einem Text von 2015 bestimmt er die Kirche nicht wie zuvor primär als Gemeinschaft der Erweckten. Vielmehr unterscheidet er nun drei Gruppen in der Kirche – Prämodern-Traditionsorientierte, Modern-Kritische sowie Postmodern-Pluralistische –, die gleichberechtigt nach Wahr-

108 Vgl. hierzu Kap. 5.3.1 sowie 5.3.2.

109 Die Vorträge des Festaktes sind veröffentlicht in DIETZ (Hrsg.), Gespräch.

110 Vgl. DERS., Christen, 250f.; für das Folgende vgl. HEMPELMANN, Bibel-Hermeneutik, 238.

111 Vgl. u. a. HEMPELMANN u. a. (Hrsg.), Weg.

heit suchten. Sein konziliantes Anliegen ist hier, einen Weg innerkirchlicher Verständigung zu finden.

Mit Blick auf die Klarheit der Schrift räumt Hempelmann ein, dass »die Leistungen der Schriftauslegung [...] freilich ebenfalls hochsubjektiv [sind], die sich ergebende ›Klarheit‹ ist es ebenfalls.«¹¹² Die unterschiedlichen Auslegungen erklärt sich Hempelmann insbesondere durch individuelle Prägungen und Erfahrungen.¹¹³ So erscheint die Subjektivität der Auslegung bei ihm nun als konstitutives Moment und trägt seiner Ansicht Rechnung, dass wir Wahrheit nur in irdenen Gefäßen vorfinden.

Damit wird die Frage, ob eine Mitte der Schrift bestimmte andere Momente überspiele, obsolet. Das konstitutive Moment individueller Bibellektüre sei die Person, die liest beziehungsweise hört. Diese könne ihrer Sündhaftigkeit weder durch »Gebet oder durch eine *hermeneutica sacra*« entinnen.¹¹⁴ Jede Auslegung, so hält Hempelmann mit Nietzsche fest, sei absichtsvoll, eine reine Bibellektüre gebe es nicht.¹¹⁵ Der Versuch, »die ganze Heilige Schrift festzuhalten«, hält Hempelmann ebenfalls für problematisch: »Dann schwindet unter der Vorgabe *tota scriptura* die Eindeutigkeit der Schrift, und ihr Charakter als Richtschnur leidet.«¹¹⁶

Auch wenn Hempelmann nach wie vor in seinem Schreiben der traditionsorientierten Gruppe näher zu stehen scheint, so stellt er doch die Normativität von Schriftausagen auch grundsätzlich zur Disposition, und zwar wegen der notwendigen Rezeption durch Auslegende. Weder sei die Normativität biblischer Texte an sich gegeben, noch sei davon auszugehen, dass Verstehen gelinge.¹¹⁷ Wenn »Luther [...] die eigentliche Spitze der hermeneutischen Bemühung in der *claritas interna* [sieht], die das Ergebnis eines persönlichen, engagierten Ringens mit der Schrift ist«, dann ist dieser Akt notwendig individuell.¹¹⁸

Mit Blick auf theologische Auslegung versucht Hempelmann im Anschluss an seine früheren Veröffentlichungen einen praktisch-geistlichen Zugang zu den biblischen Texten mit genauer Arbeit zu verbinden:

Historische Arbeit verfremdet den Text. Er gehört uns auf einmal nicht mehr. Er ist nicht mehr unser Text. Wir wissen nicht mehr, was ›er sagt‹, ›was die Bibel sagt‹. Nur so können wir aber erreichen, dass wir nicht unserem Begriff dessen, was die Bibel sagt, begegnen, sondern dem Gott, der neu und frisch zu uns sprechen kann. Demut ist das insofern, weil wir uns im Umgang mit der Bibel immer neu enteignen lassen müssen. Das Manna, das uns durch sie wird, hat nur eine kurze Haltbarkeitsdauer und kann nicht dauerhaft konserviert werden.¹¹⁹

112 HEMPELMANN, Bibel-Hermeneutik, 232, Herv. i. O.

113 Vgl. ebd., 233.

114 Ebd., 238.

115 Vgl. ebd., 234; mit direkter Bezugnahme auf Nietzsche vgl. ebd., 238.

116 Ebd., 234.

117 Vgl. ebd., 235.

118 Ebd.

119 Ebd., 238, Herv. i. O.

Hempelmanns bibelhermeneutischer Beitrag aus dem Jahr 2020 knüpft demgegenüber wieder an ältere Texte an und kann, da als »biographisch erhärtete Gewissheiten« bezeichnet, als Summe seines Nachdenkens über Bibelhermeneutik gelten. Der Text gliedert sich in Thesen, die hier in der Hempelmann'schen Nummerierung dargeboten werden. Aus den ersten beiden Punkten lassen sich die folgenden Betrachtungen insgesamt ableiten.

In Bezug auf das Subjekt der Auslegung wird (1) erneut unterstrichen, dass es interessensloses Reden nicht gebe.¹²⁰ In dialektischer Spannung tritt hier Hempelmanns Konzeption der Gottesbeziehung als (2) Gewissheit hinzu:

Meine persönliche Gottesbeziehung ist als Erkenntnisrelation von fundamentaler Bedeutung für meinen Umgang mit der Schrift einschließlich der Exegese; für das, was ich in ihr lese und wahr-nehme [sic!], was sie mir zu erkennen gibt und zu erkennen geben kann.¹²¹

In diesem Zusammenhang knüpft Hempelmann affirmativ an Friedrich Nietzsche an.¹²² Im gewählten Zitat bestreitet Nietzsche die Erkennbarkeit von einem Ding an sich, da Erkennbarkeit notwendig einer beidseitigen Bedingtheit bedürfe. Diese überträgt Hempelmann (3) auf seine Haltung des Kyrios-Seins Jesu Christi, der ihm einen modernen atheistischen Wissenschaftsbegriff verwehre. Mit dem nächsten Punkt (4) ruft Hempelmann die Sünde auf, die Erkennen und Wollen korrumpiert habe und die Erkenntnisrelation von Gott und Mensch durch Selbstbezüglichkeit des Menschen verlasse. Auch hier wird mit Nietzsche aufgerufen, dass Interpretation stets einen Machtanspruch bedeute. Die eigentliche Machtfrage spitzt Hempelmann auf die Frage zu, ob nun Gott oder der Mensch zu reden habe. Die folgenden Dimensionen – (5) der *homo incurvatus in se ipsum* »instrumentalisier« und »übertöne« den »lebendige[n] Gott, dessen leise Stimme und schwaches Reden«, und (6), Horizonterweiterungen gelängen nicht durch Selbstbezug oder Vorannahmen wie einer Mitte der Schrift – unterstreichen diesen Argumentationsstrang.¹²³

Im Anschluss führt Hempelmann (7) seine altbekannte doppelte Abgrenzung gegenüber destruktiver und frommer Bibelkritik aus. Letztere ist vor allem als Absage an fundamentalistische Bibelverständnisse zu lesen und wird (8) als Wunsch nach *securitas* näher erläutert. Diesen frommen Wunsch, dass Gott uns durch unsere Auslegung hindurch korrigieren möge, verbindet Hempelmann (9) mit der Hamann'schen Lehre der Kondezdenz Gottes, die für ihn methodische Maxime sei. Interessanterweise firmieren diese Aussagen unter der Überschrift »Die historische Dimension«. So verstandene historische Arbeit

an der Bibel bewahrt uns vor einer hochfahrenden, spekulativen Theologie, die in falscher Abstraktheit Gott außerhalb von Krippe und Kreuz sucht. Sie nimmt die von Gott

120 Vgl. HEMPELMANN, Jünger Jesu, 360.

121 Ebd., 361.

122 Vgl. DIETZ, Christen; vgl. Kap. 4.3.5.

123 HEMPELMANN, Jünger Jesu, 363.

selbst gesetzten Grenzen dessen, was wir wissen sollen und was nicht, ernst und beschränkt sich.¹²⁴

Diese Beschränkung ist (10) Ausdruck einer »Haltung der Unterwerfung unter den Gegenstand«, die der Bibel wie auch anderen Quellen angemessen sei.¹²⁵ Diese Unterwerfung wird in (11) unter Bezugnahme auf Ricœurs Verständnis von »Verstehen« als »Sich-Verstehen vor dem Text« mystisch als Einwebung der Auslegenden in den Text weitergeführt. Jene lebensgeschichtliche Einwebung begründet für ihn intrinsisch die biblische Autorität. Hiermit will sich Hempelmann dezidiert von rationalistischen Konzeptionen im Evangelikalismus absetzen. Denn von einem »formal auf Irrtumslosigkeit und Richtigkeit pochenden Bibel-Fundamentalismus ist dieser erweckliche Fundamentalismus zu unterscheiden.«¹²⁶

Der sich daraus ergebende individualisierende Zug beziehungsweise Pluralismus wird in den folgenden Abschnitten bedacht. Sofern (13) die demütige Haltung nicht verlassen wird, auch (14) im Rahmen der Kirche, werden (15) Konsense möglich, die Normativität gemeinsam erarbeiten, statt sie als an sich gegeben zu setzen. In dem Wissen notwendiger Imperfektion jeder menschlichen Auslegung (16) endet Hempelmanns Text.

4.3.6 Zusammenfassung und Kritik

Bereits in seinem frühen Text zur Bibelhermeneutik äußert Hempelmann einen ersten hermeneutischen Grundsatz: Biblische Texte dürften nicht gegeneinander verwendet werden. Von hier aus begründet er letztlich auch seine Ablehnung von Homosexualität, deren biblische Verurteilung ohne Zweifel sei und nicht mit dem Liebesgebot überblendet werden dürfe.¹²⁷

In seinen folgenden hermeneutischen Texten schließt Hempelmann nicht nur an diese Thematik, sondern auch an seine Haltung an, biblische Texte nicht gegeneinander auszuspielen. Dies verdeutlicht etwa seine Konzeption der Demut. Darunter versteht Hempelmann eine Haltung, in der Auslegende versuchen, die biblischen Texte für sich sprechen zu lassen und sie nicht mit modernen Denkweisen oder eigenen Wünschen nach Sicherheit zu vereinnahmen.

Das zentrale Moment in Hempelmanns Bibelhermeneutik ist Bibeltreue, die er mit Blick auf die Momente Schriftprinzip, Geschichte und Wiedergeburt näher bestimmt. Als inspiriertem Wort Gottes gebühre den biblischen Texten gegenüber allen anderen Erkenntnisquellen Vorrang. In der Bindung daran versucht Hempelmann, die Subjektivität der Auslegung möglichst gering zu halten.

Diese Skepsis Hempelmanns gegenüber menschlichem Erkenntnisvermögen zeigt auch sein Blick auf Geschichte. Dabei verbindet sich die Ansicht der Historizität biblisch beschriebener Begebenheiten mit erkenntnistheoretischer Skepsis. Auslegende sollten

124 Ebd., 365.

125 Ebd., 366, op. cit. MARROU, Über die historische Erkenntnis, 122.

126 Ebd., 367f.

127 Hempelmanns umfangreiche Texte zu diesem Thema werden in Kap. 6.2 eingehend behandelt.

nicht nur ihren Gegenstand, sondern auch ihre eigene Position im Blick behalten, um einen Gottesstandpunkt zu vermeiden. Ein solcher sei in fundamentalistischen und liberalen Positionen gleichermaßen anzutreffen.

Das Moment der Wiedergeburt schließlich bildet bei Hempelmann eine Voraussetzung gelingender Auslegung. Die Erweckung des Individuums bedeutet hier analog zu Maier im Grunde nichts anderes als das Ende jedweden Wollens gegenüber den biblischen Texten. Indem der Schrift als dem Wort Gottes die Vorordnung vor allem menschlichen Tun und Trachten zugestanden wird, soll jede menschliche Setzung mit Blick auf diese als Verkehrung des Gott-Mensch-Verhältnisses und damit letztlich als Sünde ausgewiesen werden.

Hempelmann versucht in seinen Hermeneutiken durchgängig eine doppelte Abgrenzung zu leisten, einerseits von liberalen, andererseits von fundamentalistischen Positionen. In beiden Ausprägungen christlichen Denkens sieht er Momente der Bibelkritik. Diese Abgrenzung vollzieht Hempelmann jedoch nicht konsequent. Die in Bezug auf die eher unklar formulierte Position zur Wiedergeburt etwa eröffnet keine Front gegenüber fundamentalistischen Positionen. Hempelmann hält zwar Vertretern einer in seinen Augen fundamentalistischen Position deren fromme Bibelkritik vor. Wenn allerdings Wiedergeburt mit einer Entsagung eigener Ansprüche einhergeht, müsste Hempelmann dann nicht fundamentalistischen Positionen ihren Anspruch auf Wiedergeburt bestreiten?¹²⁸ Oder wäre dies nur Ausdruck bleibender Sündhaftigkeit?

Hempelmanns Gegenüberstellung von Bibel-Fundamentalismus und erwecklichem Fundamentalismus zeigt in ihrem Kontext, dass er sich selbst zu Letzterem rechnet und so den Fundamentalismusbegriff nicht negativ versteht. Darüber hinaus wäre auch von liberaler Seite zu fragen, ob die kulturelle Prägung, eigentliches Christsein mit Wiedergeburt zu verbinden, statthaft ist, da eine solche Menschen oder aber Gottes Geist abspricht, dass hier eigentliches Verstehen gelingt. Ungeklärt bleibt zudem, wie sich die Forderung nach möglichst subjektfreier Auslegung zur Forderung nach hochgradig individuell erlebter Wiedergeburt verhält.

Die Hempelmann'sche Rede vom Gottesstandpunkt aufgreifend, ließe sich beispielsweise gegen Francke behaupten, dass die Ansicht, nur Erweckte könnten den Kern der biblischen Schriften verstehen, ebenfalls einen Gottesstandpunkt darstellt. Die pietistische Tradition, allen voran Francke, legt das kritisierte Modell durchaus nahe. Dabei verfolgte Francke ausgerechnet mit dem Bild von Schale und Kern eine zu Hempelmann analoge Absicht: »Die Unterscheidung von Schale und Kern der Schrift führt durch sich selbst dazu, den nicht lebendig Glaubenden allein die Erkenntnis der Schale zuzusprechen.«¹²⁹ So diene das Modell in Franckes Aufgriff letztlich dazu, die eigentliche Erkenntnis der Bibel wie Hempelmann den Erweckten vorzubehalten. Der erweckliche Vorbehalt wird bei Hempelmann demgegenüber prinzipieller. Er insistiert

128 Hier bietet sich der direkte Vergleich zur Kritik Hempelmanns an universitärer Theologie an, wie im zweiten Abschnitt von Kap. 5.3.6 deutlich wird.

129 HIRSCH, Geschichte, II, 176. In seiner Darstellung Franckes stellt Hirsch heraus, dass sich in seinem pietistischen Grundimpuls, keine abstrakten Lehren auf die biblischen Schriften projizieren zu wollen und stattdessen danach strebe, einen »Gesamtsinn der Schrift« im Glauben lebendig zu erfahren, ein »subjektives Element in die Schriftauslegung« eintrete, ebd., II, 172.

darauf, dass durch Erweckung prinzipiell alle biblischen Schriften im eigentlichen Sinn erschließbar werden. Auch grundsätzlicher könnte gefragt werden, ob die Behauptung, nur Erweckte könnten die Schrift wirklich begreifen, nicht ebenfalls einen gedachten Punkt außerhalb der Geschichte benötigt. Es handelt sich entsprechend um einen argumentativ unlauteren Versuch, sich gegen Kritik zu immunisieren, wenn nur Erweckten und Wiedergeborenen ein angemessener Textzugriff zugestanden wird. Nicht zuletzt ist fraglich, ob das Wollen gegenüber biblischen Texten tatsächlich aufhört, wenn man eine Erweckung erlebt hat.

Hempelmanns Text von 2020 zeigt, dass sich die von Dietz' unterstellte Lesart eines neuen, späten Hempelmann zumindest für diesen Gesichtspunkt seiner Bibelhermeneutik nicht ganz durchhalten lässt. Indem Hempelmann hier die alten Barrikaden wieder errichtet, möchte er vielleicht sein Andenken prägen, dass er dem Relativismus an beiden Fronten die Stirn geboten habe. So ist auch keine substantielle Differenz gegenüber den Texten zu erkennen, die er unter anderem als Direktor der Liebenzeller Mission verantwortete. Zwar ist es ehrenwert, dass ein so dezidiert überzeugter Hermeneutiker wie Hempelmann 2015 zum ekklesiologischen Frieden aufruft, anstatt kirchenspaltende Momente hervorzuheben. Doch ist hier kein wirklicher Neuanfang auszumachen.¹³⁰

Mit Blick auf seine 2020 ausgeführten Grundsätze widerspricht sich Hempelmann in der vierten These. Hempelmann benennt darin eine klare Alternative im Umgang mit der Schrift, ob »ER oder ICH« reden solle.¹³¹ Dies unterläuft jedoch seine erste These, welche die notwendige Interessenhaftigkeit eigener Auslegung markierte. Es ist zu begrüßen, dass letztere Einsicht deutlich formuliert wird. Die Konsequenz daraus, das eigene Subjekt stärker zum Thema zu machen und aus seinem klassischen Dualismus auszurechnen, zieht Hempelmann nicht. Damit werden Auslegende nicht dazu aufgefordert, ihre eigenen Prägungen als Reflexionsbereich ihres exegetischen Tuns ernst zu nehmen.

Hempelmann legt die Ansicht der Historizität biblischer Bücher seinen Argumentationen zugrunde. Von hier ausgehend können sich Auslegende mit Hempelmann darauf berufen, historisch sauber zu arbeiten. Es ist jedoch durchaus fraglich, ob diese meist ungenannte Prämisse nicht selbst einen Gottesstandpunkt darstellt. Die damit verbundenen Fragen nach Wahrheit sowie die Frage, ob Geschichte im engeren Sinne stets rekonstruktiv ist oder es etwas wie objektive Geschichte gibt, werden in der Analyse Hempelmanns im folgenden Kapitel wieder aufzugreifen sein.

Insgesamt leidet die Argumentation Hempelmanns daran, dass sie die Tragweite von Geschichte deutlich überschätzt und gegenüber der notwendig anzunehmenden menschlichen Perspektivität schlicht ein Prinzip *setzt*: Dass biblische Texte insgesamt mit dem berechtigten Anspruch an uns heranträten, historisch zu sein, ist dabei offenkundig eine Problemstellung modernen Denkens, zugleich aber eine Personifikation der Bibel als handelnde Instanz. Mit seinem Versuch, das durch naturwissenschaftliches Denken in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstandene Vorstellungsvermögen von »der Geschichte« auf antike Texte zurückzuprojizieren, trägt Hempelmann Anfragen

130 Vgl. Kap. 5.3 sowie Kap. 6.2.

131 HEMPELMANN, Jünger Jesu, 362, Herv. i. O.

unserer Zeit Rechnung.¹³² Damit unterstellt er biblischen Texten jedoch ein Interesse, dass diese vielleicht gar nicht im Sinn haben. Was biblische Texte ursprünglich meinten, treibt auch den folgenden Hermeneutiker um, wenngleich genau dieser Aspekt erst im folgenden Kapitel herausgearbeitet wird.

4.4 Jacob Thiessen

4.4.1 Zur Person

Jacob Thiessen, Jahrgang 1964, hat beinahe seine gesamte akademische Laufbahn an der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie Basel, der heutigen *Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel*, verbracht. An sein dortiges Studium zwischen 1989 und 1994 schloss er als Assistent ebendort ein Promotionsstudium an. Aufgrund des seinerzeit noch ausstehenden Promotionsrechts der Hochschule wurde er im Jahr 1998 am Séminaire Libre de Théologie à Genève im Fach Neues Testament mit einer Arbeit über die Stefanusrede in ihrem kulturellen Kontext promoviert. Thiessen, der in Paraguay in einer mennonitischen Gemeinde aufwuchs, kehrte im Anschluss daran in seine Heimat zurück. Nachdem er 2002 und 2003 bereits Gastvorlesungen an der *STH Basel* gehalten hatte, wurde Thiessen im Jahr 2004 ebendort als Rektor berufen, 2007 zudem als Professor für Neues Testament.¹³³

Die folgende Darstellung basiert auf Thiessens *Hermeneutik der Bibel* von 2009. Schwerpunkte dieser liegen zum einen in der Kanongeschichte, zum anderen in einer eingehenden Darlegung von biblischen Texttypen und dem richtigen Umgang mit diesen. Aufgrund dessen vermittelt das Buch über lange Strecken eher neutestamentliches Einleitungswissen als hermeneutische Reflexion im engeren Sinne. Grundlage von Thiessens Buches bildet eine Reihe eigener Vorlesungen über Hermeneutik.¹³⁴ Stilistisch wird dieser Zusammenhang insofern deutlich, als Thiessen umfänglich Literatur aus dem eigenen Spektrum referiert, ohne seinen eigenen Ansatz pointiert herauszuarbeiten. Damit aber bietet Thiessens Hermeneutik einen Einblick darin, wie das Thema an seiner Hochschule exegetisch gelehrt wurde und wird. In weitgehender Abhängigkeit beziehungsweise affirmierender Wiedergabe von anderen Entwürfen – neben Maiers *Biblischer Hermeneutik* vor allem Ramms *Biblischer Hermeneutik* und Stuart und Fees *Effektives Bibelstudium* (beides Übersetzungen älterer amerikanischer Hermeneutiken) – legt Thiessen mit seiner Vorlesungsniederschrift eine weitgehend anwendungsorientierte Schrift vor, weniger einer reflexive Hermeneutik. Vor diesem Hintergrund präsentiert Thiessen seine bibelhermeneutischen Ansätze meist nicht in thetischen Sätzen, sondern in eigener Durchführung.

Auch jenseits des konkreten Inhalts ist es bemerkenswert, dass Thiessen überhaupt eine eigene Hermeneutik verfasste. Schließlich lag einerseits mit Sierszyns *Die Bibel im*

132 Vgl. Kap. 3.2.1.

133 Für eine ausführliche autobiographische Darlegung vgl. THIESSEN, Rektor, 00:01:05–00:08:15.

134 Vgl. DERS., Hermeneutik, 8.

Griff? zum Zeitpunkt der Publikation bereits eine einschlägige Hermeneutik aus den Reihen der Hochschullehrenden der *STH Basel* vor; auch dürfte Thiessen als Rektor von Sierszyns zweitem Entwurf, der 2010 gedruckten *Christologische Hermeneutik* bereits gewusst haben. Im Gegensatz zur Hermeneutik Maiers, die als maßgebliche Quelle und Bewertungsinstanz für weite Strecken von Thiessens Buch gelten kann, taucht Sierszyns Werk nur am Rande auf. Dies könnte unter anderem mit einer unterschiedlichen Sicht auf kirchengeschichtliche (Dis-)Kontinuitäten zusammenhängen. Sätze wie »Die Biblische Theologie ist eine Folge der historisch-kritischen Schriftforschung« würden sich bei Sierszyn nicht finden.¹³⁵ Weitere mögliche Beweggründe für Thiessens Entwurf werden im ersten Abschnitt des Schlusskapitels näher in den Blick genommen.

Trotz ihres Umfangs bietet Thiessens Werk bibelhermeneutisch ein überschaubares Programm, sodass lediglich ein Abschnitt zur Haltung der Auslegenden folgt.

4.4.2 Zur Haltung der Auslegenden

Zentral für das Verständnis des biblischen Textes als Wort Gottes ist zweifelsohne, dass man sich im Denken und Handeln dem darin geoffenbarten Willen Gottes unterordnet. Das bedeutet aber, dass ich mein Leben und mein Denken von der Bibel her infrage stellen lasse. Nun ist es natürlich einfacher, die Bibel infrage zu stellen als sich selbst. Und das setzt eine wahre Demut voraus, die uns die »Natur« bei der Geburt nicht mitgegeben hat. Von grundsätzlicher Bedeutung ist auch die Frage, was die Bibel über sich selbst als das Wort Gottes sagt und welche Stellung Jesus zur »Schrift« hatte.¹³⁶

Wie Maier, Sierszyn und Hempelmann gilt auch Thiessen die Demut der Auslegenden als Voraussetzung einer den Texten angemessenen Auslegung. Neben der Feststellung, die biblischen Bücher seien das Wort und der Wille Gottes, sticht am Ende des Zitats die Autoritätsfrage ins Auge. Auf die hier markierte Spannung von biblischem Text als Ganzem und Jesu Stellung zu alttestamentlichen Schriften geht Thiessen nicht weiter ein.

Neben der Demut klingt auch das Glaubensthema immer wieder an. Christlicher Glaube sei zuallererst biblischer Glaube, und dieser »kommt aus der Verkündigung des Wortes Gottes (vgl. Röm 10,14–17).«¹³⁷ Für das konkrete Arbeiten der Auslegenden nimmt Thiessen zufolge der Glaube samt dem damit verbundenen Geistwirken eine zentrale Stellung ein. Hierdurch ist seines Erachtens richtiges Verstehen möglich:

Auch wenn in der heutigen Hermeneutik oft grundsätzlich bezweifelt wird, dass es möglich ist, die Bibel in ihrem ursprünglichen Sinn zu verstehen bzw. dass es diese eine ursprüngliche Bedeutung des Texte überhaupt gibt, so glaube ich doch, dass wir durch die Hilfe des Heiligen Geistes, der den biblischen Text inspiriert hat, unseren Verstand so gebrauchen können, dass wir Gottes Wort richtig verstehen (wenn auch nicht immer absolut).¹³⁸

¹³⁵ Ebd., 16.

¹³⁶ Ebd., 14, Herv. i. O.

¹³⁷ Ebd., 47.

¹³⁸ Ebd., 124.

Gottes Wirken durch seinen Geist wird hier zum Garant dafür, dass es prinzipiell möglich ist, die biblischen Texte in ihrer ›ursprünglichen Bedeutung‹ zu verstehen.¹³⁹ Thiessen fordert darüber hinaus von den Auslegenden Sorgfalt und Genauigkeit bei der Textarbeit. Diese Sorgfalt sieht er auch in den biblischen Texten selbst, etwa bei Lk 1,1–4. Aus dieser Stelle folgert er zudem, die Evangelisten hätten keinerlei eigene Theologien im Sinn, um anschließend zu bekennen: »Damit zeigt eine sorgfältige Untersuchung, dass sich die Evangelien ergänzen und nicht widersprechen.«¹⁴⁰ Insofern kann die Annahme der Einheitlichkeit der Evangelien im Speziellen wie auch der biblischen Schriften insgesamt als hier als angeratene Grundhaltung für Auslegende festgehalten werden.

In der konkreten Durchführung nutzt Thiessen entsprechend auch den Grundsatz, Schrift mit Schrift auszulegen. Mit diesem Ansatz, der bereits die Einheitlichkeit der Schrift voraussetzt, schließt Thiessen an die Ansicht Luthers an, dass sich von den ›hellen‹ auch die ›dunklen‹ Bibelstellen erschließen ließen.¹⁴¹

4.4.3 Zusammenfassung und Kritik

Thiessen fordert von Auslegenden ein gläubiges Vertrauen in die biblischen Texte. Diesem offenbaren Willen Gottes soll sich demütig untergeordnet werden, um den biblischen Texten angemessen zu begegnen. Als wichtige Dimension benennt Thiessen jene Aussagen, welche die als Einheit verstandenen biblischen Texte über sich selbst trafen. Ebenso weiterführend sei Jesu Schriftauffassung. Eigentliches Verstehen werde durch den Geist ermöglicht, der bei Thiessen den ›garstigen Graben‹ überbrückt, wie in der Analyse Thiessens im folgenden Kapitel noch deutlich werden wird.

Biblische Texte gelten Thiessen als sorgfältige Zeugnisse historischer Begebenheiten der so gelesenen lukanischen Einleitung Lk 1,1–4, woraus Thiessen auch die Einheitlichkeit der Schrift ableitet. In diesem Sinne sei Schrift auch mit Schrift auszulegen. Dies wird bei Thiessen argumentativ dadurch unterstrichen, dass er in biblischen Texten, vor allem in den Evangelien, eine einheitliche Theologie annimmt.

Im Gegensatz zu seinem Kollegen Armin Sierszyn, der seine Hermeneutik vor allem in polemischer Abgrenzung entfaltet, ist Thiessen deutlich vorsichtiger und formuliert seine eigenen Ansichten eher positiv. Analog zu anderen evangelikalen Hermeneutiken hat Thiessen den Anspruch, seine Grundhaltungen aus den biblischen Texten abzuleiten. Da Gottes Wort, offenbart in den biblischen Büchern, selbst die Grundhaltungen und Maßstäbe bereitstelle, die für die richtige, ja sogar absolut gültige Auslegung genügen, sei das Wirken des Geistes im Menschen ausreichend, hier eine hinreichende Gewissheit zu erlangen.

Thiessen beansprucht, seine Ansicht der Einheitlichkeit biblischer Texte aus diesen selbst zu gewinnen. Seine Belegstelle Lk 1,1–4 reicht hierfür jedoch nicht hin. Letztlich drückt sich bei Thiessen an dieser Stelle ein frommes Vertrauen aus, dass er argumentativ nicht erhärtet. Wenn etwa Jesu Schriftverständnis und der biblische Text beider Testamente in seiner Argumentation nebeneinander stehen bleiben, so bleibt Thiessen im

139 Was Thiessen unter ›ursprünglicher Bedeutung‹ versteht, entfaltet Kap. 5.4.1.

140 THIESSEN, Hermeneutik, 212.

141 Vgl. ebd., 225.

Grunde nur, die Einheit der Texte zu setzen. Die Ansicht, die Evangelisten hätten keine eigenen Theologien vertreten, ist vor diesem Hintergrund ebenfalls eher als ein Ausdruck des Vertrauens in die Einheitlichkeit göttlicher Offenbarung zu werten, zumal eine sorgfältige und schlüssige Argumentation für diese These unterbleibt. Insofern legt Thiessen die Annahme der Einheitlichkeit der Evangelien im Speziellen wie auch der biblischen Schriften insgesamt Auslegenden als angeratene, gläubige Grundhaltung nahe.

4.5 Helge Stadelmann

4.5.1 Zur Person

Helge Stadelmann, Jahrgang 1952, studierte von 1970 bis 1974 an der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie Basel. Demnach erlebte er deren erste Jahre, vermutlich auch Armin Sierszyn als jungen Dozenten. Nach einem Masterstudium in Dallas folgten Doktoratsjahre in Cambridge und Basel, wo er 1980 promoviert wurde. Als Dozent war Stadelmann an den Bibelschulen Brake und Wiedenest tätig, ehe er 1986 hauptamtlich an die Freie Theologische Akademie Gießen wechselte. Ebendort wirkte er bis 1994 als deren Dekan. Ab 1989 übernahm er kommissarisch das Rektorat von Cleon Rogers; ab 1994 wurde er formal Rektor der Akademie. Nach deren Akkreditierung als Hochschule übernahm er 2012 schließlich ebendort eine Professur für Praktische Theologie. Neben ehrenamtlicher Tätigkeiten als baptistischer Pastor und in der Kommunalpolitik – aktuell unter anderem als stellvertretender Fraktionsvorsitzender des CDU-Stadtverbandes Pohlheim – war Stadelmann auch von 1981 bis 2017 im Vorstand des Arbeitskreises für evangelikale Theologie.¹⁴² Stadelmanns politisches Engagement könnte auch dazu beigetragen haben, dass die Gießener Hochschule Volker Kauder nach dessen Ausscheiden aus der Bundespolitik 2019 im Jahr 2022 als Honorarprofessor gewinnen konnte.¹⁴³

Stadelmann hat sich hermeneutisch neben einem Vortrag bei einer Konsultation zur Schriftauslegung von Vereinter Evangelisch-Lutherischer Kirche und der Konferenz bekennender Gemeinschaften auch ausführlich in einer eigenen Hermeneutik mit dem Titel *Evangelikales Schriftverständnis* geäußert. Mit Hinsicht auf Stadelmanns Rollenverständnis wird die Position bereits in seinem Vortrag bei jener Konsultation hinreichend klar, sodass dieser dem Folgenden grundgelegt ist.¹⁴⁴

Die folgenden Ausführungen beschränken sich aufgrund des Materials wie bereits bei Thiessen auf einen Abschnitt zur Rolle der Auslegenden, ehe eine Zusammenfassung samt Kritik erfolgt.

142 Vgl. FREIE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE GIEßEN, Helge Stadelmann und CDU POHLHEIM, Fraktion; vgl. zudem Kap. 2.4.2.

143 Vgl. FREIE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE GIEßEN, Volker Kauder.

144 Vgl. STADELMANN, Grundanliegen. Auf die Inhalte seiner umfassenden Hermeneutik, DERS., Schriftverständnis, wird in Kap. 5.5 eingegangen.

4.5.2 Zur Rolle der Auslegenden

Bei der Auslegung – und das heißt: dem rechten ›Erkennen‹ der Heiligen Schrift – geht es darum, das von Gott durch Menschen gegebene Wort seinem Literalsinn und damit seiner Bedeutung und seiner Absicht gemäß zu verstehen und sich diesem Wort im Denken und Leben gehorsam zu stellen.¹⁴⁵

In dem Eingangsstatement von Stadelmanns Vortrag *Grundanliegen einer bibeltreuen Auslegung* klingt der Gehorsam des Menschen gut lutherisch. Er ist die Antwort auf die Anrede des Evangeliums – hier verstanden als die biblischen Texte insgesamt. Für Stadelmann zeichnet sich das rechte Erkennen im Auslegungsvollzug durch den Gehorsam der Auslegenden aus. Die Unterordnung unter Gottes Wort bestimmt er dabei nicht als Folge, sondern als Voraussetzung gelingender Auslegung. Es sei der Heilige Geist, der in der Auslegung geistbegabten Auslegenden die Bedeutung des geistgewirkten Wort Gottes entfaltet. So schließt Stadelmann gleich zu Beginn seines Beitrags die Mitwirkung von Menschen an Schriftwerdung, Sammlung und Auslegung als auch nur mitkonstituierendes Moment aus.

Stadelmann entfaltet seine Überlegungen im weiteren Vortrag in drei Dimensionen: als pneumatische, historisch-philologische und heilsgeschichtliche Reflexion. Die Entfaltung der pneumatischen Dimension ist von dem Absetzungswillen gegenüber klassisch historisch-kritischem Vorgehen geleitet. Anstatt rein den externen Sinn zu erschließen, müsse Exegese letztlich auf die innere Bedeutung abzielen.¹⁴⁶ Erschließe historisch-kritische Exegese voreingenommen nur den äußeren Sinn, stoße die eigene Position durch ihre Offenheit für die Singularität der historischen, gottgelenkten Schriftwerdung des Wortes Gottes zum inneren Verstehen vor. Man müsse offen sein »gegenüber dem Pneuma, das durch diese Schrift wirkt.«¹⁴⁷ Der Rede von ›Offenheit‹ entspricht hier der Haltung des Gehorsams. Auslegende sollen bereit sein, »im Glaubensgehorsam das eigene Denken und Verhalten der erkannten Aussageabsicht des Bibelwortes zu unterstellen«.¹⁴⁸

Die Aussageabsicht der biblischen Texte erschöpft sich für Stadelmann durchaus nicht in historischer Rekonstruktion. Stadelmann geht vielmehr konsequent von dem heutigen Bedarf aus. Eine Exegese, die auf die grundlegende, geistliche Dimension verzichtet, sei vom Text her nicht zu rechtfertigen. Für Stadelmann ist klar:

Wenn der Evangelist sein Evangelium nicht nur schrieb, damit – gewissermaßen als Selbstzweck – verstanden werde, was er meint, wenn vielmehr er (und Gottes Geist, der durch ihn wirkt) weiterführende Absichten hat [...], dann bliebe jede Exegese ein Torso, die auf der Ebene semantischen Verstehens schließt.¹⁴⁹

¹⁴⁵ STADELMANN, Grundanliegen, 26.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 27.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Ebd., 28.

Stadelmanns Auslegungsmethodik zielt demnach nicht auf den Sinn ab, den die jeweilig Schreibenden intendierten, sondern sucht einen Sinn *hinter beziehungsweise jenseits des Textes*. Motivation hierfür ist das angenommene Lesebedürfnis, in den Schriften Erbauung zu finden.

Wie bereits festgehalten, ist es für Stadelmann notwendig, dass Auslegende offen für das Wirken des Geistes sind. Denn solches zeitige »bei exegetischen Entscheidungen im Einzelnen und in der durchgehenden existentiellen Verpflichtung gegenüber dem Text konkrete Konsequenzen«.¹⁵⁰

In der Darlegung der Methodik einer »historisch-philologischen Analyse« hält Stadelmann zunächst fest, dass sich Auslegung stets an den jeweiligen Texten orientiere. Daher ist für ihn weder Reihenfolge noch Durchführung aller einzelnen Schritte notwendig. Vielmehr könnten methodische Schritte »im lebendigen Vollzug der Exegese simultan« vollzogen werden.¹⁵¹ Diese Lebendigkeit meint bei Stadelmann eine erweckliche Frömmigkeit. Nur im Glauben Lebende können demnach jene breiten Striche wagen, vor deren Hintergrund einzelne Methoden in den Hintergrund treten. Damit ist eine Vorordnung der geistlichen Dimension als angenommene Intention der biblischen Texte klar markiert.

In der konkreten Durchführung seines Ansatzes an Mt 4,1–11 entscheidet sich Stadelmann aufgrund der internationalen Diskussion um die Probleme der Zwei-Quellentheorie, dieser nicht zu folgen. Denn unter deren Prämisse bauten Auslegende die eigene Exegese auf mehrstufig spekulativen Annahmen auf.¹⁵² Exegese sei demgegenüber gehalten, den Wortsinn herauszuarbeiten. Wie sich das zu seiner Ansicht verhält, dass der erbauliche Sinn für heute maßgeblich sei, nicht der Sinn, den Schreibende der biblischen Bücher im Sinn hatten, bleibt offen.

Im Hinblick auf die Historizität lehnt Stadelmann eine kritische Prüfung biblischer Texte mit Verweis auf die weltanschaulichen, unbiblischen Voraussetzungen solchen Vorgehens ab. Solcher Form der Exegese, die er an Gunkel, Bultmann und Luz veranschaulicht, stellt er eine »bibeltreue Auslegung, die das biblische Wirklichkeitsverständnis aufnimmt«, gegenüber. Werturteile, etwa über die Historizität biblisch beschriebener Begebenheiten, seien abzulehnen, »solange innerbiblisch wahrscheinlich ist, daß wirkliche Vorgänge geschildert werden sollen.«¹⁵³ Ein Geschichtsurteil über biblische Texte sei dann falsch, wenn es die Geltung derselben einschränkt. Daran wird anschaulich, dass es Stadelmann bei der Ablehnung von Werturteilen nicht um die Vorurteilsfreiheit von Auslegenden geht. Die Absicht der Texte, gewirkt und eröffnet durch den göttlichen Geist, will Auslegende verändern. Folglich kommt eine Haltung der Neutralität für Stadelmann einem Sich-Verschließen gleich.

Dieser Umgang mit Historizität wird überaus deutlich in Stadelmanns Kontextanalyse des grundgelegten Bibeltextes, der Taufe bei Matthäus, deren Urteil wie folgt lautet:

¹⁵⁰ Ebd., 29.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Vgl. ebd., 30f.

¹⁵³ Ebd., 37.

Diese in den Evangelien einmalige Aneinanderfügung von kontextparallelen Triplex-traditionen macht deutlich, daß den Evangelisten in der Evangelientradition ein im Wesentlichen festgefügtter Ereignisverbund überliefert war. Obwohl die Evangelisten sonst viel Freiheit haben und üben, die Jesusüberlieferung teils historisch-chronologisch, teils thematisch-theologisch anzuordnen, scheint mir diese festgefügte Anordnung in allen drei Synoptikern darauf hinzuweisen, daß es sich in diesem Ereignisablauf um die historische Geschehensfolge handelt [...].¹⁵⁴

Stadelmann fällt hier ein hypothetisches Geschichtsurteil, das in seiner Lesart die Textgeltung nicht einschränkt, sondern das Vorfindliche im Einklang zu seinen Haltungen zu erklären versucht. Gegenüber historisch-kritischen Ansätzen kritisiert er kurz zuvor, dass sie die Figur des Teufels in der Versuchungsgeschichte nicht für ›real-historisch‹ halten und vor dem Hintergrund ihrer weltanschaulichen Voraussetzungen aus religiösen Traditionen erklären. Dies sei eine Rückprojektion moderner Ansichten.¹⁵⁵ Im Kontext des Dargelegten ist entsprechend die Einschränkung der Textgeltung – in diesem Fall der Bestreitung, dass der Teufel real neben Jesus stand – der Maßstab, der Gegenseite den Eintrag modernen Wirklichkeitsverständnisses vorzuhalten.

Im Rahmen von Stadelmanns exemplarischer Exegese bleibt die heilsgeschichtliche Dimension eine Skizze. Darin ordnet er die Versuchungsgeschichte bei Matthäus zwischen Altem und Neuem Bund ein und hebt, analog zu Ulrich Luz in seinem umfangreichen Kommentar, den Gehorsam Jesu bei Matthäus hervor.¹⁵⁶

Stadelmanns Text schließt mit der Zurückweisung der Prämisse des universitär-theologischen Diskurses, historisch-kritische Exegese sei der einzig wissenschaftlich zu nennende Zugang zu biblischen Texten. Entsprechend ordnet er den eigenen Zugang diesem gleich und nennt ihn in einer Überbietungsfigur *historisch-biblich*. Im Lichte seines Tonfalls des Vortrages insgesamt stellt diese Gleichordnung in seinen Augen eine Aufwertung universitärer Theologie dar.

4.5.3 Zusammenfassung und Kritik

Stadelmann verfolgt mit seinem Ansatz ein geistliches Anliegen. Auslegende sollen in den biblischen Texten Erbauung und Orientierung finden und durch den Geist zu angemessenen Auslegungen kommen. Für Stadelmann ist die Haltung der Auslegenden hierfür maßgeblich. Diese sollten sich in Gehorsam gegenüber Gottes Wort üben und offen sein für das Geistwirken, das ihnen die Schrift im Gegenüber zu historisch-kritischen Ansätzen auch innerlich erschließe.

Diese Erschließung zielt in Stadelmanns geistlich motiviertem Ansatz dezidiert auf heutige geistliche Kontexte. Entsprechend wenig Gewicht erhält damit der Sinn, den Schreibende der biblischen Texte intendierten. Vor diesem Hintergrund spielen auch einzelne Methodenschritte für Stadelmann eine untergeordnete Rolle. Entscheidend sei

154 STADELMANN, Grundanliegen, 38.

155 Vgl. ebd., 36.

156 Vgl. LUZ, Christologie, 277; Stadelmann verfasste einige Jahre später mit seinem Gießener Kollegen Berthold Schwarz ein Buch zum Thema, vgl. STADELMANN/SCHWARZ, Heilsgeschichte; vgl. zu dessen Einordnung Kap. 5.5.1.

vielmehr, dass die auslegende Person den Texten durch angemessene Haltung ›existentiell‹ verpflichtet sei.

Stadelmann lehnt historisch-kritisches Arbeiten vor allem mit Verweis auf deren weltanschauliche Voraussetzungen ab. Wertende Geschichtsurteile seien zwar nicht grundsätzlich unmöglich, dürften jedoch nicht die Geltung eines Textes, etwa mit Blick auf die Historizität des Beschriebenen, einschränken. Wenn der Anspruch biblischer Texte auf Historizität innerbiblisch wahrscheinlich sei, sei diesem Anspruch zu vertrauen.

Vertrauen in und Gehorsam gegenüber biblischen Texten bilden bei Stadelmann ein wichtiges Moment. Auslegende sollen sich in ›lebendigem‹ Vollzug der Exegese auf das Wirken des Geistes verlassen. Stadelmanns geistlicher Zugang gewährt den Texten auf methodischer Ebene jedoch keine Möglichkeit, sich gegenüber möglicher Vereinnahmung aktueller Anliegen von Auslegenden zur Wehr zu setzen. Die Rede vom Geistwirken gerät so zu einer Figur, die den Eintrag moderner Anliegen und Voraussetzungen zur Normalität macht. Wenn dem Geist zugeschrieben wird, die in angemessener Haltung Lesenden die richtige und geistlich relevante Auslegung zuteil werden zu lassen, werden letztlich deren eigene Anliegen für die des Geistes gehalten. Wenn von vornherein feststeht, dass die biblischen Bücher einerseits auf die Erbauung der sie heute Lesenden abzielen, andererseits aber der Anspruch einer völligen Entsprechung der historischen Geschehnisse mit literarischen Niederschlägen erhoben wird, wird hier offenkundig das eigene moderne Wirklichkeitsverständnis in den auszulegenden Text zurückprojiziert.

Stadelmann blendet an dieser Stelle zumindest aus, dass sein eigener Anspruch auf Historizität ein modernes Bewusstsein voraussetzt.¹⁵⁷ Seine Verbindung von notwendiger Geltung und notwendiger Historizität mag individuell seelsorgerlich geboten sein. Dass Schreibende der biblischen Bücher damit zu reinen Instrumenten der Anordnung vorgegebener Inhalte werden, wird jedoch weder jenen noch den biblischen Texten gerecht. So ist der Vorwurf Stadelmanns, historisch-kritisch arbeitende Theologie trage in den Text modernen Anliegen hinein, zumindest zu erwidern. Im Gegensatz zu Stadelmanns Ansatz haben diese Ansätze mitunter den Anspruch, entsprechende Anliegen methodisch zu reflektieren und damit aufzuzeigen, wo Verstehen aufhört und Interpretation anfängt.

Stadelmanns geistlicher Ansatz weist mit seiner Rede von einer »existentiellen Verpflichtung gegenüber dem Text« eine leichte Nähe zu dem Rudolf Bultmanns aus.¹⁵⁸ Des Weiteren fordert Stadelmann von Auslegenden keine bloß historischen Betrachtungen, sondern eine Interpretation, die Ausdruck dessen sei, dass der Text die Auslegenden existentiell angehe. Damit fallen bei Stadelmann mehrere Momente Bultmanns in eins: die Erschließung biblischer Texte durch Auslegende, die interpretative Erschließung für und das existentielle Getroffen-Sein der Gemeinde. In dieser Einheit spiegelt sich Stadelmanns Ansatz, den Glauben für ein konstitutives Element einer Auslegung zu erkennen. Indem jedoch die unbestimmte Figur des Geistes affirmativ gegenüber eigenen Auslegungsmaximen und -ergebnissen genutzt wird, verliert er die grundlegende Möglichkeit, bei der Auslegung Menschenwerk und Gotteswerk auseinanderhalten zu können.

157 Vgl. zur Problematik neben Kap. 3.2.1 vor allem Kap. 5.2.4.

158 STADELMANN, Grundanliegen, 29.

Aus der Affirmation biblischer Texte als Wort Gottes folgt hier die Affirmation eigener Auslegung als normativem Wort des Heiligen Geistes. So steht Stadelmanns Haltung der ›Offenheit‹ selbst in der Gefahr, das eigene Denken und das eigene Wort für göttlich zu halten.

4.6 Christoph Raedel

4.6.1 Zur Person

Stadelmanns jüngerer Gießener Kollege Christoph Raedel stellt mit dem ebenfalls 1971 geborenen Thorsten Dietz die jüngste Generation der hier untersuchten Hochschullehrern dar.¹⁵⁹ Dem Studium in Rostock, Halle, Cambridge und Reutlingen folgte 2002 eine Promotion zum Thema *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert* an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Nach einer längeren Tätigkeit als Studienleiter und Dozent am CVJM-Kolleg Kassel von 2005 bis 2011 war er ebendort bis 2014 Professor für Ökumenische Theologie, ehe er als Professor für Systematische Theologie an die Freie Theologischen Hochschule Gießen wechselte, wo er sich vor allem mit ethischen Themen beschäftigt.¹⁶⁰ Zwar hat sich Raedel kaum zu Fragen der Hermeneutik geäußert. Dennoch stellen seine Texte in diesem Zusammenhang eine aufschlussreiche Quelle dar, da Raedel sowohl mit Blick auf Bibelhermeneutik als auch bei familienpolitischen Themen profilierte Positionen bietet.¹⁶¹ Wie bei den vorangehenden Hermeneutikern, wird auch hier nur ein Abschnitt zur Rolle der Auslegenden dargeboten, ehe Zusammenfassung und Kritik erfolgen.

4.6.2 Zur Rolle der Auslegenden

Gelingende Auslegung ist für Raedel im Anschluss an Heinzpeter Hempelmann und Kevin Vanhoozer durch eine Haltung der Demut bedingt. Demütige Ansätze nähmen das Ärgernis der ›Niedrigkeitsgestalt der Schrift‹ (Hamann) an, »statt die Schrift ›ausbessern‹ zu wollen«.¹⁶² Material bezeichne hier »Demut die Bereitschaft, sich von Gott die Wahrheit über den Menschen sowie über Gottes schöpferisches, versöhnendes und vollendendes Wirken sagen zu lassen.«¹⁶³ An anderer Stelle bemüht Raedel die vielfach gebrauchte Rede notwendiger Offenheit für Gottes Handeln in der Welt.¹⁶⁴ Beide Punkte, formal wie material, verweisen bereits auf klassische Auseinandersetzungen, denn sie implizieren den Vorwurf, andere Herangehensweisen liefen Gefahr, sich über die Schrift zu erheben, statt von ihr erhoben und berichtigt zu werden. Solch falsches Verständnis

159 Thorsten Dietz' Ansatz wird aus konzeptionellen Gründen nur in Kap. 5 dargestellt.

160 Vgl. FREIE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE GIEßEN, Christoph Raedel; vgl. RAEDEL, Schöpfung, 253; vgl. zudem INSTITUT FÜR ETHIK UND WERTE, Homepage.

161 Neben dem Folgenden vgl. Kap. 5.6 und Kap. 6.4.

162 RAEDEL, Quelle, 66, Herv. i. O. Hier bezieht sich Raedel auf Hempelmanns Kritik an sog. ›frommer Bibelkritik‹; ausführlich dazu vgl. DERS., Autorität, 82f.

163 DERS., Quelle, 67.

164 DERS., Autorität, 83f.

führe dazu, dass »die Auslegung den kommunikativen Sinn des Textes nicht [wird] treffen können.«¹⁶⁵

Mit dieser Metaphorik der Anrede der Schrift ist ein notwendig subjektives Moment im Spiel, dass Raedel auch wahrnimmt. Er vertieft es auch in seiner geschichtlichen Ausprägung, wenn er feststellt, dass sich Auslegung notwendig in Raum und Zeit vollzieht und damit kein »geschichtlich abschließendes Geschehen« darstellt.¹⁶⁶ Damit ist gedanklich sauber die Differenz zwischen Schrift und Auslegung benannt, da letztere zumindest seit der Festlegung des Kanons nicht selbst wieder Schrift werden kann. Die Schrift stellt für Raedel entsprechend eine Begrenzung des von Auslegenden Aussagbaren dar:

Ausleger, auch evangelikale, können an der Schrift zu unterschiedlichen Einsichten gelangen, es lässt sich aber nicht jede denkbare Einsicht mit dem Zeugnis der Schrift begründen.¹⁶⁷

Raedel greift an dieser Stelle auf die Hamann'sche beziehungsweise Schlatter'sche Rede von der Niedrigkeitsgestalt der Schrift zurück. Mit dem eben Zitierten ergibt sich ein schlüssiger Zusammenhang: Aus der demütigen Haltung gegenüber der Schrift, in der sich Gott auch in Form biblischer Texte gnädig herabgeneigt habe, ergebe sich die Unmöglichkeit einer kritischen Mitte der Schrift, durch welche Aussagen, Passagen oder ganze Bücher ihrer normativen Geltung entledigt werden können.¹⁶⁸

Als dritten und letzten Gesichtspunkt der Frage bezüglich der Auslegenden widmet sich Raedel in ebenjenem kurzen Text dem Verhältnis zur Kirche. Entgegen dem Drang, in Wissenschaft oder Gesellschaft durch Neuerungen relevant erscheinen zu wollen, sei die Verantwortung zu wahren, als »Theologie [...] im Dienst der Kirche« zu stehen: »Die Auslegung der Bibel ist nicht von ihrem Gebrauch als Heilige Schrift im Gottesdienst und den anderen Diensten der Gemeinde ablösbar.«¹⁶⁹ Solche Verantwortung gegenüber der Kirche nicht zu wahren, verkenne den Nährboden des Schriftverstehens. Dieser Punkt stellt eine grundlegende Kritik an der theologischen Entwicklung seit Semler dar. Die Ehrerbietung der biblischen Bücher als Offenbarung Gottes begrenzt hier methodisch die Auslegung, indem die Theologie der Kirche und ihren dogmatischen Ansichten unterstellt wird.¹⁷⁰

In Raedels Auseinandersetzung mit Wesleys Bestimmung der *Autorität der Schrift* finden sich weitere Gesichtspunkte seines Verständnisses von Auslegenden. Zum einen hält Raedel fest, dass das Verständnis biblischer Schriften nie zu einem endgültigen Ziel gelangen kann. Daher müssten Auslegende offen bleiben für Kritik anderer wie auch ihre »eigenen Erkenntnisvoraussetzungen« kritisch prüfen. Die kritische Selbstprüfung ist für Raedel vor allem an den biblischen Texten zu orientieren, welche die Auslegenden

165 DERS., Quelle, 67.

166 Ebd.

167 Ebd.

168 Vgl. ebd., 95.

169 Ebd., 68.

170 Diesen wird in Kap. 5.6 weiter nachgegangen.

auslegen und infrage stellen.¹⁷¹ In diesem Sinne schließt Raedel an Wesleys Ansicht der Widerspruchsfreiheit biblischer Texte an, die jener durch die Zulassung eines figurativen Schriftsinns zu sichern suchte.¹⁷²

Zuletzt äußert sich Raedel hier zur Rolle des Geistes der für gelingende Auslegung vorausgesetzten Heiligung. In der vorgelagerten Heilserfahrung des »(Beinahe-)Gläubigen« sei »das primäre Subjekt« der Heilserfahrung »der Heilige Geist, der sich beim Menschen zur Erfahrung bringt.«¹⁷³ An dieses Moment schließt Raedel auch in seinem Online-Vortrag *Vom biblischen Text zum ethischen Urteil* auf dem Youtube-Kanal *Glaubendenken* an. Nachdem Raedel festhält, dass Gott das eigentliche Subjekt der Auslegung sei, räumt er ein, dass die Forschung die auslegende Person zu lange ignoriert habe. Auch die Einsicht in die notwendige Perspektivität sei grundsätzlich richtig. Jedoch verhindere das Bewusstsein der Postmoderne in ihrer Emphase auf eigenem Empfinden, sich selbst korrigieren zu lassen.¹⁷⁴

4.6.3 Zusammenfassung und Kritik

Trotz der Kürze von Raedels Ausführungen bieten diese einen konzisen Ansatz einer Bibelhermeneutik. Die Haltung der Auslegenden wird als maßgebliches Kriterium dafür ausgewiesen, dass Auslegung den kommunikativen Sinn der Schrift trifft. Entscheide sich der durch den Geist getroffene Mensch für die Annahme des Heils kraft seiner Freiheit, so eröffne dies wahrhaftige Auslegung. Diese Wahrhaftigkeit ist an einige dogmatische Annahmen geknüpft, zum Beispiel an die Gleichordnung biblischer Texte, denen allenfalls eine ordnende Mitte im Gegensatz zu einer kritischen Mitte zugesprochen wird. Entsprechend dieser Auffassung ist das auf biblischer Grundlage Aussagbare negativ von dem begrenzt, was sonst in biblischen Schriften zu finden ist.

Daraus ergeben sich für Raedel drei Maximen gelingender Auslegung: Auslegende greifen vom Geist erfüllt als Hörende, dem Selbstanspruch nach biblisch gedeckt, auf die biblischen Schriften zu. Dies beinhaltet die Anerkennung ihrer für Raedel maßgeblichen Eigenschaften, vor allem aber ihrer Autorität.¹⁷⁵ Die Auslegung benötigt zuletzt eine Kirchenbindung, da Raedel die Theologie der Kirche unterstellt. Überspitzt gesprochen: Was dem Gottesdienst nicht dient, ist keine angemessene Auslegung.

Auch für Raedel hat tiefes Verständnis biblischer Texte mit einer demütigen Haltung den Auslegenden zu tun. In der Offenheit gegenüber Gottes Handeln in der Welt sei den biblischen Texten vertrauende Unterordnung entgegenzubringen. Dies schließe auch die kritische Selbstprüfung eigener Erkenntnisvoraussetzungen ein. Raedel zieht hierbei eine deutliche Grenze zwischen Schrift und Auslegung, wobei die Schrift das normiert, was legitimer Weise auszulegen ist. Insgesamt vollzieht sich Auslegung für Raedel

171 RAEDEL, Autorität, 100.

172 Ebd., 95f.

173 Ebd., 89.

174 Vgl. DERS., Urteil, 00:09:45–00:10:40. Für Raedel bietet der Verweis auf das eigene Empfinden keinen gewichtigen Grund, von in seinen Augen klaren ethischen Normen biblischer Texte mit Blick auf Lebensformen oder körperlichen Vorfindlichkeiten abzuweichen, vgl. Kap. 6.4 sowie Kap. 7.1.

175 Diese werden in Kap. 5.6 dargelegt.

grundsätzlich im Dienst der Kirche und ist nicht von der Gemeinde zu trennen. So ergibt sich eine dreifache Niedrigkeit der Auslegenden. Sie sind bei der Auslegung der Autorität der Schrift, dem Wirken des Geistes und der Gemeinde unterstellt.¹⁷⁶

Raedels Handlungsmaximen erklären Auslegende zu passiven Werkzeugen des in ihnen und durch sie wirkenden Wortes Gottes. Der Aufgriff von Wesleys Theologie dient Raedel dazu, dass Auslegende nicht die biblischen Texte als Erkenntnisobjekte erkennen, sondern danach trachten, »die Wahrheit zu erfassen und *mittels* der Schrift zu sehen.«¹⁷⁷ In der Zirkelstruktur, den eigenen Selbstanspruch und ausgemachten Sinn für biblisch zu halten, ergibt sich eine hohe Konsistenz für all jene, denen Eigenschaften wie Einheit und Offenbarungshaftigkeit ohnehin für bruchlos gegeben erscheinen. Jenseits dieser Gruppe dürften diese hermeneutischen Vorannahmen jedoch nicht als innerbiblisch gegeben, sondern klar als Außenbezüge erscheinen, die den biblischen Schriften vor-, wenn nicht übergeordnet werden. Dass zudem ausbleibende Selbstprüfung als Bewusstseinsproblematik der Postmoderne ausgegeben wird, mag kaum überzeugen.

Hempelmann aufnehmend lassen sich diese Vorannahmen als eine Form von frommer Bibelhermeneutik bezeichnen. Entsprechend dessen Rede von frommer Bibelkritik wird auch bei Raedel jedwedes Konfliktpotential vorausseilend ausgeschlossen, wodurch sich der Reichtum biblischer Aussagen entgegen der gegenteilig behaupteten Absicht verengt.

Raedel erklärt Gott zum eigentlichen Subjekt der Auslegung. Dass er dabei selbst für den Heiligungsmoment des Zum-Glauben-Kommens den Geist Gottes für das Subjekt hält, verstellt, dass der Mensch, nicht der Geist, die heiligende Erfahrung macht. Auch wenn völlig klar ist, dass nach Raedels Verständnis der Geist diese bewirkt, spiegelt sich in Raedels Subjektwahl eine Emphase, eine menschliche Beteiligung an dem heilbringenden Wechsel in ein gläubiges Dasein auszuschließen, die über das Ziel hinauschießt. Gerade wenn im Evangelikalismus das Moment des Zum-Glauben-Kommens vor allem als eigene und unhintergehbare Erfahrung gilt, sollte zumindest das Subjekt, welches die Erfahrung macht, benannt werden. Dass in einer Gotteserfahrung erfahren wird, dass diese Erfahrung gewirkt ist, ist unstrittig.

Im Sinne dessen, das menschliche Subjekt möglichst außen vor zu lassen, gilt es für Raedel auch, eigenes Denken und Überprüfen zu begrenzen. In seinem Denken ist die Selbstprüfung ein Moment, die Kritik am Gegenstand in jedem Fall auszuschließen. Dieser Wille verleiht dem Konzept den Schein der Objektivität, verengt jedoch das mögliche Verstehen biblischer Texte.¹⁷⁸ Wie bereits bei anderen Konzeptionen gesehen, legt auch Raedels Konzept nur dahingehend Nachdruck darauf, für die eigenen Vorannah-

176 Wie die ordnende Mitte zu verstehen ist und wie Raedel biblische Texte als Offenbarung und maßgebliche Autorität versteht, wird in Kap. 5.6.3 verhandelt werden.

177 RAEDEL, Quelle, 75, Herv. i. O.

178 Ein gutes Beispiel dafür ist Raedels Umgang mit der Kritik an Wesley. Der Kritik – Wesley habe sowohl biblische Texte als auch anglikanische Bekenntnisschriften selektiv gebraucht, um seine eigene Position zu untermauern – begegnet Raedel abweisend. Dass Wesley Kind seiner Zeit sei, untergrabe nicht den Punkt, dass er mit Recht das biblische Zeugnis zum Maßstab erklärt habe. Dass aber gerade in der Selektion und dogmatischen Einhegung biblischen Texten bereits Aussagemöglichkeiten verengen und mitunter verunmöglichen, blendet Raedel aus, vgl. DERS., Autorität, 98f.

men sensibel zu sein, sofern sie der gesetzten Autorität biblischer Schriften entgegenstehen. Die Freiheit, so betont Raedel in Anschluss an Wesley, ist für den Menschen einzig in der Frage zu sehen, ob er sich dem Geist unterwirft oder aber widersetzt:

Besteht, wie wir gesagt haben, die Macht der Bibel in der gewinnenden Kraft der heiligen Liebe Gottes, dann muss diesem Machtanspruch auf Seiten der Rezipienten ein Maß an Freiheit entsprechen, also das Vermögen, sich diesem Anspruch zu verschließen sowie die vom Heiligen Geist gewirkte Befähigung, sich dieser Autorität zu unterstellen.¹⁷⁹

In Analogie zur obigen Kritik verhandelt Raedel auch hier die Frage der Passivität des Menschen. Mit Blick auf die beiden letztgenannten Momente des Zitats ergibt sich eine gewisse Spannung. Einerseits werden Beinahe-Gläubige passiv von der Wirkung des Geistes getroffen, wobei – was aus eigenen Kräften unmöglich wäre – das Heil erfahrbar wird. Andererseits sind sie in der Lage diese Erfahrung dahingehend nicht zu machen, wenn sie den passiv »erfahrenen Anspruch« aktiv zurückweisen.¹⁸⁰ So kommt auch Raedel nicht umhin, die Wirkung des Geistes und der Erfahrung *als* Anspruch von der Deutung des Menschen zu trennen, die entweder affirmativ oder abweisend sein kann. Genau hier wäre jedoch der Mensch Subjekt der Annahme beziehungsweise der Ablehnung. Die Redeweise Raedels von dem Heiligen Geist als »primärem Subjekt« kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Menschen, die von Gottes Geist getroffen werden, ihre Erfahrung selbst deuten. Sie sind die eigentlichen Subjekte solcher Erfahrung, denen das Handeln Gottes vorausgeht.

4.7 Ergebnis

Die Rolle, die Auslegenden in den hier dargebotenen Ansätzen zugewiesen wird, ist im Ergebnis sehr ähnlich. Alle Entwürfe bestimmen den Zugriff auf biblische Texte dann als angemessen, wenn er in richtiger Haltung geschehe. Diese wird bei Gerhard Maier in den Begriffen Gehorsam, Unterordnung, Vertrauen und Gemeindebündung beschrieben. Bei Armin Sierszyn, der diese Begriffe ebenfalls nutzt, ist die Rolle von Auslegenden vor allem von dem bestimmt, was sie nicht tun sollten. Folgerichtig kommen Auslegende in seiner Übersicht von Auslegungsschritten gar nicht vor.¹⁸¹

Heinzpeter Hempelmann fordert in gewisser Analogie zu den Vorgenannten eine »Haltung der Unterwerfung unter den Gegenstand«, die der Bibel angemessen sei.¹⁸² Gegenüber den älteren Entwürfen von Maier und Sierszyn markiert er jedoch mit seiner Rede vom Gottesstandpunkt ein gewisses Bewusstsein für die problematische Rolle der Auslegenden. Exemplarisch dafür steht seine oben zitierte Rede von der Notwendigkeit, dass »wir uns im Umgang mit der Bibel immer neu enteignen lassen müssen. Das Manna, das uns durch sie wird, hat nur eine kurze Haltbarkeitsdauer und kann nicht

179 RAEDEL, Autorität, 77, vgl. ebd., 82.

180 Ebd., 77.

181 Vgl. SIERSZYN, Christologische Hermeneutik, 137–139.

182 HEMPELMANN, Jünger Jesu, 366.

dauerhaft konserviert werden.«¹⁸³ Ebendort spricht Hempelmann auch von der bleibenden Sündhaftigkeit der bibellesenden Person.¹⁸⁴ Auf dieses Moment wird am Ende dieser Studie zurückzukommen sein.

Auch bei Jacob Thiessen ist, etwa im Gegenüber seinem Baseler Kollegen Sierszyn, eine leichte Verschiebung hin zu einem Problembewusstsein der auslegenden Person wahrzunehmen. Im Gegensatz zu Hempelmann bekennt er jedoch, dass qua Geistwirken Gottes Wort richtig verstanden werden kann, wenn auch dieses Verstehen »nicht immer absolut« sei.¹⁸⁵ Entsprechend akzentuiert Thiessen die Möglichkeit der Heiligung als Überwindung menschlicher Fehlbarkeit deutlicher. Helge Stadelmann verfolgt im Hinblick auf die Auslegenden vor allem ein geistliches Anliegen. In der konkreten Ausführung kann Stadelmann jedoch methodisch nicht gewährleisten, zu unterscheiden, was in der Auslegung menschlich hinzugefügt und hineingetragen ist und was der Geist eröffnet hat.

Christoph Raedel geht es als Ethiker vor allem um die Frage, was normativ mit biblischen Texten auszusagen ist. Dem Menschen wird hier eine demütige Position zugewiesen, da er von Gott die Wahrheit über sich selbst wie auch über Gottes Handeln in der Welt empfangt. Die biblischen Texte, interessanterweise mittelbar auch die Gemeinschaft der Gläubigen, markieren nach Raedel für den Menschen, der im Glauben diesem Tun Gottes vertraut, die Grenze dessen, was mit der Schrift begründbar ist. Die Schrift solle sich zur Geltung bringen und Lesende verändern; nur so verstanden werde biblischen Texten hinreichend Demut entgegengebracht. Dabei ist fraglich, ob Raedel mit seinem Versuch, Menschen sogar im Akt des Zum-Glauben-Kommens ausschließlich als Objekte von Gottes Handeln zu sehen, nicht die ebenfalls angenommene Wahlfreiheit des Menschen, sich für oder gegen Gott zu entscheiden, unterläuft.¹⁸⁶

Im Ergebnis eröffnet der Ansatz dieser Studie, Evangelikalismus und Fundamentalismus als traditionalistische Gruppen aufzufassen, die in ihren Rückgriffen auf die Offenbarungstexte dezidiert modern agieren, ein Strukturelement evangelikaler Bibelhermeneutiken. Die hier untersuchten Bibelhermeneutiker eint die Herangehensweise, den Menschen nicht als Subjekt der Auslegung, sondern eher als Objekt göttlicher Anrede zu sehen. Dies lässt sich nicht nur ein Anschluss an die eigenen Traditionen begreifen. Vielmehr konnte gezeigt werden, dass die Hermeneutiker vielfach moderne Konzepte wie ›Geschichte‹ und ›Tatsache‹ nutzen, um die Plausibilität ihrer Ansichten in einer geistig veränderten Umgebung zu gewährleisten.

In dem Aspekt, die auslegenden Subjekte eher in einer übermittelnden Position und nicht selbst als religiös produktiv zu bestimmen, liegt ebenfalls ein modernes Element. Wie Andreas Reckwitz herausgearbeitet hat, ist es ein Kennzeichen der klassischen Moderne, eine »Austauschbarkeit der Subjekte, die primär Träger von Funktionsrollen sind«, zu befördern. Der Aufgriff dieses modernen Denkschemas ist freilich selektiv. So wird mit Blick auf die von Reckwitz angeführten »Familien- und Gruppenzugehörigkeiten« solche Austauschbarkeit und Funktionalität von Subjekten von den

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

184 Vgl. ebd.

185 THIESSEN, *Hermeneutik*, 124.

186 Freilich findet sich ein ähnliches Problem schon in LUTHER, *De Servo*.

Hermeneutikern mitunter vehement abgewehrt, für die gemeindlichen Funktionsträger wird sie hingegen hingegen explizit gefordert.¹⁸⁷

Insgesamt wird dem auslegenden Subjekt in evangelikaler Bibelhermeneutik eine sehr untergeordnete Rolle zugedacht. Dadurch, dass Auslegende nicht sensibilisiert werden, ihre eigenen kulturellen Prägungen und Vorannahmen zu reflektieren, enthebt sich diese Form, Theologie zu treiben, zumindest zum Teil ihrer Fähigkeit zur Selbstkritik.

Mit Blick auf die Ausführungen zur Haltung der Auslegenden ist nicht nur die wissenschaftliche, sondern auch die praktische Anwendung berührt. So ließe sich auch fragen, mit welchem Selbstbewusstsein, mit welcher Grundhaltung Alumni der dargestellten Hochschulen in die Gemeinden gehen und inwiefern diese Form der Hermeneutik befähigt, sich auch kritisch mit gemeindlichen Traditionen auseinanderzusetzen. Dieser Aspekt wie auch die Frage nach dem Selbstverständnis evangelikaler Theologie wird im abschließenden Kapitel wieder aufgegriffen. Der Ausblick am Ende dieser Studie skizziert demgegenüber einen Ansatz, das menschliche Subjekt der Auslegung in seiner Sündhaftigkeit ernst zu nehmen und so den hier geforderten Gedanken der Demut selbstreflexiv auszuformulieren.

Das nun folgende Kapitel wird in derselben Reihenfolge die hermeneutischen Entwürfe mit Blick auf ihre dogmatischen Spezifika darstellen. Hinzu tritt dabei die Analyse von Thorsten Dietz' hermeneutischem Ansatz. Leitend für das Folgende sind die Fragen, welche Geltung beziehungsweise welchen Stellenwert biblischen Texten eingeräumt und wie beziehungsweise als was sie verstanden werden.

187 Vgl. RECKWITZ, Singularitäten, 36; vgl. zudem Kap. 6 sowie Kap. 7.1.

5 Gegenstand der Auslegung

Nach der Erörterung der Rolle von Auslegenden in evangelikalten 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* umzusetzen. 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 aufmerksamen 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 geistgeleitete 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 Fehlgang. 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 Repristination 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 Koordina-

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.

tensystem eines rein innerweltlich-vernünftigen Geschichtsbegriffs gepreßt und damit relativ.«⁷²

Diese Begriffsskizzen enthalten bereits einige der zentralen Momente seines Denkens. Sierszyn sieht zwar grundsätzlich das Historismusproblem, geht jedoch konzeptionell daran vorbei. Zwar stellt er mit Recht infrage, ob ein Geschichtspositivismus wie der Rankes oder von Harnacks – getragen von idealistischen Erkenntnistheorie – tatsächlich angebracht ist.⁷³ Jedoch unterscheiden sich die Gründe seiner Infragestellung fundamental von den umfänglich dargestellten klassischen Urteilen beziehungsweise Umgangsweisen mit dem Historismusproblem eines Troeltsch oder Bultmann.

Für Sierszyn verbieten sich deren Zugänge von der Sache her. Weder soll die orientierende Kraft jenseits des Historischen noch in der Aufhebung von Subjekt-Objekt-Dichotomien gesucht werden: Entscheidend sei, objektive Orientierung aus der Schrift abzuleiten. Nur in der Unterordnung unter das Wort Gottes könne der Mensch – qua Sünde unfähig, Gottes ›Schöpfungswirklichkeit‹ eigenständig zu erfassen – ›eigentliche‹ Erkenntnis erlangen: »Der einzige Zugangsweg zur eigentlichen Schöpfungswirklichkeit verläuft über die Versöhnung des Sünders mit Gott am Kreuz von Golgatha!«⁷⁴ Damit wird nicht nur das fragil gewordene Axiom des Historismus – die hegelianische Geschichtsphilosophie – ersetzt. Die aufgerufene positivistische biblische Objektivität als eine als wahr gesetzte ›Metahistorie‹ ist gegenüber dem historistischen Entwicklungsrahmen deutlich tiefgreifender.⁷⁵ Denn, obgleich die Rede von ›eigentlich‹ ausgerechnet Heideggers beziehungsweise Bultmanns Jargon aufgreift, wird darunter ›objektiv-wirklich‹ beziehungsweise ›objektiv-historisch‹ verstanden.

Für Sierszyn ist das erkenntnistheoretische Problem des Historismus lediglich Anzeichen dafür, dass eine verlässlichere Quelle der Orientierung als Geschichtsphilosophie gefunden werden muss, genauer, eine Quelle, die nicht von menschlichen Voraussetzungen abhängig sei. Historismus als Begriff bezeichnet bei Sierszyn daher nicht nur eine Art, Geschichte zu denken, die von hegelianischer Teleologie geprägt ist. Er bezeichnet damit im Grunde abschätzig alles Denken, das sich den biblischen Büchern dahingehend nicht unterordnet, dass es Voraussetzungen folge, die nicht von Gott stammten. Diese entgrenzende Begriffsfassung nutzt Sierszyn vor allem gegen die durch Bultmann geprägten Theologien. Zur Aussage Käsemanns, biblische Schriften könnten mit gleichen Methoden wie andere antike Quellen untersucht werden, kommentiert er:

Diese Sätze Ernst Käsemanns haben ihre Gültigkeit im Raum einer säkularen Wissenschaft, die sich zu den Voraussetzungen des Historismus bekennt. Die Kirche Jesu Christi aber und die in ihr geschehende Theologie sind keineswegs von dieser Art vorwissenschaftlicher Urteile, sondern vom Wort ihres Herrn abhängig. Demgemäß ist für sie die Bibel als *Größe sui generis* (eigener Art) zu verstehen, denn so verstand der Herr schon die Schriften des Alten Bundes (Joh. 5, 39).⁷⁶

72 Ebd., 155f.

73 Vgl. ebd., 64; vgl. fast wortgleich DERS., *Christologische Hermeneutik*, 130.

74 DERS., *Bibel*, 64f.

75 Vgl. ebd., 33.

76 Ebd., 40, Herv. i. O.

Analog zu Maier, dem sich Sierszyn durch den Austausch in den »heissen« 70-er Jahren« verbunden weiß, werden Bultmann und seine Schüler nur ablehnend aufgerufen und die Un- oder Vor-Wissenschaftlichkeit ihrer Ergebnisse meist ohne konkrete Auseinandersetzung unterstrichen.⁷⁷ Dass eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Bultmann nicht für nötig befunden wird, liegt insbesondere an Sierszyns dualistischer Gesamtanlage, der zufolge Bultmann wie auch universitäre Theologie insgesamt das Eigentliche verfehlen. Vor allem Bultmann habe eine »antihistorische Tendenz«; bei ihm bestehe »die Gefahr einer Vergewaltigung der Textaussagen durch doketische Spekulation«.⁷⁸

Der Begriff »antihistorisch« verweist auf eine Polarität in Sierszyns Begrifflichkeit. Sein Geschichtsbegriff zerfällt ähnlich wie bei Maier in zwei Begrifflichkeiten beziehungsweise Konzepte: die »eigentliche« Geschichte Gottes und menschliche Versuche einer selbstgeschriebenen Geschichte.⁷⁹ Auch hier wird das Historismusproblem nur als Problem der Anderen angesehen. Da etwa in Bultmanns Kerygmatheologie die »eigentliche Geschichte« unterlaufen sei, nennt sie Sierszyn »antihistorisch«. Denn der menschliche Begriff von Geschichte zerbreche im Ereignis der Auferstehung und lege Gottes Wirklichkeit offen:

Hier handelt es sich nicht um mythologische Vorstellungen hellenistischer Gemeindeftheologie, sondern um vollmächtige Wirklichkeitsdeutung aus der Perspektive der Ostertatsache! Im Auferstandenen begegnet den Frauen schließlich auch die Wahrheit selbst, von der her erst bestimmt wird, was wirklich Wahrheit ist [...].⁸⁰

Vor dem Hintergrund eines solchen Dualismus sind für Sierszyn andere Herangehensweisen als die seinen völlig unbrauchbar, um das »Eigentliche« zu erfassen. Entweder man lese »im *Lichte der Geschichte*« oder im »Licht des Wortes Gottes«.⁸¹ Für Sierszyn ist Wahrheit nur denkbar, sofern Gott in seiner gefallenen Schöpfung ein objektives Wahrheitsmoment eröffnet.⁸² Von seinem Verständnis der Auferstehung her zeigt sich darin »eine metahistorische Dimension, die Dimension der Wirklichkeit Gottes«, womit die göttliche Seite seines Geschichtsbegriffs umrissen ist.⁸³ Zwar wird mit »Gottes Wirklichkeit« an Bultmann angeknüpft. Jedoch wird diese Rede dazu gebraucht, das Historismusproblem – eindeutige historische Begebenheiten sind weder letztgültig rekonstruierbar noch im Jetzt eindeutig handlungsleitend – unter dem Verweis auf eine maßgebliche, höhere Wirklichkeit zu ignorieren. Freilich lässt sich dies auch dahingehend deuten, dass Sierszyn primär der Gemeindefrömmigkeit und deren Bildungsgrad begegnen möchte, wenn er an anderer Stelle schreibt:

77 SIERSZYN, Christologische Hermeneutik, 10.

78 DERS., Bibel, 14, vgl. 30f. Die Häretisierung anderer Positionen stellt ein Grundmoment bei Sierszyn dar. Allein »doketisch«/»Doketismus« taucht 15 mal auf, inklusive zweier deutlich wertender Erklärungen im Glossar.

79 Von »eigentlicher Geschichte« redet Sierszyn verschiedentlich, vgl. ebd., 30, vgl. zudem DERS., Christologische Hermeneutik, 97, 102, 130f.

80 DERS., Bibel, 33.

81 Ebd., 68f., Herv. i. O., vgl. ebd., 64, 66f., 132.

82 Vgl. ebd., 64, 68f.; vgl. DERS., Christologische Hermeneutik, 126.

83 DERS., Bibel, 33, vgl. ebd., 46.

Sofern man darum mit den Attributen ›historisch‹ und ›geschichtlich‹ schlicht ein tatsächliches ›in Raum und Zeit Geschehensein‹ ausdrücken will – und dies entspricht ja durchaus einer (meist unreflektiert) gehandhabten Bedeutungsmöglichkeit der besagten Begriffe – dürfe oder müßte man die Offenbarung als historisch oder geschichtlich bezeichnen. M. a. W.: *Christlichen Glauben gibt es nur auf Grund von geschehenen Fakten, die Gott an einem bestimmten Ort und zu einer ganz bestimmten Zeit in dieser unserer Welt vollbracht hat.*⁸⁴

In diesem Zitat Sierszyns tritt neben dem dezidierten Interesse an der Gemeindetauglichkeit eigener Theologie deutlich zutage, wie sehr sein Konzept von Geschichte ein Kind der Moderne ist. Die Auffassung, Wirklichkeit als raum-zeitlich konkretes, tatsächliches Geschehen zu verstehen, setzt den modernen Geschichtsbegriff voraus, der sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchsetzte.⁸⁵ Neben der ›Faktizität‹ des Berichteten, von der noch zu handeln sein wird, ist für Sierszyn auch die Einheit biblischer Theologie von hohem Rang. Letztere zu bewahren, sei maßgebliche Aufgabe der Theologie, und genau hier hätte universitäre Theologie versagt. Denn die ›historisch-kritischen Blickwinkel‹ hätten es in »200-jährige[n] Forschungsgeschichte« nicht vermocht, »ihre eigentliche Aufgabe [...] zu erfüllen, da die Einheit der Bibel in eine ungezählte Vielfalt theologischer Positionen zerfällt.«⁸⁶ Damit ist die Nutzlosigkeit moderner Bibelforschung für ihn von vornherein ausgemacht. Jene »analytisch und technisch-aggressiv« arbeitende Theologie bringe nur »verwirrendes und nutzloses Chaos von Fragmenten und Hypothesen« hervor.⁸⁷ Deren Problemstellungen sind entsprechend für Sierszyn nicht wirklich gegeben, sondern selbstgemacht: »Historisch-kritisches Bewusstsein reißt von seinen Prämissen her selbst einen ›garstigen Graben‹ auf zwischen Überlieferung und Historie und fordert gebieterisch eine völlige Umformung des gesamten christlichen Denkens im Sinne seiner Prämissen.«⁸⁸ Dieses Narrativ einer aggressiven, technischen Denkweise, die gewaltsam und hochmütig andere zum Umdenken zwingt und Gottes Wort verleugne, ist ein maßgebliches Moment von Sierszyns dualistischen Denken.⁸⁹

Die Auseinandersetzung mit Bultmann geht Sierszyn etwas grundsätzlicher an. Dabei projiziert er sein Verständnis Bultmanns nicht nur auf ›wissenschaftliche Theologie‹ insgesamt, sondern attestiert dieser zudem, die Zeichen der Zeit nicht erkannt zu haben:

Wissenschaftliche Theologie wäre zweifellos gut beraten, diese veränderte Lage als Herausforderung zu begreifen. Die neue Sicht der Quantenphysik schafft zwar keine Bahn für Gottesbeweise. Sie entzaubert aber den modernen Glauben an die Materie und ent-

84 Ebd., 59, Herv. i. O.

85 Vgl. Kap. 3.2.1.

86 SIERSZYN, Christologische Hermeneutik, 97.

87 Vgl. ebd., 57.

88 Ebd., 59, Herv. i. O., vgl. ebd., 128. Diese Spitze entfaltet Sierszyn erst in seiner zweiten Hermeneutik. 1987 und im Nachdruck 2001 spricht Sierszyn nur vom »Garstigen Graben« der Geschichte – gemeint ist menschliche Geschichte –, den der Herr überwindet, vgl. DERS., Bibel, 56.

89 Vgl. zu diesem Vorwurf gegenüber universitärer Theologie allein schon in der Hermeneutik von 2010 DERS., Christologische Hermeneutik, 42, 60–62, 81, 85, 87, 92, 99f., 103f., 114, 127, 133.

*zieht dem kausal-mechanischen Weltbild und der daraus gefolgerten Entmythologisierung die wissenschaftliche Grundlage.*⁹⁰

Sierszyn behauptet an dieser Stelle, dass sich die Legitimität der Frage Bultmanns, ob das biblische Weltbild mit dem heutigen bruchlos in Einklang zu bringen sei, durch quantenphysikalische Einsichten erübrigt hätte. Ganz gleich, ob die Frage Bultmanns als illegitim angesehen wird – zumindest in der Auslegung sieht auch Sierszyn die Notwendigkeit, auf den Geisteshorizont der Zuhörenden einzugehen –, so ist es doch bemerkenswert, wie Sierszyn quantenphysikalische Einsichten für seine Position verinnahmt, zumal es sich hier eindeutig um von ihm geschmälertes Weltwissen des Menschen handelt. In seiner Unterstellung, dass Theologie, wenn sie sich nicht ›Gottes Wort‹ unterordne, automatisch einem ›kausal-mechanistischen Weltbild‹ anhänge, entgeht Sierszyn das Anliegen des Bultmann'schen Ansatzes wie auch die Pluralität jenseits von Bultmann. Dass die eigentliche Differenz zwischen Sierszyn und Bultmann darin liegt, in welcher Weise Gottes Wirklichkeit und unsere Wirklichkeit zusammenkommen, wird hier ebenfalls abgeblendet.⁹¹

Historismus *versus* Heilsgeschichte

Die Heilsgeschichte stellt für Sierszyn ein maßgebliches Moment seines Denkens dar. Seinen Zugang nennt er dabei ›biblisch-historisches Denken‹.⁹² Dies weist zum einen seinen eigenen Standpunkt als biblisch aus, zum anderen unterstreicht es die darin gesetzte Vorordnung biblisch-historischer ›Fakten‹. Heilsgeschichte übernimmt dabei für Sierszyn eine ähnliche Funktion, wie die hegelianische Geschichtsphilosophie für den Historismus bedeutete, geht jedoch noch deutlich darüber hinaus:

Heilsgeschichte ist somit nicht eine Geschichte unter anderen. Sie ist vielmehr ›die eigentliche Geschichte, in der alle andere Geschichte beschlossen ist‹. [...] Aus den ›Geschichten, die unter uns geschehen sind‹ (Luk. 1,1; 24,14ff.), empfängt die Weltgeschichte als ganze Deutung, Ordnung, Sinn und Ziel.⁹³

Für Sierszyn ist die Vorordnung der Heilsgeschichte vor aller ›menschlicher‹ Geschichte zum Prinzip erhoben. ›Immanente Geschichte‹ wird erst im Lichte der Heilsgeschichte wahrheitsfähig, »denn biblische Heilsgeschichte ist der Schlüssel zur Deutung aller Geschichte«.⁹⁴ Vor diesem Hintergrund müssten alle in den biblischen Büchern beschriebenen Begebenheiten mit historisch-objektivem Anspruch verstanden werden, besonders die Inkarnation, Prophetie, Wunder und die Auferstehung Christi.⁹⁵ Nach Sierszyn handelt es sich bei jenen Texten nicht um Wahrscheinlichkeitsurteile im Sinne einer menschlichen Geschichtsschreibung, sondern um Gottes Geschichte. Wie Maier beansprucht

90 SIERSZYN, *Christologische Hermeneutik*, 129, Herv. i. O.

91 Vgl. Kap. 3.3.4.

92 Vgl. SIERSZYN, *Christologische Hermeneutik*, 84.

93 Ebd., 102, op. cit. BARTH, *KD III*, 1, 64.

94 Ebd., 134, vgl. ebd., 128.

95 Vgl. ebd., 55, 137f., 101.

Sierszyn damit, seine eigene Position sei gegenüber der gefühlten Enge historisch-kritischen Denkens unvoreingenommen und ›offenbarungsoffen‹.⁹⁶ Gegenüber der »Allmacht der Analogie« betont Sierszyn, dass

[h]istorische Kausalität [...] ›gegen das Eingreifen und Mitwirken transzendenter Faktoren geöffnet bleiben [muss], die Möglichkeit ausserordentlicher Phänomene ... darf nicht apriorisch ausgeschlossen werden.« *Der methodologische Grundsatz, die Bibel auszulegen, als ob es Gott nicht gäbe, ist eine subtile Art der Religionskritik, ja des Atheismus.*⁹⁷

Der universitären Theologie, die ihr Geschäft *etsi deus non daretur* betreibe, setzt Sierszyn sogenannte ›Offenbarungsfakten‹ entgegen. Für ihn stellt der Inhalt biblischer Bücher *per definitionem* keine Theologie dar, schon gar nicht im Plural, sondern Gottes verbindliches, einheitliches und überzeitliches Wort: »Die Gemeinde schöpft ihre Kraft und Zuversicht aus dem lebendigen Wort (Hebr. 4, 12) und niemals aus ›gesicherten‹ Theologien.«⁹⁸

Zusammenfassung

Von dem, was wir ›Geschichte‹ nennen, führt kein Weg zu einem angemessenen Verstehen der Bibel. Darin liegt der Grundirrtum seit den Tagen Semlers, daß man wähnt, von der ›Geschichte‹, den sogenannten Einleitungsfragen, den begrifflichen Analogien und religionsgeschichtlichen Parallelen her einen unmittelbaren Zugang zum Verständnis der Bibel zu gewinnen. Es ist der Heilige Geist, der mir durch die Bibel die Bibel eröffnet. Der Heilige Geist nimmt mich hinein in ein personales Verhältnis der Gleichzeitigkeit zum auferstandenen Herrn. Er überwindet den ›garstigen Graben‹ der Geschichte und vergewissert mich, daß der von der Bibel bezeugte Christus und Gottessohn der wirkliche Jesus ist, wie er in Nazareth lebte und lebte [...].⁹⁹

Zusammenfassend ergibt sich bei Sierszyn ein geschlossenes System. Motiviert vom geistlichen Anliegen, dass Theologiestudierende einen unmittelbaren Zugang zu den biblischen Schriften als Wort Gottes behalten, könne Geschichte im menschlichen Sinne nichts beitragen, außer selbst den ›garstigen Graben‹ auszuheben.¹⁰⁰ Geschichte im menschlichen Sinne trenne vom unmittelbaren Erleben des Auferstandenen. Dadurch, dass damit zugleich eine Historisierung des denkenden und erfahrenden Subjekts abgelehnt wird, werden hier Möglichkeiten zur Selbstreflexion und Selbstkritik nicht wahrgenommen, worauf am Ende dieses Abschnittes zurückzukommen ist.

96 Vgl. ebd., 14, 136f.

97 Ebd., 56, Herv. u. Ausl. i. O., op. cit. BAUS, Urgemeinde, 5, 11. Dass auch in der zeitgenössischen universitären Theologie das Analogieprinzip keine einhellige Auffassung darstellt, wie etwa bei Pannenberg, blendet Sierszyn aus, vgl. PANNENBERG, Heilsgeschehen, 52; einen guten Überblick bietet LEONHARDT, Skeptizismus, 235–240.

98 SIERSZYN, Bibel, 93, Herv. i. O.

99 Ebd., 55f., Herv. i. O.

100 Vgl. DERS., Christologische Hermeneutik, 59, 128.

5.2.2 Wirklichkeits- und Theologieverständnis

Die Polarität von Sierszyns Denken wird auch in seiner Verwendung des Begriffs ›Wirklichkeit‹ beziehungsweise ›wirklich‹ deutlich. Bereits in seiner ersten Hermeneutik stellt er Wirklichkeit zunächst im Sinne eines menschlichen Konstrukts dar.¹⁰¹ Diese ›Weltwirklichkeit‹ zeichnet sich für Sierszyn vor allem durch ihre Vorläufigkeit aus. Dort, wo dies vergessen werde, komme es zu gottloser Praxis. Entsprechend sei der Historismus auch Ausdruck der Verehrung fremder Götter gewesen, deren Standbilder aufgestellt und verehrt worden seien.¹⁰²

In seiner zweiten Hermeneutik ist es Sierszyn ein Anliegen, die in seinen Augen Fehlentwicklung der Geistesgeschichte nachzuzeichnen und daraus ein Theologieverständnis zu entwickeln, das seinem Verständnis ›eigentlicher‹ Wirklichkeit entspricht. Maßgeblicher Ansatzpunkt seiner Kritik ist, dass das moderne Welt- und Wissenschaftsverständnis davon ausgehe, die Wirklichkeit hinreichend erklären zu können. So sei der »technisch-experimentelle Wirklichkeitszugang als neue Weltauslegung« zu verstehen.¹⁰³ Technik gilt ihm, Bonhoeffer zitierend, als Ausdruck von »»menschlichem Übermut, der eine Gegenwelt gegen die von Gott geschaffene Welt aufrichten will.«¹⁰⁴ Sierszyn zufolge ist Technik in ihrem selbstermächtigenden Wirklichkeitsverständnis der Magie vergleichbar. Es gehe hier nicht bloß um eine Perspektive, die zu den vorhandenen Zugängen hinzutrete: »*Technik ist die neue Wirklichkeit selbst!*«¹⁰⁵ Entsprechend enthebe uns Technik ›der‹ Wirklichkeit und bringe eine eigene, falsche Wirklichkeit performativ hervor. Als solche ist sie für Sierszyn eine Form ›aggressiver‹ und ›listiger‹ Weltbemächtigung und damit Inbegriff einer verlorenen, sinnentleerten Moderne:

Ähnlich reagierten noch die Menschen des 18. Jahrhunderts auf Hauseigentümer, die Blitzableiter auf ihren Dächern befestigten. Gemäss 2. Mose 20, 25 soll Mose auf einem Altar von unbehauenen Steinen opfern, er soll die Ackersteine nicht durch den Meißel entweihen. Demgemäss sind vormoderne Erfindungen Gefundenes, nicht aber das Resultat aggressiven Fragens und Zugreifens. Für vormodernes und biblisches Denken ist Wirklichkeit eine Ganzheit. Modernes Erkennen dagegen will zergliedern und experimentieren. Es isoliert und quantifiziert, es schneidet aus der Ganzheit heraus und fragt, wie die einzelnen Teile funktionieren. Darum ist Technik der Tod des Ganzheitlichen, des Wesens, des Metaphysischen. Technik will Unruhe, sie sucht wechselnde Arbeitshypothesen und Experimentierfelder. Durch Technik wird qualitative Wirklichkeit quantitativ zerlegt und neu zusammengestellt. Technische Wirklichkeit ist hergestellte Wirklichkeit. In der technisch bestimmten Industriekultur stirbt das Heilige. Der Fließbandarbeiter der technischen Revolution durchlebt die Geist- und Sinnlosigkeit

101 Allein schon in Sierszyns erster Hermeneutik sind die Belege umfassend, vgl. SIERSZYN, Bibel, 25, 27, 32, 38, 48, 61, 67, 70, 74f., 79, 81, 90, 95, 135 (Fußnote 175), 137, 144.

102 Vgl. ebd., 70.

103 DERS., Christologische Hermeneutik, 17.

104 Ebd., 18, op. cit. BONHOEFFER, Ethik, 106.

105 SIERSZYN, Christologische Hermeneutik, 18.

der neuen Welt. In dieser fundamentalen Wende wurzelt die neuzeitliche Diastase von Subjekt und Objekt, Glaube und Kosmos.¹⁰⁶

Neben den vielfachen Dualismen verdient vor allem der Anfang des Zitats nähere Aufmerksamkeit. Sierszyn beschreibt die Anbringung von Blitzableitern, die hier letztlich genauso gewertet werden, wie sie im 18. Jahrhundert bisweilen bewertet wurden: als Auflehnung gegen Gott. Womöglich hatte Sierszyn bei der Abfassung den berühmten Satz Bultmanns im Hinterkopf, man könne nicht gleichzeitig elektrisches Licht, das Radio und die moderne Medizin in Anspruch nehmen und an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.¹⁰⁷ Ebenso wie alle Geschichte erst vom Licht der Offenbarung erhellt werde, so sei auch die sogenannte ›biblische Wirklichkeit‹ die eigentlich wahre und wirkliche. So verstanden kann moderne Technik genutzt werden, wenn auch die Art und Weise ihrer Erfindung und Herstellung gottlos sein mag. Damit allerdings ist eine deutliche Abwertung moderner Errungenschaften gegenüber dem über allem stehenden geistlichen Nutzen verbunden.

Für Sierszyn stellt ›Technik‹ eine Art Chiffre dar, durch die er seine Verfallsgeschichte erzählt. Durch den Anspruch, einen »rein-sachlichen‹ Wirklichkeitszugang« zu vertreten, sei Theologie von dem Weg abgekommen, als Ursache der Welt durchweg Göttliches anzunehmen.¹⁰⁸ Jener technische Zugang sei jedoch dem Gegenstand der biblischen Schriften nicht angemessen. Dem Anspruch Kants, Gegenstände müssten sich nach unserer Erkenntnis richten, sei deutlich zu widersprechen.¹⁰⁹

Sierszyn weist den Weg der europäischen Geistesgeschichte, zunehmend auf menschliches Bewusstsein und seine Erkenntnisfähigkeit einzugehen, grundsätzlich und vehement zurück. Gleich wie die Technik die Welt zergliedert habe, zerfalle in diesem Zugriff die ursprüngliche, durch Gott gesetzte Einheit von Erscheinung und Ding an sich – Vorwurf Dektismus – und von Subjekt und Objekt, Geist und Materie beziehungsweise Gott und Welt – Vorwurf Gnostizismus und Spiritualismus.¹¹⁰ Sierszyn wählt den Weg einer totalen Zurückweisung ›rein menschlicher‹ Zugänge angesichts der Grenzen des durch Menschen Erkennbaren. Universitärer Theologie unterstellt er hingegen pauschal, sich opportunistisch dem neuen Denken gebeugt zu haben und somit nicht mehr Gott, sondern diesem neuen Bewusstsein, allem voran, der ›Historie‹ zu dienen.¹¹¹ Wer nicht Gott diene, diene dem Teufel beziehungsweise sich selbst und mache sich selbst zum Gott. In diesem Sinne zitiert Sierszyn auch Worte seines Doktorvaters Künneht: »Dem bewussten Absehen von der Gotteswirklichkeit entspricht die Verabsolutierung des Endlichen, Relativen, Diesseitigen. Somit wird die Welt einerseits entgöttlicht, andererseits aber werden ihre Werte vergöttlicht.«¹¹²

106 Ebd., 20, vgl. ebd., 17f.

107 Vgl. BULTMANN, *Mythologie*, 18.

108 SIERSZYN, *Christologische Hermeneutik*, 19.

109 Vgl. ebd., 19, 22f.

110 Vgl. ebd., 24, 26 (Fußnote 52), 128; als Zeugen der Einheit werden Johann Georg Hamann und Hans-Georg Gadamer aufgerufen, vgl. ebd., 90; vgl. dazu Kap. 4.2.

111 Vgl. ebd., 28.

112 Ebd., 36, op. cit. KÜNNETH, *Abfall*, 24.

Abschließend soll ein Moment hervorgehoben werden, bei dem Sierszyn durchweg polemisch wird: Gerade an diesem neuralgischen Punkt dürfe die universitäre Gegenseite kein Land gewinnen; ebenso müsse in ihrem Ansatz bereits etwas Widergöttliches liegen: Es widerspreche der ›biblischen Seins- und Erkenntnisordnung‹, zwischen einer neuzeitlich-historisch verstandenen Wirklichkeit und der biblischen Offenbarungsgeschichte zu unterscheiden.¹¹³ Der göttlichen Ordnung, die in allen Fragen des Seins und der Erkenntnis maßgeblich sei, sei zu gehorchen.

In seiner scharfen Polemik schießt Sierszyn allem Anschein nach bewusst an seinem Gegenüber vorbei. Der Vorwurf an universitäre Theologietreibende, sie würden meinen, »logische Zusammenhänge und Rationalität sei schon Wahrheit, und Systeme seien Leben«, ist eher seinem Dualismus als realen Verhältnissen entstiegen.¹¹⁴ Hier projiziert Sierszyn seinen eigenen Anspruch, göttliche Wahrheit zu lehren, in eine Wissenschaft, die sich eben von dieser Haltung distanziert hat, solche Ansprüche haben zu können.

Theologiebegriff

Ausgehend von seinem Wirklichkeitsbegriff ist Theologie in Sierszyns Konzeption in einer streitbaren Lage. Denn mit der Setzung des eigenen Wirklichkeitszugangs als desjenigen, der von Gott autorisiert und von daher dem Objektiv-Wahren nahe ist, ergibt sich zwangsläufig eine Überordnung:

Biblisch-historische Perspektive besagt auch, dass dem Offenbarungsgeschehen und dessen Bezeugung in der Heiligen Schrift für Biblische Theologie ein höherer Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt eignet, als allen Bildern und Konstruktionen menschlicher Wissenschaften.¹¹⁵

›Biblische Theologie‹ hat in Sierszyns Konzeption als einzige Wissenschaft Zugang zu dieser ›eigentlichen‹ Wirklichkeit. Diese herausragende Stellung gegenüber notwendig erkenntnisärmeren ›Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalten‹ anderer Wissenschaften wird an keiner Stelle relativiert; vielmehr rätioniert er über einen selbstbewussten Umgang mit anderen Wissenszugängen. Sierszyn, der neben seiner kirchengeschichtlichen Arbeit vor allem als praktischer Theologe wirkte, fordert im Gespräch mit anderen Wissenschaften, das Wirklichkeitsverständnis anderer mit dem eigenen, dogmatisch gesetzten anzufragen.¹¹⁶ Inwieweit bei solch steilen Vorannahmen ein Gespräch auf Augenhöhe gelingen soll, muss leider offen bleiben. Dass ein solches stattfinden kann, ohne vorherige Umkehr und Unterordnung unter das ›Wort‹, verbietet sich Sierszyn zufolge schon von der Sache her.

Ebenso ablehnend tritt Sierszyn dem Ansinnen einer biblischen Archäologie entgegen. Zwar sei es die primäre Aufgabe der Theologie,

113 Vgl. SIERSZYN, *Christologische Hermeneutik*, 39, 58, 110, 130.

114 Ebd., 90.

115 Ebd., 134.

116 Vgl. ebd., 124f.

die Geschichtsmächtigkeit der Offenbarung gegenüber den Grundsätzen aller historischen Forschung ins Gespräch bringen. Berechtigung und Auftrag historischer Forschung im Raum der Biblischen Theologie ergeben sich aus den Fakten inkarnatorischer Heilsgeschichte von Chaldäa bis nach Bethlehem und Jerusalem.¹¹⁷

Das Ansinnen, die Bibelautorität mit handfesten, archäologischen Funden zu untermauern, sei jedoch ein zum Scheitern verurteilter Versuch, die Autorität von Menschlichem her zu begründen, auch wenn solche Momente mitunter dem Glauben apologetisch helfen würden.¹¹⁸ Kritische Einwände einer Vorfindlichkeit – wie zum Beispiel archäologischer Funde, die biblischen Narrativen entgegenstehen – können demzufolge nur als Ausdruck falschen Bewusstseins gelten. Die Frage sachlicher Richtigkeit stellt sich für ihn gar nicht.

Folgerichtig denkt Sierszyn Theologie nicht als Geisteswissenschaft. Da Theologie nach Sierszyn über eine objektive Grundlage verfüge, würde sie in dieser Einordnung als eine unter vielen ihren Primat einschränken und so ihren Gegenstand verfehlen. Für ihn ist Theologie eine ›Glaubenswissenschaft‹, die »im Kreis der Wissenschaften eine Sonderstellung ein[nimmt].«¹¹⁹ Es entbehrt nicht gewisser Ironie, dass Sierszyn an anderer Stelle eine Art Mittelweg sieht: »Unsere heutige Zeit ist wieder offen für eine komplementäre Konzeption von Wissenschaft, d. h. für multiperspektivische, sich ergänzende Zugänge und Interpretationen der Wirklichkeit.«¹²⁰ Mit seinem Verständnis von Wirklichkeit kann dies jedoch nur ein amerikanisches Modell bedeuten, wo einige bekenntnisgebundene Hochschulen und Universitäten den gesamten Fächerkanon bedienen, und zwar von ihren eigenen Voraussetzungen her. Diese Unversöhnlichkeit ist durchaus deutlich formuliert:

Die Seinsordnung der Heiligen Schrift (Inkarnation Gottes in Jesus Christus bzw. im Wort der Heiligen Schrift) und die Erkenntnisordnung der historisch-kritischen Denkweise (grundsätzliche Aufspaltung der Wirklichkeit i. S. der Moderne) widersprechen sich grundsätzlich und sind miteinander vom Ansatz her nicht kompatibel. *Die moderne Denkweise und Erkenntnisstruktur wird vom Inhalt und Sinn der biblischen Texte verweigert.* Sie ist daher nicht in der Lage, sich dem Anspruch biblischer Texte zu öffnen, hermeneutisch angemessen zu denken und biblische Texte in ihrer eigenen Konsequenz zu entfalten. [...] Das Diktat, wonach der Mensch nur mit einer einzigen Wirklichkeit, nämlich derjenigen, die uns tagtäglich erfahrbar umgibt, rechnen könne, ist ein Frontalangriff auf biblische Offenbarung, Glaube, Kirche und Theologie.¹²¹

Entsprechend gelte für theologisches Arbeiten, dass alles Lernen nur im Gehorsam gegenüber »Gottes eigener Initiative« möglich ist, die eröffne, was »Wahrheit ist und was Lüge, was Wirklichkeit ist und was Schein, was wichtig ist und was nebensächlich«. ¹²²

117 Ebd., 126, Herv. i. O.

118 Vgl. DERS., Bibel, 137.

119 DERS., Christologische Hermeneutik, 119.

120 Ebd., 120, Herv. i. O. vgl. ebd., 121f.

121 Ebd., 58, Herv. i. O.

122 DERS., Bibel, 95.

Zusammenfassung

Wirklichkeit im menschlichen Sinne stellt für Sierszyn ein Konstrukt dar. Diesem stellt er ›eigentliche‹ Wirklichkeit gegenüber, die im Gegenüber zu ersterer nicht gänzlich rational zu erklären sei. Einer technisierten Moderne, die in rein menschlichen Wirklichkeitszugängen aufgehe, sei die eigentliche Gotteswirklichkeit entgegenzustellen. Insofern Theologie dieser Gotteswirklichkeit nachstrebt und deren Objektivität zur Geltung bringe, sei sie anderen Weltzugängen grundsätzlich überlegen, da sie als herausgehobene Größe objektive Fakten lehre. Unter diesem Stern steht sein hermeneutischer Ansatz insgesamt.

5.2.3 Hermeneutik und Auslegung

Sierszyn verfolgt mit seinem Ansatz ein dezidiert praktisches Interesse. Ihm ist daran gelegen, zum einen Studierende von dem in seinen Augen widergöttlichen Treiben universitärer Theologie fernzuhalten. Zum anderen möchte er mit seinem Ansatz dem Heiligen Geist Raum geben, auf dass in der Auslegung maßgeblich Gott ›selbst‹ zu Wort komme.¹²³ Das hierfür geforderte Bewusstsein, wie bereits im vorangehenden Kapitel dargestellt, fordert Auslegende zunächst zur Affirmation der biblischen Schriften als dem unteilbaren und alle Perspektivität übersteigenden Wort Gottes auf. So kritisiert Sierszyn etwa an Semler, die Theologie von solcher Glaubensnorm entbunden, an Troeltsch, diesen Schritt gerechtfertigt zu haben.¹²⁴ Entsprechend hält Sierszyn die Troeltsch'sche Trias Kritik, Analogie und Korrelation für bibel- und damit gottwidrig, da die biblischen Schriften eine metahistorische Dimension aufweisen würden.¹²⁵

Darin spiegelt sich der bereits ausgeführte hermeneutische Grundimpuls Sierszyns. Da eine jede Hermeneutik ihrem Gegenstand entsprechen müsse, folge daraus, dass die Arbeit mit der Bibel von gewissen Einstellungen geleitet sein müsse. So stellt er Auslegende zunächst vor die Grundentscheidung, ob sie historisch-kritisch die Schrift und damit den Wissenschaftsanspruch der Theologie aufgeben oder einer ›biblischen Denkweise‹ entsprechend agieren: »Der umfassende Absolutheitsanspruch der historisch-kritischen Denkweise und ihrer Methode(n) wird relativiert; der Wissenschaftsbegriff der evangelischen Theologie wird anders definiert; das Wissenschaftliche wird primär durch die Kongenialität mit der biblischen Denkweise und nicht durch eine feststehende Methode bestimmt.«¹²⁶

Auch hier findet sich rhetorisch wieder die dualistische Engführung: eine erstarrte universitäre Theologie im Gegensatz zu einer dynamischen biblischen. Bereits deren Namensgebung spricht universitärer Theologie den richtigen Bibelbezug ab. Diesen, vom Geist ermöglichten Zugang sucht Sierszyn nicht in einer festgelegten Methodik. Denn das würde im oben beschriebenen Sinne bedeuten, die eigene Methodik *über* die Schrift zu stellen. Die angestrebte beziehungsweise behauptete ›Kongenialität‹ ist dabei

123 Vgl. SIERSZYN, Bibel, 10.

124 Vgl. ebd., 23f., 26.

125 Vgl. ebd., 32f.

126 Ebd., 40; vgl. deutlich schärfer HEMPELMANN, Schrift, 44; vgl. Kap. 5.3.6. sowie 7.2.3.

Ausdruck einer Methodenfeindlichkeit, die hinter der Abwehr vermeintlich ›objektiver‹ menschlicher Erkenntnis versteckt wird:

Wenn die Bibel Gottes Wort für uns nicht nur enthält, sondern *ist* in dem besagten Sinne, dann kann es kein neutrales hermeneutisches Vorfeld geben, in dem es dann rein fachmännisch zu einem ›objektiven‹ Verstehen der Bibel kommt.¹²⁷

Wie im Zusammenhang von Sierszyns Wirklichkeitsbegriff deutlich wurde, stellt das ›ist‹ für ihn die absolute Grundbedingung dar: die Unterordnung aller eigenen Vorverständnisse unter das ›eigentliche‹ Sein der Schrift als Gottes autoritativem Wort. Die biblischen Texte gelten ihm als ›in allen ihren Teilen wahr und irrtumslos, aber nicht unbedingt im Sinne unseres neuzeitlichen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses, sondern im Sinne Gottes!‹¹²⁸ Dem Anspruch nach liegt es universitärer Theologie durchaus nahe, eigene Vorverständnisse biblischen Schriften nicht überzustülpen. Demgegenüber trifft Sierszyn in seiner Hermeneutik keinerlei Vorkehrungen, methodisch zu gewährleisten, dass dies nicht geschieht. Da es Gottes Werk ist, wenn sich richtiges Verstehen einstellt, liegt für Sierszyn die einzige Gewähr für das Gelingen der Auslegung in Gottes Hand. Wenngleich die damit vermutlich gemeinte Demut auch universitär Ausgebildeten durchaus naheliegen dürfte, so ist dies doch eine recht prekäre Ausgangslage. Denn je weniger die eigenen Vorannahmen als solche thematisiert werden – falsche Vorannahmen haben bei Sierszyn nur Historisch-Kritische –, umso weniger ist sogenannte ›biblische Theologie‹ in Stand gesetzt, die eigene Wissenschaftlichkeit auch im Konkreten zu gewährleisten. So gerät Sierszyns Hermeneutik in den Verdacht, vor allem auf Selbstimmunisierung der eigenen Klientelen aus zu sein.

Dass es hier keinen Mittelweg gibt, ist für Sierszyn von der Sache her bereits entschieden. Als autoritatives Wort Gottes gelten ihm die biblischen Schriften als absolute Autorität. So schreibt er zur Frage, ob die Bibel Irrtümer enthalten könne: »Nicht steht die Bibel unter der naturwissenschaftlichen Wahrheitsfrage, sondern die Naturwissenschaft mit ihren Voraussetzungen unter der biblischen Wahrheitsfrage.«¹²⁹ Wenn sich, wie Sierszyn schreibt, entsprechend alles menschliche Tun und Trachten, Denken und Arbeiten von der biblischen Wahrheit her beurteilen lasse und lassen müsse, potenziert sich das oben skizzierte Problem der Auslegung noch. Denn jede je gefundene ›Wahrheit‹ der Schrift sei, wie Sierszyn auch einräumt, in einer Sphäre, die dem sündigen Menschengeschlecht nicht gänzlich zugänglich ist. Damit aber müsste Sierszyn in der Konsequenz die Sünde der Auslegenden grundsätzlich zu einem Problem der Auslegung machen und dies nicht lediglich den von ihm ungeliebten historisch-kritischen Ansätzen unterstellen. Die beschworene ›kindliche Demut‹ geistgeleiteter Auslegung reicht hierfür nicht aus.¹³⁰

Mit diesem Manko geht Sierszyn äußerst selbstbewusst um. Zunächst steht für ihn fest: »Erst im Eingeständnis der Vorurteilshaftigkeit alles Erkennens und Verstehens

127 SIERSZYN, Bibel, 55.

128 Ebd., 48.

129 Ebd.

130 Vgl. ebd., 101.

wird die hermeneutische Frage entillusioniert.«¹³¹ Entsprechend sei im Hinblick auf das Maßgebliche ohnehin kein ›objektiver‹ Zugang möglich. Des Weiteren hält es weder für notwendig noch geboten, universitärer Theologie methodisch ›Analoges‹ entgegenzuhalten. Es gelte vielmehr, »[D]ie Bollwerke und alles ›Hohe‹, dass sich wider die Erkenntnis Christi erhebt (2. Kor. 10,4)« – und damit meint er die ›fleischlichen Waffen‹ universitärer Theologie –, »im geistlichen Kampf« zu überwinden.¹³² Dieses Vorgehen Sierszyns ist bemerkenswert. Als Vertreter der ersten Generation evangelikaler Bibelhermeneutik im deutschsprachigen Raum ist es ihm kein zentrales Anliegen, die Wissenschaftlichkeit des eigenen Ansatzes damit zu unterfüttern, eine Gleichwertigkeit eigener Methodiken zu behaupten. Für ihn ist und bleibt die dualistische Grundentscheidung das maßgebliche Kriterium. So »ist das, was auf beiden Seiten geschieht, durch die innere Haltung und durch den geistigen Zusammenhang geschieden wie Tod und Leben.«¹³³ Strebe universitäre Theologie mit ihrer klaren Methodik bedürftig nach *securitas*, liege demgegenüber »in der Glaubensgewißheit durch den Heiligen Geist (certitudo) [...] die Kraft, welche die Welt überwindet.«¹³⁴

Methodik

Was die konkrete Methodik anbelangt, geht Sierszyn in seinen Hermeneutiken unterschiedlich vor. In seiner ersten Hermeneutik spricht er davon, dass »der Herr selber durch sein Wort hindurch den Anfang machen muß und uns auf den Weg des Auslegungsgeschehens mitnehmen soll.«¹³⁵ Alle Methoden seien entsprechend weich zu handhaben: »Sofern eben eine Methode ein nach eigenen Gesetzen ablaufender Mechanismus ist, der uns der Notwendigkeit enthebt, auf den Herrn zu hören, können wir uns nicht mehr einer Methode verschreiben.«¹³⁶ Die methodengeleitete Arbeit universitärer Theologie, die Theologiestudierende unmittelbare Zugänge verstelle und bei ihnen ›Gehemmtheiten‹ und ›Schweißausbrüche‹ provozieren würde, müsse mit unmittelbaren Zugängen zum ›lebendigen Wort‹ ersetzt werden. Nur so sei die falsche Ansicht einer qualitativen Differenz in den Lesarten von Lai:innen und Studierenden zu überwinden.¹³⁷

Sierszyns Antielitarismus in Gemeindekontexten versucht dem Problem zu begegnen, dass theologisch versierte Geistliche in den Gemeinden mitunter als überheblich wahrgenommen werden. Doch zielt Sierszyn nicht darauf, die Kommunikationsebene zu verbessern, sondern auf eine Einebnung der Zugänge zum Text: »Theologen dürfen ruhig vergessen, daß sie Theologen sind, und sich einfach daran freuen, seine Kinder zu sein, zu denen der Herr nun reden will.«¹³⁸ Entsprechend ist es die Hauptaufgabe des Studiums, das ›geistliche Hörvermögen‹ zu stärken, auf dass nicht »der Intellekt sich aus der Führung des Herrn löst und selbständig ›biblische Exegese macht‹.«¹³⁹ Solche Selbst-

131 SIERSZYN, Christologische Hermeneutik, 49; vgl. zudem DERS., Bibel, 33f.

132 Ebd., 83.

133 Ebd., 84.

134 Ebd.

135 Ebd., 97.

136 Ebd.

137 Vgl. ebd., 98f., 101f.

138 Ebd., 103.

139 Ebd., 104.

ständigkeit hält Sierszyn für derart problematisch, dass er in der vorgeschlagenen Abfolge einer Texterschließung die eigene Übersetzung des Textes erst *nach* diesem maßgeblichen hörenden Zugang ansetzt, wofür er eine gängige muttersprachliche Übersetzung vorsieht. Eine eigene Übersetzung ist für Sierszyn ohnehin rein optional.¹⁴⁰

In seiner zweiten Hermeneutik tauchen die meisten dieser Gesichtspunkte wieder auf. Auch hier ist Gott der eigentlich Handelnde und die Auslegenden Werkzeuge des Heiligen Geistes.¹⁴¹ Als solche sollen sie dem überlieferten Gemeindeglauben entsprechen. Gemäß dem ›biblischen Offenbarungszeugnis‹ sollen sie zudem – dies ein neuer Aspekt gegenüber seiner ersten Hermeneutik – vollmächtig die notwendige Umkehr verkünden. Auffällig gegenüber dem ersten Entwurf wird auch die Gemeindebindung der Auslegung nicht mehr eigens thematisiert, wenngleich sie weiterhin indirekt mitschwingt.¹⁴² Wie bereits bei der ersten Hermeneutik nutzt Sierszyn auch hier vielfach Bibelstellen und Auslegungen als Belege, die er methodisch nicht einholt:

*Und wie Jesus schweigt, als man ihn schlägt, so schweigt auch die Schrift, wenn man sie mit falschen Fragestellungen herausfordert oder mit offenbarungsfremden Maßstäben vergewaltigt.*¹⁴³

Jenseits der latenten Gefahr, biblische Texte selbst zum Götzen zu erheben, sieht Sierszyn trotz dieser Einsicht keine Notwendigkeit zu verhindern, dass Menschen sich zu Unrecht auf die biblischen Texte berufen. Dies unterstellt letztlich, dass das eigene Klientel für geistbegabt und somit auf der richtigen Seite stehend angesehen wird. Die hieraus ableitbare Überheblichkeit, mit der eine exklusive Erleuchtung gegenüber universitärer Theologie behauptet wird, sieht Sierszyn zwar an einer Stelle auch selbst, was ihn jedoch nur lapidar davor warnen lässt: »[d]enn auch diesen Schatz tragen wir in irdenen Gefäßen« (2. Kor. 4, 7).¹⁴⁴ Konsequenzen für seine eigene Auslegung oder die der adressierten Studierendenschaft sind nicht auszumachen.

Was die Darstellung der Methodenschritte anbelangt, ist eine gewisse Differenz wahrnehmbar. Im Gegensatz zur ersten Hermeneutik skizziert Sierszyn nun konkrete Schritte. Über seine Ausführungen hinaus verweist er neben seiner ersten Hermeneutik auf Gerhard Maiers Hermeneutik, die hier ausführlicher sei.¹⁴⁵ Dass Sierszyn sich nun genötigt sieht, deutlicher zu machen, wie im Einzelnen methodisch vorzugehen ist, dürfte mit der in der Zwischenzeit erfolgten Akkreditierung der *Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel* zusammenhängen, an der Sierszyn lehrte.

Zunächst setzt er 1) die ›historisch-philologische Textfindung‹ an. Maßstab sei hier jedoch »nicht eine absolute Vernunft, sondern die vernehmende Glaubensvernunft.«¹⁴⁶ Diesem Schritt folgt 2) die ›philologische Auslegung‹, an deren Ende eine ›wissenschaftliche Übersetzung‹ stehen soll. 3) Die folgende historische Einordnung scheint Sierszyn

140 Vgl. ebd., 106.

141 Vgl. DERS., Christologische Hermeneutik, 41, 107, 113.

142 Vgl. ebd., 109f., 138.

143 Ebd., 113, Herv. i. O.

144 Ebd., 114.

145 Vgl. ebd., 137, Fußnote 477.

146 Ebd., 137.

nur zähneknirschend aufzunehmen. Unter anderem schreibt er dazu: »Wohlwissend, dass auch Hypothesen zum Ursprung neuer Erkenntnisse werden können, unterscheidet biblisch-historisches Denken klar zwischen gesicherten Tatbeständen und unbewiesenen Theorien.«¹⁴⁷ Hernach werden die gängigen Fragen der Quellenscheidungen aufgeführt. In den folgenden Punkten wechselt Sierszyn das Genre, indem er Kernpunkte seiner »biblisch-historischen Auslegung« markiert: Diese sei 4) »offen für die metahistorische Dimension«, also für »echte Prophetie und das unberechenbare Wunder«, 5) dem Zeugnis der Kirche, dem »grossen Chor von Zeugen und Auslegern« verpflichtet und entsprechend auf der Hut davor, »das göttliche Geheimnis rational zu durchforschen, in den Griff zu nehmen, zu zerreden und auseinander zu dividieren«, 6) bereit zu »einem offenen Dialog und gegenseitiger Bereicherung« mit Gottes Wort, anstatt in »abgehobene[r] Distanz und Verfremdung zwischen Theologie und kirchlicher Praxis, wie sie schon bei Semler aufscheint«, das Eigentliche zu verpassen.¹⁴⁸

Zusammenfassung

Gegenüber der ersten Hermeneutik steht in Sierszyns zweitem Entwurf die Erschließung des Textes in philologischer und historischer Hinsicht nominell in Erstposition. Dies kann als gewachsener methodischer Anspruch der *STH* Basel angesichts der zwischenzeitlich erfolgten Hochschulwerdung gewertet werden. Als Maßstab der Auslegung gelten Sierszyn in beiden Hermeneutiken allein die biblischen Schriften. Eigentliches Verstehen und Auslegen sei nur den Erweckten und Begeisterten möglich, deren »unmittelbare Zugänge« allein die biblischen Texte zur Geltung brächten. Entsprechend spielt die Methodik bei Sierszyn keine tragende Rolle. Maßgeblich sei vielmehr, dem Gemeindekontext zu entsprechen.

5.2.4 ›Tatsache‹ und andere Modernismen

Sierszyns dualistische Konzeption – auf der einen Seite die ›Weltauslegung‹, auf der anderen das Wort Gottes – hat zwar in den johanneischen Schriften wie auch der Gnosis antike Anleihen. Inhaltlich beruht es jedoch weitgehend auf modernen Denkvorsetzungen, wie insbesondere mit Blick auf den Geschichtsbegriff ins Auge fällt. Einerseits gilt ihm der ›Historismus‹ als augenfälliges Beispiel aller menschlichen Geschichtsschreibung, die insgesamt in der Hybris gefangen sei, zu meinen, Tatsächliches beschreiben zu können. Andererseits beschreibe aber ›die‹ Offenbarung genau jenes ›eigentlich‹ Tatsächliche.

Die vielfache Redeweise Sierszyns von ›Tatsache‹ ist auf mehreren Ebenen Ausdruck modernen Denkens. Zunächst ist festzuhalten, dass die Frage nach der Tatsächlichkeit in Bezug auf Geschichte Ausdruck eines durch Naturwissenschaften geprägten modernen Denkens in Raum und Zeit ist.¹⁴⁹ Doch auch der Terminus ›Tatsache‹ selbst ist begriffgewordener Ausdruck jenes neuen Denkens. Wie von Reinhart Staats ausgeführt, entsteht der Ausdruck erst im 18. Jahrhundert als Übertragung des englischen *matter of fact*,

147 SIERSZYN, Christologische Hermeneutik, 137.

148 Ebd., 138f.

149 Vgl. Kap. 3.2.1.

das in dem konkreten Gebrauchszusammenhang eine Analogie verschiedener Wirklichkeitszugänge meinte. Erstmals greifbar ist der Begriff demnach in einer Übersetzung eines antideistischen Textes aus dem Englischen aus dem Jahr 1756 von Johann Joachim Spalding. Spalding zog darin *matter* und *fact* zum Neologismus Tat-Sache zusammen. Dieses Wort »spielt 20 Jahre später auch im Lessingstreit eine wichtige Rolle«, wovon noch die Rede sein wird.¹⁵⁰

Der Hintergrund des eindeutig theologischen Entstehungszusammenhangs des Wortes ist für das Verständnis von Sierszyn durchaus erhellend. Der von Spalding übersetzte Text, Joseph Butlers *Analogy*, richtete sich gegen Matthew Tindals *Christianity as old as creation*, einem zentralen Buch des Deismus. Butlers Ziel sei nicht gewesen, dem wachsenden naturwissenschaftlichen Selbstbewusstsein die Wahrheitsfähigkeit abzusprechen. Vielmehr sei es ihm darum gegangen, die Wahrheitsfähigkeit verschiedener Zugänge festzuhalten, ohne diese deistisch auseinander abzuleiten und somit hierarchisch zu ordnen. Damit ging es Butler beziehungsweise Spalding, konträr zu Sierszyns Verwendung des Begriffs, um die Gleichordnung verschiedener Wirklichkeitszugänge.¹⁵¹

Diese Zugriffe auf Wirklichkeit werden weder von Spalding noch von Butler als Sicherheiten verstanden. »Von vornherein wahrt die ›Analogy‹ als eine apologetische Programmschrift die Grenzen theologischer Erkenntnis.«¹⁵² Hier geht es um ›Wahrscheinlichkeitsurteile‹, nicht um »den heute zumeist beigegebenen Sinn von isolierter Geschichtstatsache oder naturgesetzlichem Faktum.«¹⁵³ Vielmehr bezeichne Butler beziehungsweise Spalding mit dem Wort ›Tatsache‹ eine Erfahrung im Jetzt, welche die Gegenwartswirklichkeit neu erschließt: »Die durch solcherart Tatsachen wirklich verstandene Welt in ihrer Geschichte ist etwas völlig anderes als die ›abstrakte Wahrheit‹ vergangener Faktizitäten oder gültiger Naturgesetze, welche vom menschlichen Erkennen unabhängig in Kraft sind.«¹⁵⁴

Zusammenfassend kommt Staats für die Erstbedeutung des Begriffs zu folgender Definition:

*Tatsachen sind nur durch Erfahrung wahrnehmbar. In der Theologie sind Tatsachen allgemein überzeugende Hinweise, die dort gegeben sind, wo allgemeine natürliche Erfahrungen mit historischen Begebenheiten aus der biblischen Tradition zu einer gleichförmigen Erfahrung gebracht werden können. Ihre Gewißheit bleibt auf einen möglichst hohen Grad an Wahrscheinlichkeit beschränkt.*¹⁵⁵

Erst in der Folgezeit gewann der Begriff, katalysiert von der Kontroverse um Lessing, »den auch heute noch gültigen Sinn einer isolierten Geschichtstatsache [...], deren historische Gewißheit so groß als möglich ist.«¹⁵⁶ Staats zufolge avancierte der Begriff, insbe-

150 STAATS, *Tatsache*, 317f., Herv. i. O.

151 Vgl. ebd., 320.

152 Ebd., 325.

153 Ebd.

154 Ebd.

155 Ebd., 325f., Herv. i. O.

156 Ebd., 328.

sondere durch Vermittlung Herders, zum »Kernbegriff der späteren Geschichtswissenschaft und der historischen Theologie«, wobei auch Herder eine »lebendige Geschichte« als »Grund des Göttlichen« annahmte, womit offenbar nicht bloß isolierte Geschichtstatsachen gemeint waren.¹⁵⁷

Im Lichte der von Staats rekonstruierte Auseinandersetzung zwischen Lessing auf der einen, dem Hamburger Hauptpastor Goeze und dem hannoverschen Schuldirektor Schumann auf der anderen Seite, nimmt Sierszyn durch seinen Begriffsgebrauch die Rolle von Goeze ein. Ebenso wie dieser ist Sierszyn überzeugt, dass die Autorität und Wahrheit der Bibel gegeben seien, da in ihren Buchstaben der Geist Gottes wehe.¹⁵⁸ Goeze nutzte das seinerzeit das noch junge Wort »Tatsache«, das Schumann gegen Lessing ins Spiel gebracht hatte und geriet dogmatisch ins Straucheln. Denn seine Rede von »Tatsache« war nicht nur von dem Aufklärungstheologen Schumann entlehnt, der sich wie er gegen Lessing empörte; sie untergrub überdies auch die orthodoxe Grundhaltung Goezes, wie ihm Lessing mit sichtlichem Genuss aufschlüsselte.¹⁵⁹ Ebenso wie einst Goeze nutzen auch die Vertreter der evangelikalen Bewegung mit der Redeweise von »Geschichtstatsachen« einen Begriff der Aufklärung. Auch Sierszyns Nutzung des Begriffs, mit dem er gegenüber theologischen »Neuerungen«, die nun schon über zweihundert Jahre alt sind, das »Eigentliche« herauszustellen versucht, ist entsprechend problematisch.

Seinem Dualismus folgend, ordnet Sierszyn den Begriff der göttlichen Sphäre zu. Da für ihn keine menschliche Erkenntnis das »Eigentliche« erfassen kann, kann es sich bei Geschichtswahrheiten beziehungsweise Geschichtstatsachen – und hier ist wohl der maßgebliche Unterschied zum frühen Tatsachenbegriff – *ausschließlich* um göttlich bewahrheitete Momente handeln. Für Sierszyn sind die Geschichtstaten Gottes gesetzte »Fakten« der Heilsgeschichte, die notwendigerweise und unabhängig von menschlicher Verifikation wahr sind. Gott allein befähigt die Seinen, die Geschichtlichkeit von Gottes Wirken heute wie damals im Sinne von »Geschichtstatsachen« anzuerkennen. Damit ist Gott die einzige Quelle von Wahrheit und deren Erkenntnis; die Menschen, die daran qua Erweckung teilhaben, sind selbst bloß irdene Gefäße seines Heiligen Geistes.

Gegenüber der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs »Tatsache«, der ein Wahrscheinlichkeitsurteil meinte, das eine aufgefundene Kongruenz naturwissenschaftlich und biblisch erhobener Erkenntnisse bezeichnete, erfährt in Sierszyns Füllung eine völlige Umwertung. Was Gott den Seinen, wenn er sie erweckt, mitgibt, ist hier propositional gefüllt: Wer sich als erweckt ansieht, muss demnach anerkennen, dass sich dieses und jenes als »Geschichtstatsache« so zugetragen hat, darf dies jedoch zugleich nicht empirisch verifiziert sehen wollen. Denn dies hieße in Sierszyns Dualismus wiederum, auf bloß Menschliches, nicht aber auf Gott allein zu trauen.

Damit aber müssen Gläubige bei Sierszyn eine ganz eigene »Schizophrenie« aushalten, die er eigentlich universitärer Theologie im Gefolge Semlers unterstellt.¹⁶⁰ Statt im ursprünglichen Sinn dasjenige als Tatsache zu bezeichnen, was sich im eigenen Erle-

157 Vgl. STAATS, *Tatsache*, 327.

158 Vgl. ebd., 330.

159 Vgl. ebd., 333.

160 Vgl. SIERSZYN, *Bibel*, 148.

ben auch bewahrheitet, sind Gläubige in dieser Konzeption nur dann wirklich Gott ergeben, wenn sie ihren Verstand und ihr Denken einem Buch in vorgegebener Lesart beziehungsweise Haltung unterordnen, dem sie uneingeschränkt Vertrauen schenken. Dass die Lesart und damit der verkündigte Inhalt ihnen von Menschen vorgegeben wird, die ihre eigene Lesart für von Gott gegeben auszuweisen suchen, wäre hier nur dann ein Problem, wenn diese Lehrer nicht erweckt wären. Damit wird aber die Rede von Erweckung zur Selbstaffirmation, zur Ausgrenzung anderer, vor allem aber zur Ausgrenzung von Kritik derer, die dem eigenen Verständnis fernstehen.

Was bedeutet dies für die Gesamtkonzeption? Sierszyn lehnt durchgängig menschliche Zugänge jenseits seines eigenen ab, ebenso erhebbar Grundierungen des Glaubens wie beispielsweise biblische Archäologie. Dies passt auf zweifelhafte Weise zu seiner Ansicht, dass nur Erweckte in Auslegung und Predigt die biblischen Texte wirklich ›selbst‹ zu Wort kommen lassen können.¹⁶¹ Bei den biblischen Büchern handle es sich letztlich um ein Kompendium von Geschichtswahrheiten, deren An- und Übernahme in vorgegebenen Bahnen Erweckte auszeichnet. Dies hat erhebliche dogmatische Konsequenzen. Wenn es tatsächlich allein und vollkommen Gott anheimgestellt ist, sein Wort dort wirken zu lassen, wo und wie er will, dann bedeutet das nicht nur eine steile Erwählungslehre. Auch bleibt offen, woher wir wissen können, wer wahrhaft erweckt ist oder wer nur die kulturell gängigen Muster bedient, die nach außen hin solches suggerieren. Der Zweifel, der aus solch gnostisch anmutender Weltablehnung entsteht, müsste zudem auch je auf die eigene Person angewandt werden. So ist die vermittelte Selbstsicherheit von Sierszyns Konzept durchaus fragil, zumindest wenn mit der immer wieder bemühten Demut ernstgemacht wird.

Offen bleibt, warum Sierszyn die Rede von ›Tatsachen‹ benutzt. Einerseits erklärt er heilsgeschichtlich relevante Momente der biblischen Bücher zu Tatsachen, andererseits gelten ihm alle Versuche historischer Grundierung des Glaubens letztlich als menschliche Irrwege. Gegebenenfalls liegt seine Sprechweise auch in den Sprachregelungen begründet, die sich in der Auseinandersetzung um Bultmann in der evangelikalen Bewegung etabliert haben.¹⁶² Dass diese Spannung ausgehalten wird, indem nachhaltig geschichtliche Erforschung der biblischen Bücher oder aber für deren Erzählungen relevante archäologische Ausgrabungen diskreditiert werden, spricht für eine gefestigte Innensicht, zu den Erwählten zu gehören, die an höherem Wissen zu partizipieren meinen. Genau damit wird jedoch gemeindlichen Lai:innen aufgebürdet, ihre eigene Sicht der Dinge hermetisch gegen Äußeres abzuschirmen, um die eigene Begründungslast im Falle einer Auseinandersetzung nicht allzu sehr zu strapazieren. Der eigentliche Sinn des frühen Begriffs von Tatsache, dass etwas eben *auch* empirisch einleuchtet, was biblisch als Begebenheit geschildert wird, ist hier in sein Gegenteil verkehrt.

Ähnliches widerfuhr einst auch Goeze. Im Insistieren auf ›Geschichtstatsachen‹ wird nicht nur aufklärungstheologisches Denken affirmiert; auch steigt hierdurch die Gefahr, den Glauben der Gemeinden an solchen Fixpunkten aufzuhängen und damit zu verengen. Entsprechend steht Sierszyn – entgegen seiner Selbststilisierung, in klarer Konti-

161 Vgl. ebd., 137.

162 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 261–264.

nuität der Kirchenväter, Luther und des Pietismus zu stehen – fest auf dem Boden moderner Konzeptionen von Geschichte, Faktizität und Wirklichkeit.

Die modernen Voraussetzungen von Sierszyns Begriff ›eigentlicher‹ Wirklichkeit zeigen sich etwas versteckt:

Der Fluch [wegen menschlicher Selbstermächtigung sei Gott nicht mehr zu vernehmen] besteht darin, daß die Identifizierung des (Geschichts-)Bildes mit der Wirklichkeit so mächtig wird, daß man nicht mehr zwischen Bild und Sein zu unterscheiden imstande ist, genauso wenig wie auch der ganz im Glauben an seine Götter gebannte Handwerker nicht mehr weiß, daß er ein Bild macht, wenn er seinen Gott darstellt. Die verwandelnde Zauberkraft, welche mein Bild zum Sein erhebt, liegt im Wort ›wirklich‹, das dem Bild als Prädikat beigefügt wird.¹⁶³

Offenkundig greift Sierszyn hier die Debatte der Gottesbeweise auf. Was Kant bezüglich der ontologischen Beweise herausstellte – Sein ist kein Prädikat –, wird von Sierszyn im Sinne seines dualistischen Konzepts auf Ebene menschlicher Hybris bejaht. Das eigentliche zu erkennen, sei bloße Fiktion. Vielmehr verdankten Menschen als von Raum und Zeit bedingt Existenz, Sein und Wirklichkeit der Schöpfung Gottes. Mit Gott als dem eigentlichen Sein steht menschlicher Unvollkommenheit Gott als Garant der Vollkommenheit und dem mit den Begriffen eigentlich Gemeinten gegenüber. Entsprechend dient sein Wirklichkeitsbegriff als eine Brandmauer gegen einen aufklärerischen Begriff von Wirklichkeit. In dieser Abwehr selbstreflexiver Ansätze liegt überdies eine antimoderne Aktualisierung des alten Dokerismusstreits vor.

Der Rahmen, unter dem Sierszyn den Begriff der Tatsache zumeist verhandelt, ist eben jener alte Dokerismus-Vorwurf, mit dem er Gegenpositionen als Häresien abtut.¹⁶⁴ Dieser Umgang mit der Thematik hängt eng mit Sierszyns Glaubensverständnis zusammen. Da dieses ebenfalls den Tatsachenbegriff und ein modernes Geschichtskonzept voraussetzt, ist auch Sierszyns Glaubensbegriff modern. Er gewinnt seine Schärfe in der Ablehnung moderner Kulturphänomene, die er entsprechend voraussetzt, wie folgendes Beispiel zeigt: Halte man sich *nicht* an »in Raum und Zeit geschehene, gottgewirkte Fakten« – als Bürgen führt Sierszyn *pars pro toto* jeweils die ersten Verse bei Lukas und Johannes an –, hielten nicht nur Theologien wie die Bultmanns Einzug; ebenso sei »das gegenwärtige Überflutetwerden des Abendlandes mit hinduistischem Geist und das damit wohl in Zusammenhang stehende neue Aufkommen religiös-symbolistischer Interpretationen« Ausdruck dieser Problematik.¹⁶⁵ Neben der argumentativen Zirkelfigur einer *petitio principii* – die Schriftbeweise setzen die Lesart, die sie beweisen sollen, voraus – und dem eindimensionalen Bild religiöser Phänomene in der Gegenwart, ist die Rede von Raum und Zeit auffällig. Wirklichkeit in einem raum-zeitlichen Kontinuum zu verstehen, entspricht nicht nur dem modernen naturwissenschaftlichen Denken, sondern auch dem modernen Kollektivsingular ›Geschichte‹ (Koselleck). Insofern aktua-

163 SIERSZYN, Bibel, 145.

164 Vgl. ebd., 10, 14, 56, 58, 123, 137, 155; vgl. DERS., Christologische Hermeneutik, 62 (unter Berufung auf Karl Barth), 104, 126.

165 DERS., Bibel, 59.

liert Sierszyn mit modernen Konzeptionen den antiken Doketismusvorwurf, handelt sich dabei aber, wie oben dargelegt, eine argumentative Aporie ein.

Modernes Denken ist für Sierszyn grundsätzlich nur das Problem der anderen. Das bereits im vorangehenden Abschnitt verdeutlichte Moment, dass Sierszyn der »wissenschaftlichen Theologie« Häresie vorwirft, erscheint auch psychologisierend, ohne dabei an dualistischer Kampfesmetaphorik zu sparen. An Semler zeige sich bereits die falsche Rehabilitierung der Gnosis, mithin das falsche Bewusstsein neuzeitlichen Denkens, das die biblische »heilsgeschichtliche Offenbarungstheologie« nicht ertragen könne. Dabei falle jenes moderne Denken in den Mythos zurück und kämpfe in Unkenntnis der eigentlichen Wahrheit »gegen den Logos, der sich in Israels Fleisch inkarniert, und damit gegen die biblische Heilsgeschichte.«¹⁶⁶

5.2.5 Zusammenfassung und Kritik

Sierszyn ist unter den hier analysierten Bibelhermeneutikern mit Sicherheit der polemischste Autor. Im Folgenden wird neben den oben dargestellten Punkten eingangs ein knapper Abschnitt über Glaube und Politik erfolgen, der das Bild etwas ergänzt. Die Kritik Sierszyns wird den Abschnitt beschließen.

Politische Gesichtspunkte spielen in Sierszyns Hermeneutiken immer eine Rolle. Die Themen, die hierbei umkreist werden, sind dem konservativen Spektrum zuzuordnen. Etwa sind für ihn Marxismus beziehungsweise Kommunismus wie auch Nationalsozialismus »Ersatzphänomene«, die das Vakuum gefüllt hätten, das »[D]ie neuzeitliche (historisch-kritische) Exegese« durch ihre »Entgeschichtlichung« und »Moralisierung« hinterlassen hätte.¹⁶⁷ Entsprechend gelten Sierszyn die beiden politischen Ausdrucksformen als mittelbare Folge der neuzeitlichen Exegese.

In dieser Zuweisung spiegelt sich eine gewisse Trauer darum, dass das Christentum in der Gegenwart nicht mehr die Rolle spielt beziehungsweise Machtposition innehat, die Sierszyn für angemessen erachtet. Da statt der Geschichte Gottes die menschliche Moral in den Fokus geraten sei, hätten sich die Menschen eine neue Religion gesucht. Mit seiner Art, politische Momente einfließen zu lassen, nimmt Sierszyn weder die komplexen Entstehungszusammenhänge sowohl politischer wie auch theologischer Ausdrucksformen ernst, noch versucht er, beide Momente argumentativ miteinander zu verbinden. In diesem Kurzschluss tritt Sierszyns dualistisches Denken offen zu Tage, in welchem alles, was nicht von Gott ist, entsprechend vom Teufel sein muss.

Auch Sierszyns Geschichtskonzept trägt deutlich dualistische Züge. Gottes heilvolle Handlungen in der Geschichte, wie sie biblische Texte berichten, gelten ihm als Grundlage aller Geschichte. Als objektive Heilstatsachen müsse alle menschliche Geschichte auf diesen Wahrheiten aufbauen. Alle Versuche, diese Objektivität infrage zu stellen oder mit nicht-biblischem Wissen etwas biblisches Aussagen Entgegenstehendes zu behaupten, seien Irrwege. Nur der Geist könne »eigent-

¹⁶⁶ DERS., *Christologische Hermeneutik*, 60.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 61; vgl. ebd., 34; vgl. DERS., *Bibel*, 9; vgl. hierzu auch die oben zitierte Kritik an New-Age-Phänomenen, die er ebenfalls ausschließlich moderner Theologie schuldhaft zurechnet.

liches« Verständnis eröffnen und den »garstigen Graben« durch die Eröffnung unmittelbaren Verständnisses überwinden.

Mit Blick auf Wirklichkeit geht Sierszyn von der notwendigen Unterordnung rein menschlicher Zugänge aus. Auslegende könnten nur Gott oder dem Teufel dienen. Suchten sie Ersteres, so sei die biblische Wirklichkeit zu affirmieren und sich von der falschen Ansicht eines rein sachlichen Wirklichkeitszugangs zu verabschieden. Die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit werden bei Sierszyn nur dahingehend adressiert, dass es gelte, sich Gott gänzlich unterzuordnen und rein menschliche Zugänge zur Wirklichkeit als widergöttlich zu erkennen. An der Wahrheit und Irrtumslosigkeit biblischer Texte insgesamt bestehe indes kein Zweifel.

Sierszyns Theologiebegriff bewegt sich in analogen Bahnen. Für Sierszyn ist Theologie eine herausgehobene Wissenschaft, die das objektiv Wahre zur Geltung zu bringen und im Fächerkanon der Universität zu verteidigen hat. Dabei verwehrt er sich ausdrücklich gegen biblische Archäologie, da solche mit menschlichen Mitteln versuche, die ohnehin objektiv wahre Geschichte Gottes zu (ent-)verifizieren. Diese Position sei der Theologie nicht angemessen.

Mit Blick auf Hermeneutik und Auslegung stellt Sierszyn den Geist ins Zentrum. Da dieser die Auslegung letztlich leite, müsse seinem Wirken Offenheit entgegengebracht werden. In der methodischen Konsequenz gilt ihm kein Methodenkanon als hinreichend, da ein solcher gleichsam als Korsett das vom Geist Vermittelte beengen oder gar deformieren könnte. Für Sierszyn ist die hier dargelegte Grundhaltung der Auslegenden hinreichend für gelingende Auslegung, eine Methodik allenfalls schmückendes Beiwerk. Dass eine Auslegung gelingt, liege allein in Gottes Hand.

Methodisch wird der biblische Text bei Sierszyn nicht in die Lage versetzt, ein Korrektiv gegenüber den eigenen Vorannahmen oder denen der Gemeinde darzustellen. Die Rede von »offenbarungsfremden Maßstäben«, die universitäre Theologie gegenüber den biblischen Texten in Anschlag bringe, hat keine selbstkritische Dimension. Angesichts des gesteigerten Methodenanspruchs der nun akkreditierten Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule bietet Sierszyn in seiner zweiten Hermeneutik von 2010 zwar ausführlichere Methodenschritte an. Letztlich bleibt Sierszyn jedoch bei der Auffassung, dass im Grunde nur vom Geist Bewegte zu richtigen Auslegungen gelangen könnten.

Sierszyns nutzt umfänglich Begriffe und Denkmuster, die keine klassisch-theologischen Ansichten verkörpern, sondern Kinder der Moderne sind. Dies gilt vor allem bei Sierszyns Geschichts- sowie seinem Tatsachenbegriff. Sein Denken steht insgesamt sehr deutlich für das im Eingangskapitel mit Riesebrodt dargelegte Phänomen eines modernen Rückgriffs auf klassische Traditionsbestände.¹⁶⁸ Da Sierszyns mitunter überschießende Polemik nur in bestrittenen Positionen moderne Momente entdecken kann, die er ablehnt, entgeht ihm die Möglichkeit, seine eigene Position im Lichte seiner eigenen Geschichtlichkeit zu sehen.

Indem Sierszyn die Methodik von vornherein als optionales Extra begreift, die das Geistwirken allenfalls unterstützt, handelt er sich einige Probleme ein. Biblische Texte werden in seinem Zugriff leicht zu Waffen, die scharf trennen zwischen Gottes Wil-

168 Vgl. Kap. 1.4.3.

len und menschlicher Sünde. Da er sich auf der guten Seite sieht, wird der biblische Text affirmativ aufgerufen, um die eigene Position zu stärken. Damit verliert Sierszyn die Möglichkeit, dass der biblische Text nicht nur andere korrigiert, sondern auch ihn selbst. Wenn Sierszyn etwa Luthers Übersetzung von Gen 12,3 vorzieht, da »[F]ür biblische Denkweise [...] von Gal 3,8 aus gesehen entschieden« sei, so gerät sein eigener Zugriff selbstaffirmativ dahin, diesen für objektiv und geistbeseelt zu halten.¹⁶⁹ Dem Text wird hier methodisch nicht eingeräumt, ein Korrektiv des zuvor Angenommenen darzustellen.

Sierszyn bewegt sich mit seiner Konzeption von Theologie auf einem schmalen Grat. Einerseits will er nicht von ›weltlichen‹ Vernunftgedanken abhängen. Andererseits wirft er unter Inanspruchnahme ebensolchen Weltwissens wie der Quantenphysik gerade historisch-kritischer Theologie vor, sich nicht mehr selbst zu relativieren. Es ist offensichtlich, dass hier die eigene Hermeneutik in der Lage gesehen wird, den gefühlten Orientierungsverlust der Moderne zu überwinden und neue Sicherheit zu stiften, oder – dem Selbstanspruch Sierszyns nach – alte Sicherheiten zu repristinieren. Sein Selbstbild, objektive Wahrheiten zu lehren, läuft aus seiner Sicht nicht Gefahr, sich selbst zu überschätzen, da die aufgerufene Autorität eben keine menschliche sei. Dass hiermit das menschliche Subjekt, welches eine solche Autorität aufruft, aus der Rechnung herausgenommen wird, kann als eine Selbstimmunisierung verstanden werden, die ein maßgebliches Kriterium wissenschaftlichen Arbeitens unterläuft: die Falsifizierbarkeit.

Für Sierszyn ist es »von elementarer Bedeutung, daß wir durch das Wort hindurch den Herrn sehen und nicht Menschen.«¹⁷⁰ Wenn jedoch der Anspruch erhoben wird, durch biblische Worte den Herrn zu sehen und zugleich eben dieser Anspruch nicht als menschliches Begehren, sondern als Gottes Wille deklariert wird, dann bleibt hermeneutisch Wesentliches ausgeblendet.

Das Grundproblem einer sinnvollen Verhältnisbestimmung von Geschichte und Wirklichkeit – Wirklichkeit mit Sierszyn als orientierender Lebensraum gedacht – ist in der Geschichtswissenschaft wie auch in der Theologie im Rahmen der Historismusdebatte ausführlich verhandelt worden. Der Vorwurf Sierszyns an universitäre Theologie, diesbezüglich naiv zu sein, ist nicht nur Ausdruck bewusster Nicht-Zur-Kenntnisnahme umfassender Teile des wissenschaftlichen Diskurses, sondern auch von seiner Selbstsicherheit, auf der objektiv richtigen Seite zu stehen. Es ist äußerst fraglich, wie solch eine Position im von Sierszyn angedachten intra- und interdisziplinären Diskurs sinnvoll verhandelt werden kann, angesichts dessen, dass er seine eigene Sicht der Dinge per se als wahr und wirklich setzt.

Mit Blick auf den Begriff Tatsache ist zumindest anzufragen, ob es an dieser Stelle nicht eher Sierszyn ist, der die bemühte ›heilsgeschichtliche Offenbarungstheologie‹ in ihrer Tragweite missdeutet. Den Heilsplan Gottes in der eigenen Lebensgegenwart wahrzunehmen und dieses (Erweckungs-)Erlebnis mit Butler und Spalding für eine Tatsache zu halten, ist etwas anderes, als Geschichtstatsachen auszuweisen und dabei zu übergehen, dass solches Denken moderne, menschliche Konzepte voraussetzt, das

169 SIERSZYN, Bibel, 106; vgl. zu seiner Auslegung von Mk 6,30–44 DERS., *Christologische Hermeneutik*, 106–108.

170 DERS., Bibel, 111.

dem vielfach aufgerufenen ›biblischen Denken‹ nicht entspricht, ja, es vielmehr beschränkt. Dass Jesus Christus auferstanden ist, wird im Glauben erfahren und ist den Gläubigen in diesem ursprünglichen Sinn des Wortes eine Tatsache. Gerade wenn es für Sierszyn ausgeschlossen sein muss, mit dem Spaten in der Hand die Bibel menschlich zu verifizieren, dann müsste er folgerichtig auf die Rede von ›Geschichtstatsachen‹ verzichten.

Ohne Zweifel ist es der Anspruch von Sierszyns Hermeneutiken, das göttliche Wort möglichst rein zur Sprache zu bringen. In methodischer Hinsicht räumt Sierszyn dem biblischen Text trotz aller Hochachtung keine Stellung ein, von der aus er sich gegen falsche Vereinnahmung wehren könnte. In seiner Geringschätzung von historischer Forschung, von eigener Übersetzung der Auslegenden bei der Exegese und in seiner Ansicht, dass ohnehin nur der Geist erforderlich sei, setzt Sierszyn methodisch gesicherten Zugängen schlicht eine fromme Unmittelbarkeit entgegen. Dabei gilt ihm die Unmittelbarkeit nicht als subjektiv, sondern als geistgelenkt. Hier wird ein Problem von Sierszyns Hermeneutik deutlich, das er selbst willentlich ignoriert: Hermeneutische Reflexion lebt davon, dass die eigenen Vorannahmen ebenfalls thematisch werden, damit nicht bloß verstanden wird, was ohnehin schon gedacht wird. Genau diesem auch selbst formulierten Anspruch genügt Sierszyn nicht.

Im Hinblick auf das von Sierszyn immer wieder behandelte Verhältnis von Auslegenden und Gemeinde ergeben sich unterschiedliche Probleme. In der Rekonstruktion von Sierszyns Ansatz konnte gezeigt werden, dass er mit seiner grundsätzlichen Ablehnung bestimmter universitär-theologischer Fragestellungen das Ziel verfolgt, menschliche Kritik mit göttlich-begeisterter Unmittelbarkeit auszutauschen. Autorität hat somit nicht, wer Theologie studiert hat, sondern, auf wem der Geist des Herren ruht. Ohne Zweifel spricht Sierszyn mit seinem vehementen Eintreten für die Abkehr von einer Sichtweise, die kirchlich Professionelle in einem elitären Stand sieht, einen wichtigen Punkt an. Jedoch sei hier auch die Gegenfolie in den Raum gestellt: Wie dürften Menschen, die mit Sierszyns in den Hermeneutiken formulierten Anspruch an Auslegende übernehmen, in Gemeinden auftreten? Nicht nur in elitärem Bewusstsein akademisch Gebildeter ist die Gefahr arroganter Gemeindeleitung gegeben. Auch in der Hochstellung unmittelbarer Zugänge liegt ein großes Machtpotential, da bei diesem Zugriff mitunter Widerständiges in biblischen Texten, aber auch in den Gemeinden abgebugelt wird. Denn selbst wenn die Gemeinde ihre Predigenden mit biblischen Argumenten etwa von einer problematischen Auslegung abbringen wollte, so steht dennoch für Sierszyn fest, dass Bibelwort nicht gegen Bibelwort gestellt werden dürfe. Wenn nur die ›eigentliche‹ Wirklichkeit in der Lage ist, verbindliche Dinge auszusagen, dann hat die auslegende Person, solange sie ihre Positionen biblisch ›belegen‹ kann, keinen ernststen Widerspruch zu befürchten. Daraus folgt, dass diejenigen, die in der Gemeinde qua Amt Autorität genießen, in ihrer Autorität gestärkt werden und sich nicht wirklich hinterfragen (lassen) müssen in ihrem eigenen Tun und Denken. Solche Art des Theologietreibens mag durchaus auf Interesse stoßen. Das Potential künftiger geistlicher Personen, die eigene Position und Ausbildung selbstkritisch zu hinterfragen, wird durch Sierszyns Konzept nicht gefördert. Dass mit der Abwehr aller Fragen, die den Text in seiner ›eigentlichen‹ Geltung einschränken würden, zugleich die Reflexion darüber ausgeklammert wird, mit welchen eigenen auch textfremden Maßstäben an den Text herangegan-

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 treibt 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 SIERZYN, *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 interessenlose 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. ›Offenbarungsfremde‹ 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 aufgeführt. 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.

Thiessen ist daran gelegen, seinen geistlichen Zugang mit einem historischen zu verknüpfen. Sein zeittranszendenter Ansatz, der auf die geistliche Bedeutung fokussiert, scheint ihm allein nicht hinzureichen. In seiner Absetzung von Achim Behrens etwa, einem führenden Theologen der Selbstständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, unterstellt er diesem, dass Behrens' geistlicher Zugang die historische Faktizität des Berichteten ausblende.²⁴³ Für ihn ist das Eine nicht ohne das Andere zu denken:

Da es den Verfassern aber grundsätzlich nicht um ›ihre Theologie‹ geht, sondern um eine absolut zuverlässige Überlieferung des Lebens und der Lehre Jesu (vgl. Lk 1,1–4), ist es für die Auslegung der Evangelien von entscheidender Bedeutung, von dieser absoluten historischen Zuverlässigkeit der Berichte auszugehen und auch den Rahmen der einzelnen Berichte innerhalb der Evangelien historisch ernst zu nehmen, wenn dieser aufgezeigt wird.²⁴⁴

Thiessen ist der Ansicht, dass die Evangelien zuverlässig und die biblischen Schriften insgesamt absolut historisch zu denken sind. Dies sei auch durchweg das Anliegen derer gewesen, welche die Texte niederschrieben. Wie bei Hempelmann reicht Thiessen hierfür der Verweis auf Lk 1,1–4 in Verbindung mit der Ansicht gesamtbiblischer Einheitlichkeit, zumindest bezüglich Absicht und Anspruch.²⁴⁵

Dieser Anspruch auf Historizität biblisch beschriebener Begebenheiten als heilsgeschichtliche Ereignisse hat Auswirkungen auf Thiessens Geschichtsverständnis. Heilsgeschichte nimmt bei ihm die Funktion an, welche die hegelianische Philosophie im Historismus innehatte.²⁴⁶ Sie bettet einzelne Ereignisse in eine Metaerzählung ein, vor deren Hintergrund dem Anspruch nach von Gott verbürgte Fakten Sinn und Ziel erhalten. Diese Ordnungs- und Orientierungsleistung der Heilsgeschichte ist für Thiessen ungeboren und wird auch auf die Historizität biblischer Begebenheiten angewandt. Angesichts von Lk 1,1–4 und 2Petr 1,16f. hält er fest, dass vom Glauben interpretierte biblische Ereignisse sehr wohl »tatsächlich auch geschehen sind.«²⁴⁷

Neben dem Anspruch der Historizität biblischer Begebenheiten geht Thiessen auch davon aus, dass biblische, noch uneingelöste Verheißungen noch in Erfüllung gehen. Dieses Verständnis verbindet sich bei Thiessen mit der Vorstellung eines heilsgeschichtlichen Fahrplans:

Schöpfung – Sündenfall – Berufung Abrahams und seiner Nachkommenschaft – Gesetzgebung am Sinai – Jesu Geburt, Leiden, Sterben und Auferstehung / Ausgießung

243 Vgl. THIESSEN, Hermeneutik, 114. Es sei hier bemerkt, dass Thiessen Behrens bewusst falsch wiedergibt. Indem er inhaltlich verändernd ein »nur« in Klammern interpoliert, wird Behrens Aussage, die Bibel wolle nicht objektive Fakten bieten, vielmehr Glauben wecken, eng und suggeriert, Behrens schließe darin historische Zugänge aus. Es ist Thiessen hier offensichtlich daran gelegen, einen moderaten Zugang, der die historische Frage offener behandelt, auf die Gegenseite zu stellen, vgl. BEHRENS, Verstehen, 56.

244 THIESSEN, Hermeneutik, 208, Herv. i. O.

245 Vgl. ebd.

246 Vgl. ebd., 112f.; vgl. zudem Kap. 3.2.1.

247 Ebd., 116.

des Heiligen Geistes und Gründung der neutestamentlichen Gemeinde – Zeit der Gemeinde Jesu – Entrückung der Gemeinde / Wiederkunft Jesu – Millennium (Tausend-jähriges Reich) – neuer Himmel und neue Erde.²⁴⁸

Dieser prämilleniaristische Fahrplan, der in Basel durchaus Geschichte hat, ist eine mögliche Konsequenz einer auf Historizität bedachten Konzeption biblischer Texte.²⁴⁹ Wie diese Stufen des Heilsplans, so erfüllen sich nach Thiessen auch die alttestamentlichen Weissagungen stufenweise.²⁵⁰ Dass sich alles erfüllen wird, ist für ihn ohne Zweifel.

Insgesamt ist der Begriff ›ursprüngliche Bedeutung‹ für Thiessen der maßgebliche Ansatzpunkt theologisch-geschichtlicher Arbeit. Indem die ursprüngliche Absicht Gottes als sein überzeitlicher Heilswille verstanden wird, liegt bereits im ›ursprünglichen‹ Offenbarungskontext die Möglichkeit heutiger Applikation, die nach Thiessen zugleich der ›ursprünglichen Bedeutung‹ entspricht.²⁵¹ Wie sich dieses Moment mit historischem Anspruch verträgt, wird im Rahmen von Zusammenfassung und Kritik erläutert.

5.4.2 Einheit des Kanons

Die Einheit biblischer Texte ist für Thiessen die notwendige Bedingung von zahllosen Argumentationsgängen.²⁵² Thiessen leitet diese Annahme der Einheit biblischer Texte aus dem biblischen Corpus ab, vor allem aus 2Tim 3,16. Dass sich das dortige *πᾶσα γραφή* auf die Bibel als Ganzes in ihrer (!) endgültigen Form beziehen muss, ist für Thiessen dank 2Petr 1,20f eindeutig. Mit Frank nimmt Thiessen entsprechend an, »dass der Ausdruck ›Heilige Schriften‹ in 2. Tim 3,14f. ›sich auch auf neutestamentliche Schriften bezieht‹ und dass die Aussage von 2. Tim 3,16f. auch für die Schrift ›des sich bildenden Neuen Testaments gilt‹.«²⁵³ Hier unterstellt Thiessen eine Art prophetischen Vorverweis. Demzufolge sei hier zugleich normativ festgelegt, was künftig für das den Brief enthaltene Schriftenkorpus insgesamt gelte.

Einen anderen, im Grunde jedoch analogen Zugang zur Thematik bringt Thiessen, wenn er mit der Tradition argumentiert: »Eine Schrift wird als kanonisch betrachtet, wenn es von der alten Synagoge der Juden oder der frühen christlichen Kirche als Träger der Offenbarung anerkannt wurde.«²⁵⁴ Aus dieser Aussage spricht ein Zutrauen, dass die Geschichte der Kirche als maßgeblich von Gott gelenkt zu verstehen ist. Diese retrospektive Einebnung divergierender Entwicklungslinien der Kanonbildung wie auch der Kämpfe und Richtungsentscheidungen der Kirchentümer dient Thiessen dazu, eben

248 Ebd., 115, Herv. i. O.

249 Im Jahr 1997 verließen Christine und Thomas Schirmacher die *STH Basel*, da sie aufgrund unterschiedlicher Endzeitauffassungen – Ernst Mauerhofer und Samuel Külling (prämilleniaristisch) gegen die Schirmachers (postmilleniaristisch-rekonstruktionistisch) – in Streit geraten waren, vgl. hierzu R. HEMPELMANN, Sonderlehren, sowie DERS., Streit. Auch in Gießen findet sich darbstisches Gedankengut, vgl. zu STADELMANN/SCHWARZ, Heilsgeschichte auch Kap. 5.5.1.

250 Vgl. THIESSEN, Hermeneutik, 116. Zum Begriff ›Tatsache‹ vgl. Kap. 5.2.4.

251 Vgl. ebd., 34, 108.

252 Vgl. allein schon Thiessens Schriftbeweisreihen, ebd., 30, 40, 48f., 51.

253 Ebd., 101.

254 Ebd., 51.

jene Annahme einer lenkenden Hand stark zu machen. Darauf wird abschließend zurückzukommen sein.

Insgesamt setzt Thiessen die Einheit des Kanons, indem er 2Tim 3,14f. auf 2Petr 1,20f. bezieht. Damit sei es eindeutig, dass erstere Stelle vorverweisend auf den noch nicht vollständigen Kanon insgesamt ziele.

5.4.3 Wahrheit

Wahrheit und Wirklichkeit

Der Begriff ›Wahrheit‹ schließt in der Bibel die ›Treue, Zuverlässigkeit, Vertrauenswürdigkeit‹ mit ein. Doch nach dem biblischen Verständnis bezieht sich diese Wahrheit offensichtlich nicht nur auf eine geistig-geistliche ›Wahrheit‹, sondern eine Wahrheit, die mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Gerade der alttestamentliche Begriff für ›Wahrheit‹ bestätigt, dass im biblischen Verständnis Wahrheit, Wirklichkeit und Zuverlässigkeit nicht zu trennen sind. So verlangt z. B. der König Ahab vom Propheten Micha, dass dieser ihm ›nichts sagt als nur die Wahrheit‹ (1. Kön 22,16; vgl. auch Gen 42,16). Mit ›Wahrheit‹ ist ohne Zweifel die völlige Zuverlässigkeit gemeint, weil der Inhalt mit der Wirklichkeit übereinstimmt.²⁵⁵

Wie das Zitat zeigt, hat Thiessen eine tendenziell monistische Auffassung von Wirklichkeit. Diese, offensichtlich an neuzeitlich-naturwissenschaftlichem Verständnis orientierte Sichtweise, ist zudem an der für ihn objektiven Größe biblischer Wahrheit aufgehängt. In einem Syllogismus dargestellt argumentiert Thiessen wie folgt:

P1	Wirklichkeit ist einheitlich.
P2	Biblische Wahrheit hat nicht nur geistlichen, sondern auch Wirklichkeitsanspruch.
K	Biblische Texte sind absolut zuverlässig in geistlicher wie auch faktizitärer Hinsicht.

Zunächst ist eine deutliche Nähe zu dem oben beschriebenen Verhältnis von Heilsgeschichte und Geschichte auszumachen. Die Zuverlässigkeit der Schrift ist nicht nur eine geglaubte, sondern auch eine faktische. Thiessen ist es ein Anliegen, das geistliche Moment stets mit einem greifbaren zu verbinden und so den angenommen historischen Anspruch biblischer Texte zu verteidigen.

Im Hinblick auf ›Wirklichkeit‹ unterscheidet Thiessen zwischen der Wirklichkeit Gottes und der menschlichen Wirklichkeit nach dem Fall. Auf der einen Seite sei nach biblischem Zeugnis die Sünde zwar real und bezeichne das Gegenteil der göttlichen Wahrheit. Auf der anderen Seite sei Gottes transzendente Wirklichkeit ernst zu nehmen, die »in die diesseitige Wirklichkeit eingreift und sie lenkt«. Im Gegensatz zu jener

255 THIESSEN, Hermeneutik, 38f. In der angegebenen Textstelle in 1 Kön 22,16 unterstellt Ahab Micha, die Unwahrheit zu sagen. Die Genesisstelle bezieht sich hingegen auf die fragliche Wahrhaftigkeit von Josephs Brüdern. Insofern sind die Textstellen unglücklich gewählt, da in beiden Fällen deutlich zutage tritt, dass das, was wahr ist, unter Menschen stets eine Frage der Aushandlung ist.

sei wissenschaftliche Forschung »durch die erkenntnistheoretischen Wirkungen des Falls mitbestimmt«.²⁵⁶

Wahrheit und Inspiration

Es gibt auch Aussagen in der Bibel, die nicht der göttlichen Wahrheit entsprechen – so z. B., wenn Satan spricht. Zudem wird ausdrücklich betont, dass die Freunde Iobis nicht die Wahrheit gesagt haben (Iob 42,7). Das widerspricht aber nicht dem Selbstzeugnis der Bibel, als Ganzes Gottes zuverlässige und untrügerische Wahrheit zu sein, da diese Aussagen im Licht der ganzen Bibel gesehen werden müssen und dadurch vielmehr die ganze Wahrheit der Bibel bestätigen.²⁵⁷

Wie oben dargelegt, sind die biblischen Texte für Thiessen das einheitliche Wort Gottes. Zu dieser Einheit gehört für ihn maßgeblich auch die Wahrheit derselben, wie sich im Anspruch der Historizität biblisch beschriebener Begebenheiten zeigte. Da ihm biblische Texte insgesamt als inspiriertes Wort Gottes gelten, ist ihr Text untrüglich wahr. Interessanterweise macht Thiessen im obigen Zitat jedoch eine inhaltliche Restriktion. Wenn der Satan in der Bibel spreche, dann entspreche das nicht der göttlichen Wahrheit. Thiessen will damit vermutlich aussagen, dass auch problematische Stellen letzten Endes die Wahrheit der kanonischen Schriften zeigen.

Der Themenkomplex der Inspiration wird bei Thiessen gleich zu Beginn seiner Hermeneutik prominent eingeführt; für ihn ist sie eine feste Grundlage christlicher Bibelhermeneutik.²⁵⁸ Sei Inspiration noch vor 100 Jahren christliches Allgemeingut gewesen, habe sich aufgrund der Durchsetzung der historisch-kritischen Methode eine Fehlentwicklung eingestellt. Nach einem kurzen Referat, dass gänzlich auf Sekundärliteratur fußt, kritisiert er die Gleichordnung biblischer Texte mit anderen bloß menschlichen Büchern. Wenn die Bibel nicht insgesamt Gottes inspiriertes Wort darstellt, fällt für ihn das Maßgebliche: Gottes Wirken in der Geschichte, das übernatürliche Wunder, vor allem aber die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis.²⁵⁹

Zusammenfassung

Insgesamt ist Thiessen mit Blick auf den Begriff ›Wirklichkeit‹ etwas unbestimmt. Etwa bleibt offen, wie sich die Gefallenheit der Menschheit zu der Möglichkeit, Gott oder seine Wirklichkeit zu erkennen, auswirkt. Wie bereits im vorangehenden Abschnitt, wird auch hier auf das Verhältnis von individueller Aneignung und objektiver Faktizität zurückzukommen sein.

Die Inspirationsvorstellung dient bei Thiessen schlicht als Explikation dessen, dass die biblischen Texte Gottes Wort darstellen. Als solche seien diese Texte für wahr zu halten, sowohl in ihrem historischen Anspruch, als auch in ihrer geistlichen Dimension. Die

256 Ebd., 39, op. cit. HILLE, Schriftgemäß, 35.

257 THIESSEN, Hermeneutik, 35.

258 Vgl. ebd., 8.

259 Vgl. ebd., 17.

diesen Abschnitt beschließende Zusammenfassung wird deren Verhältnis wie auch die Aussagen Thiessens zu Worten des Satans wieder aufgreifen.

5.4.4 Thiessens Hermeneutik in der Anwendung

In seinem Buch *Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse* erläutert Thiessen seine Sicht der Historizität der Auferstehung.²⁶⁰ Da Thiessen selbst als Neutestamentler an der *STH Basel* wirkt, lässt sich an diesem Beispiel anschaulich machen, wie sich neutestamentliche Exegese auf Basis seiner Hermeneutik darstellt, ehe im Kapitel zum Umgang mit Lebensformen Thiessens Ausführungen zu Homosexualität in den Blick rückt.

Im erwähnten Buch Thiessens bildet die exegetische Untersuchung von 1Kor 15,1–11 die maßgebliche Untersuchung. Für den Neutestamentler ist ein biblischer Text durch andere biblische Texte auszulegen. In der Folge sind in seiner Untersuchung lediglich Bibelstellen von Relevanz. Aufgrund dogmatischer Überordnung der als Offenbarung verstandenen Texte erscheint es Thiessen in diesem Falle offenbar unnötig, außerbiblische Texte und Quellen heranzuziehen. Diese Form der Auslegung hat aufgrund mangelnder Kontextsensibilität zudem die problematische Tendenz, in biblischen auch jene Momente als und innovativ darzustellen, die etwa in der frühjüdischen Umwelt durchaus gängig waren. In diesen Fällen geraten gerade evangelikale Auslegungen mitunter antijudaistisch. Diese Gefahr ist auch bei Thiessen zumindest da, weil für ihn außerbiblische Texte ohnehin weder die Gültigkeit noch den historischen Anspruch auch nur eines Jotas infrage stellen.²⁶¹ Dies legt schon der Titel der Untersuchung nahe, die er mit »Die Tatsache der Auferstehung Jesu nach 1. Kor 15,1–11« überschreibt.²⁶²

Aus der Annahme der Einheitlichkeit biblischer Texte in ihrer Gesamtheit ergibt sich für Thiessen, dass die verschiedenen biblischen Texte und -korpora keine eigenständigen Theologien darstellen, sondern Gottes einheitliche Offenbarung.²⁶³ Damit werden neben der Abwertung außerbiblicher Quellen zur Erhellung des Gemeinten auch innerbiblische Differenzen eingeebnet. So ist für Thiessen das Zeugnis des Apostels Paulus »identisch mit der Apostolischen Überlieferung (vgl. dazu auch 1. Kor 11,2), deren Urheber Jesus Christus selbst ist.«²⁶⁴ Da der Apostel »sicher grundsätzlich den Wortlaut« übernehme, sei auch nicht zwischen Paulus und der Tradition zu unterscheiden.²⁶⁵ Aufgrund dessen sieht sich Thiessen etwa genötigt, darzulegen, warum Paulus bestimmte Auferstehungserfahrungen, wie sie in den Evangelien zu finden sind, nicht nennt.²⁶⁶

260 Vgl. THIESSEN, Auferstehung.

261 Inwiefern dieses Problem Thiessens Exegesen betrifft, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht untersucht werden. Jenseits von relativ wenigen Kommentar- und Grammatikverweisen sowie zahlreichen Bibelstellen bietet Thiessen in der hier analysierten Auslegung einige wenige Bezugnahmen zu Philo oder Josephus, einigen Kirchenvätern sowie der Midrasch. Diese Bezugnahmen haben jedoch allenfalls affirmativen Charakter, vgl. ebd., 79–139.

262 Ebd., 79; zum Tatsachenbegriff vgl. Kap. 5.2.4.

263 Vgl. ebd., 83, 91, 100, 114.

264 Ebd., 82.

265 Ebd., 91.

266 Vgl. ebd., 118.

Wie bereits der Titel von Thiessens Untersuchung andeutet, werden moderne Konzepte wie ›Tatsache‹, ›Wirklichkeit‹ und ›Historizität‹ als ursprüngliche Anliegen des Textes angesehen.²⁶⁷ Damit stellt Thiessens Exegese fast durchgängig eine Affirmation seiner eigenen Vorannahmen dar, die er für das Verständnis des Textes grundlegt. Für ihn kann es in dieser Exegese selbst in Vers 8, in der Paulus rhetorisch geschickt die Gnade einer persönlichen Offenbarung des Auferstandenen unterstreicht, um nichts anderes gehen als die historisch verstandene ›Tatsache‹ derselben. Für Thiessen ist die von ihm dargelegte »Tatsache der Auferstehung« eine Tatsache im modernen Sinne. Diese ist zu erweisen, nicht zu hinterfragen. Die paulinische Rede von den über 500 Menschen, die den Auferstandenen erlebt haben, gilt ihm als unzweifelhafter Glaubwürdigkeitsbeleg. Schließlich wären sie über die »Tatsache der Auferstehung befragt« worden und hätten deren »Glaubwürdigkeit bestätigen« können.²⁶⁸ Wie Paulus oder die Jünger den Herrn erlebt haben, muss mit dem schriftlichen Niederschlag dieser Erfahrungen als auch den genannten modernen Kategorien übereinstimmen.²⁶⁹

Insgesamt demonstriert Thiessen im dargelegten Auslegungsbeispiel 1Kor 15,1–11 anschaulich seinen Auslegungsgrundsatz, dass biblische Texte nur durch biblische Texte ausgelegt werden sollen. Dabei gelten ihm Paulus' Worte als identisch mit der apostolischen Überlieferung beziehungsweise dem, was Jesus selbst sagte. Im Vertrauen auf die reine Überlieferung könne es sich nur um den Bericht einer Tatsache handeln, die unbezweifelbar sei. Zudem sei von 500 Zeugen die Rede, deren Zeugnis dies noch unterstreiche.

5.4.5 Zusammenfassung und Kritik

Als Neutestamentler ist Thiessen daran interessiert, eine solide hermeneutische Grundlage für sein exegetische Arbeiten zu gewinnen. Mit dem Begriff der ›ursprünglichen Bedeutung‹ versteht Thiessen die biblischen Texte vor dem Hintergrund einer überzeitlichen Absicht Gottes, Menschen zum Heil zu führen.²⁷⁰ In dieser Konzeption hat das historische Verständnis der Texte keinen prinzipiellen Vorrang vor heutigen unmittelbaren Zugängen. Aufgrund seiner überzeitlichen Absicht spreche Gott durch sein Wort jeweils in geschichtliche Zusammenhänge hinein.

Bei im Grunde aller Argumentation Thiessens ist die Einheit der biblischen Schriften unentbehrliche Grundlage. Vor diesem Hintergrund interpretiert Thiessen etwa 2Tim 3,16f. dahingehend, dass sich die Stelle auch auf den künftigen Kanon beider Testamente beziehe. Einheitlich sind die biblischen Texte für Thiessen auch mit Blick auf deren Inspiration.

Thiessen richtet seine Hermeneutik an Menschen, die von seinen Grundannahmen überzeugt sind. Entsprechend bietet er wenig an eigener hermeneutischer Argumenta-

267 Vgl. ebd., 86, 93f., 103, 114f., 117f.; vgl. zu diesem Konzept auch Stadelmanns Ansatz in Kap. 5.5.2.

268 Ebd., 120f.

269 Ebd., 117.

270 Zur Kritik des Konzeptes vgl. auch Kap. 5.5.3.

tion.²⁷¹ In dem Referat verschiedener Konzeptionen orientiert sich Thiessen maßgeblich an Maiers Abhandlung und bietet wenig eigene Gedanken. Auch seine Einlassungen zu Semler zeigen, dass er ihn nur aus Sekundärliteratur kennt.²⁷² Dies ist durchaus verständlich, da auf Basis von Thiessens Vorannahmen Semler ohnehin irren muss, da er im Grunde alles, was Thiessen durchweg voraussetzt, begründet in Frage stellte. Indem Thiessen solchen Anfragen nur mit frommer Gewissheit begegnet, eröffnet er den Lesenden seiner Werke hier keinen Problemhorizont und unterläuft zumindest Semlers Problemniveau. Die Einheit der Schrift ist für Thiessen bereits gesetzt, ehe er dafür argumentiert.

Diese Einheit ist bei Thiessen die tragende Säule seiner Argumentation und soll eindeutige Orientierung dank absoluter Zuverlässigkeit und göttlicher Autorität gewährleisten. Die zirkuläre Figur, dass die biblischen Bücher einheitliche, absolute Orientierung geben müssen, wird nicht exegetisch eingeholt, sondern dogmatisch gesetzt und kann als weitere hermeneutische Vorannahme festgehalten werden.

Thiessen versucht, sowohl geistliche Momente als auch historische Geltungsansprüche zu formulieren. So spielt neben der Grundlage der Gewissheit im Glauben die Historizität biblischer Texte eine wichtige Rolle. Für ihn ist das Verständnis der Auferstehung Jesu als historisches Ereignis zentral. Dabei bleibt leider unklar, wie sich individuelle Aneignung, etwa des Bekenntnisses *Jesus ist der Christus*, konkret zur Historizität biblischer Begebenheiten verhält. Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist Thiessens klare Vorordnung der göttlichen vor aller menschlichen Wahrheit ausschlaggebend. In diesem Fall wäre die Historizität biblischer Begebenheiten vor dem Hintergrund der ›ursprünglichen Absicht‹ Gottes ein Fakt, den Gott in seiner Heilsgeschichte setzt, um heutigen modernen Bedürfnissen nach belastbarem historischem Wissen zu genügen. Im Grunde dient diese Figur dann dazu, auszusagen, dass Gott allein den garstigen Graben überspringe, um heutige Menschen zu gewinnen.

In diese Richtung ließe sich auch die oben analysierte Auslegung von 1Kor 15,1–11 interpretieren. Thiessens Exegese zeigt eindrücklich, wie sich die dargestellten hermeneutischen Grundhaltungen in der Auslegung niederschlagen. Bei aller Rede von ›Offenheit‹ und ›Möglichkeit‹ geht es hier letztlich um moderne Anliegen nach festem und sicheren Grund. Denn wenn man historisch verbürgte Sicherheiten in den durch moderne, menschliche Konzepte angeeigneten Texten sieht, sind aus der Möglichkeit göttlicher Eingriffe lauter Tatsachen geworden.²⁷³ In Gottes ›ursprünglicher‹ Absicht, durch sein Wort überzeitlich Vertrauen in seinen Heilswillen zu wecken, liegt dann auch, die Historizität biblisch beschriebener Begebenheiten als Anliegen heutiger Menschen zu garantieren.

Mit Hempelmann lässt sich hier von ›frommer Bibelkritik‹ sprechen. Es ist zumindest fraglich, ob, aus Thiessens Einheitsfiguren heraustretend, die historischen Kenntnisse über die Antike hinreichen, für alle biblisch beschriebenen Begebenheiten Histo-

271 Dies hängt deutlich mit dem in Kap. 4.4.1 beschriebenen Aufbau seines Werkes zusammen. In seinen hermeneutischen Aussagen ist Thiessen weitgehend von US-amerikanischen Entwürfen wie Stuart und Fee beziehungsweise Ramm abhängig.

272 Vgl. THIESSEN, Hermeneutik, 15–17, 65.

273 Vgl. Kap. 5.2.4.

rizität zu behaupten. Zudem wäre in geistlicher Dimension zu fragen, ob unser modernes Bedürfnis nach Validität historischer Ansprüche tatsächlich immer Glauben bestärkt und mitbegründet oder mitunter auch verstellt.

Thiessens Konzeption von Wirklichkeit beschränkt sich leider auf Gottes Wirklichkeit. Zwar rekurriert er auf den Fall der Menschheit, zieht daraus jedoch keinerlei Konsequenzen jenseits einer gebotenen Demut. So bleibt er es schuldig, die Wirklichkeit des Menschen nach dem Fall auf dessen Erkenntnisvermögen – auch der göttlichen Wirklichkeit – zu beziehen. Wo etwa Bultmann eine sinnvolle Vermittlungsfigur angeboten hat, ist bei Thiessen eine Leerstelle. Indem vermieden wird, den Fall in die Rechnung mit einzubeziehen, bleibt jedoch offen, wie nach dem Fall derart verlässliches Wissen behaupten werden kann und wo genau der Punkt ist, an dem Unwissen aufhört und Glaube anfängt.

Mit seiner Aussage zu den Worten Satans im Hiobbuch handelt sich Thiessen eine logische Inkonsequenz ein. Wenn Satans Worte im Hiobbuch nicht göttlicher Wahrheit entsprechen – in seiner Lesart meint dies vermutlich, nicht Gottes Heilsplan voran- und den Menschen auf den rechten Weg zu bringen –, ergibt sich zunächst die Frage, von welchem Standpunkt Thiessen ein solches Urteil über den biblischen Text fällt. Denn gerade im Hiobbuch scheint der Satan zu dem göttlichen Hofstaat doch so weit dazuzugehören, dass er dort Zugang, Rederecht und Gehör findet. Entsprechend legt sich hier nahe, dass Thiessen, entgegen seinem sonstigen Ansinnen, sich nicht über den Text zu stellen, hier genau dies tut.²⁷⁴

Offenbar geht Thiessen mit Blick auf den Begriff ›göttliche Wahrheit‹ davon aus, diese selbst erheben und gegen Bibelstellen verwenden zu können. Dies ist auch inner-evangelikal vor dem Hintergrund der Hempelmann'schen Rede vom ›Gottesstandpunkt‹ hochgradig problematisch. Denn selbst wenn hier nicht über die Zugehörigkeit von Versen oder Büchern zur göttlichen Offenbarung entschieden wird, so ist die qualitative Abwertung der satanischen Verse doch offenkundig. Zwar genießt der Kanon hier formell unbedingte Autorität, die darin enthaltenen Satansaussagen jedoch offenbar nicht gleichermaßen. Die Wahrheit, an der für Thiessen letztlich die Autorität der biblischen Schriften hängt, ist eine, deren Vertrauenswürdigkeit demnach der Gesamtheit der Offenbarung in den biblischen Schriften eignet, nicht notwendigerweise allen ihren Teilen.

5.5 Helge Stadelmann

Helge Stadelmann hat sich verschiedentlich zu hermeneutischen Fragen geäußert. Seine Hermeneutik *Evangelikales Schriftverständnis* stellt nach Ansicht des Autors eine Art übergreifende Ausführung seines Œuvres dar, quasi ein kompiliertes *opus magnum*. Allein die Angaben seiner darin als Quellen angeführten Eigentexte füllen fünf Seiten.²⁷⁵

274 Vgl. hierzu THIESSEN, Hermeneutik, 46. Möglicherweise argumentiert Thiessen hier aus der dogmatischen Erwägung heraus, dass angesichts Gottes Allmacht kein anderes Wesen im Himmel etwas zu sagen hätte. Das ist hier jedoch offenkundig nicht der Fall.

275 Vgl. STADELMANN, Schriftverständnis, 392–396.

Stadelmann pflegt in seiner Hermeneutik einen apologetischen Stil, der sich oft an konkreten Laienfragen orientiert. Seine Argumentation fokussiert insgesamt auf die für ihn maßgebliche heilsgeschichtliche Auslegung, die seine hermeneutischen Überlegungen dominiert. Diese wird im Folgenden dargelegt anhand zweier seiner Veröffentlichungen, *Heilsgeschichte verstehen* sowie seine Hermeneutik *Evangelikales Schriftverständnis*.

5.5.1 Heilsgeschichte verstehen

Helge Stadelmann hat zur Thematik der Heilsgeschichte mit seinem Gießener Kollegen Berthold Schwarz 2008 ein populärwissenschaftliches Buch geschrieben, dessen Stadelmann'sche Kapitel 1, 2 und 5 bei der folgenden Darstellung grundgelegt sind.²⁷⁶ Sein Mitautor Schwarz knüpft darin vielfach an John Nelson Darby an, einem maßgeblichen Vertreter und Vordenker des amerikanischen Dispensationalismus. Auch wenn Stadelmann darauf nicht weiter eingeht, trägt seine Hermeneutik mit ihrem heilsgeschichtlichen Ansatz durchaus Züge eines apokalyptischen Fahrplans.²⁷⁷

Im ersten Kapitel von ›Heilsgeschichte verstehen‹ beantwortet Stadelmann gemeindliche Fragen. Diese betreffen Essens- und Feiertagsgebote, die Kanongrenze oder Fragen nach einer biblischen Ethik im Heute und, damit verbunden, die Problematik einer ›Anpassung an den Zeitgeist‹. All dies wird unter dem Rahmen der Geltung – was gilt denn nun? – betrachtet. Stadelmann ist überzeugt, dass sich diese Geltungsfragen sämtlich in Wohlgefallen auflösen, wenn heilsgeschichtlich gedacht werde. So sei beispielsweise die Frage der Speisegebote durch Jesus eindeutig entschieden und durch die Apostel lediglich aus Rücksicht teils wiederaufgegriffen worden. Jedoch seien nach 1Tim 4,3 alle Speisen erlaubt.

Stadelmanns Schema läuft in Analogie zu Maier darauf hinaus, dass Gott sich nicht selbst widerspreche, sondern sich je in eine Zeit offenbart.²⁷⁸ Entsprechend erhalten die zeitlich zuletzt auftretenden Aussagen der biblischen Texte als Letztoffenbarung ein abschließendes Gewicht. Zwar geht Stadelmann nicht soweit, dem Hebräerbrief eine größere Geltung zuzumessen, als in der lutherisch-reformatorischen Lehrbildung üblich. Dennoch kann Stadelmann so biblische Widersprüchlichkeiten als heilsgeschichtliche Gegebenheiten erklären.

Im zweiten Kapitel erläutert Stadelmann seine These, dass sich heilsgeschichtliches Denken aus den Schriften selbst ergebe: »Wer sich auch nur eine Stunde Zeit nimmt und die Bibel von vorne bis hinten aufmerksam durchblättert, kann die Tatsache nicht übersehen, dass sich da Heilsgeschichte entfaltet. Ihm wird zwar der Begriff ›Heilsgeschichte‹ nicht begegnen, aber die Sache.«²⁷⁹

Das fünfte Kapitel zeigt bereits mit seinem Titel »Bibellesen ohne Willkür: Wie man die Bibel so verstehen kann, wie Gott sie gemeint hat« seinen maßgeblichen

276 Vgl. STADELMANN/SCHWARZ, Heilsgeschichte.

277 Vgl. STADELMANN, Schriftverständnis, 231–233, vgl. ebd., 19, vgl. zudem die Ausführungen zu Thiesen in Kap. 5.4.1.

278 Vgl. Kap. 5.1.4.

279 STADELMANN/SCHWARZ, Heilsgeschichte, 37.

Inhalt an.²⁸⁰ Als Christenmenschen sollen Auslegende 1) Gottes Aussageabsicht herausarbeiten, 2) daran keine Umdeutungen vornehmen, 3) sich ihren und 4) des Textes heilsgeschichtlichen Standort vergegenwärtigen, 5) sich die normative Bindung an das Gotteswort vergegenwärtigen und sich umfänglich über eine mögliche Anwendung in 6) der Gegenwart allgemein beziehungsweise 7) im konkreten Kontext Gedanken machen.

Insgesamt zeigt sich Stadelmann in diesem Buch überzeugt, dass Heilsgeschichte nicht nur der Schlüssel zum Verständnis und zur Verteidigung gegen Anfragen von außen sei. Sie sei auch dem natürlichen Verstand einleuchtend und offenkundig. Damit aus dieser anfänglichen Erkenntnis nicht willkürliches Lesen werde, sei es erforderlich, dass Lesende Christenmenschen sind oder aber werden. Auf die Problematiken dieser Aussagen wird in der Zusammenfassung noch einzugehen sein.

5.5.2 Evangelikales Schriftverständnis

Stadelmanns umfassende Hermeneutik *Evangelikales Schriftverständnis* ordnet als Schrift mit akademischem Anspruch die eigenen Ansichten auch dogmatisch ein. So rephrasiert er beispielsweise zu Beginn seines Werkes nach einer Selbstvorstellung der evangelikalen Bewegung in Analogie zu der Bekenntnisgrundlage der FTH Gießen die Glaubensbasis der *Evangelischen Allianz Deutschland*, die Lausanner Verpflichtung sowie die erste Chicagoer Erklärung zur biblischen Irrtumslosigkeit von 1978. Dass Stadelmann Letztere gegenüber Kritik in Schutz nimmt, ist Ausdruck seiner Nähe zu derselben.²⁸¹ Zudem verteidigt Stadelmann das Schriftverständnis der Chicago-Erklärung zur biblischen Irrtumslosigkeit als »im Einklang mit den Reformatoren«, da jene Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift vertreten hätten.²⁸²

Stadelmann beurteilt in seiner Hermeneutik vielfach die von ihm dargestellten Positionen. Sofern diese mit der seinen in Einklang stehen oder gebracht werden, wertet er positiv; was seiner Position nicht entspricht, wird abgewertet. Dies trifft beispielsweise Semler und Troeltsch, aber auch die sogenannte »gemäßigte Kritik«. Auch in der Darstellung geht es einzig und allein darum, bestimmte Gestalten an ihrer Haltung zu Unfehlbarkeit und Inspiration zu messen. So wird sogar Adolf Schlatter würdigend dargestellt, ehe ihm die Nicht-Anerkennung der Unfehlbarkeit vorgeworfen wird;²⁸³ analog fehlt Stadelmann bei Karl Barth die richtige Inspirationsauffassung, bei Emil Brunner wiederum das Bekenntnis zur Unfehlbarkeit der Schrift.²⁸⁴ Auf diese Form der Urteilsbildung wird abschließend zurückzukommen sein.

An anderer Stelle seiner Hermeneutik fasst Stadelmann sein eigenes hermeneutisches Anliegen positiv. Auf Basis einer Hochachtung der Schrift als Gottes Wort will er

280 Ebd., 193.

281 Vgl. STADELMANN, Schriftverständnis, 18f. Der Aufbau wie auch die Abfolge der Bekenntnistexte entspricht der Bekenntnisgrundlage der FTH Gießen, deren Rektor er zum Abfassungszeitpunkt war; vgl. zur Glaubensgrundlage WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Gießen [2008], 71–73. Wie in Kap. 2.6 herausgearbeitet, ist Stadelmann dem Bibelbund seit den 80er Jahren eng verbunden, dessen Mitglieder der ersten Chicagoer Erklärung laut Satzung »vollumfänglich« zustimmen.

282 STADELMANN, Schriftverständnis, 19.

283 Vgl. ebd., 76–81.

284 Vgl. ebd., 81–87.

dieses »Dokument selbst verstehen. So, wie es aus sich selbst heraus verstanden werden will. So, wie es ursprünglich gemeint war.«²⁸⁵ Dabei bleibt unklar, was er unter dem ursprünglich Gemeinten versteht.²⁸⁶

Nach Stadelmann muss »[e]ine theologische Hermeneutik [...] ihrem Gegenstand, der Heiligen Schrift, angemessen sein.«²⁸⁷ Statt der Illusion einer voraussetzungslosen Auslegung sollten Auslegende Offenheit dafür zeigen, »dass es mehr als nur unsere innerweltliche Wirklichkeit geben kann und dass hinter den transzendentalen Aussagen religiöser Texte eine Wirklichkeit stehen kann, deren Wahrheit man sich stellen muss, wenn man sie wirklich verstanden haben will.«²⁸⁸ Offensichtlich ist die Einsicht in die historische Wahrheit des biblisch Beschriebenen für Stadelmann den biblischen Texten angemessen und mithin einer theologischen Hermeneutik unabdingbar. »Die Heilige Schrift setzt Gottes Offenbarung in der Heilsgeschichte voraus und ist nur von dieser her zu verstehen.«²⁸⁹ Für Stadelmann liegt hinter den Texten so etwas wie real-ereignete Heilsgeschichte. Entsprechend fallen für Stadelmann beide Momente, die Historizität des Berichteten und die göttliche Wahrheit der Offenbarung in der Schrift ineinander: »Die Heilige Schrift versteht sich sowohl als Zeugnis von geschehener Offenbarung, als auch als göttlich inspiriertes Offenbarungswort. Eine theologische Hermeneutik stellt sich auf dieses Selbstverständnis der biblischen Texte ein.«²⁹⁰ Stadelmann es daran gelegen, dass Auslegende die biblischen Eigenschaften von Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit bejahen, um dem Wesen, Charakter und Sinn des göttlichen Wortes gerecht zu werden. Darin schließt er explizit ein, dass Gottes Wort auch beanspruche, in irdischen, etwa geschichtlichen Zusammenhängen zutreffendes zu äußern.²⁹¹ Sein stetes Gegenüber bleibt dabei eine Hermeneutik, die den göttlichen Charakter verfehle: »Die Bindung an die ursprüngliche Textbedeutung als verbindliche Auslegungsnorm steht im Kontrast zu emanzipatorischen Hermeneutiken, die den eigentlichen Bedeutungsprimat auf den Ausleger verlagern.«²⁹²

In seiner Hermeneutik verfolgt Stadelmann insgesamt das Ziel, seine bibelhermeneutischen Ansichten dogmatisch zu verorten. Dabei schließt er nahtlos an das Bekenntnis der *Freien Theologischen Hochschule Gießen* an, deren Rektor er zum Abfassungszeitpunkt war. In Analogie zu den Konzeptionen von Sierszyn und Thiessen will er die biblischen Texte so verstehen, wie sich selbst verstünden. Es gelte, sich deren Anspruch, Offenbarung einer real geschehenen Heilsgeschichte zu sein, unterzuordnen. Dieser umfasse auch irdisch-geschichtliche Zusammenhänge richtig, da biblischen Schriften unfehlbar und irrtumslos seien.

285 STADELMANN, Schriftverständnis, 92.

286 Vermutlich geht sein Verständnis in Richtung dessen, was Thiessen unter »ursprünglicher Bedeutung« versteht, vgl. 5.4.1.

287 STADELMANN, Schriftverständnis, 93.

288 Ebd., 94.

289 Ebd., 95.

290 Ebd., 99.

291 Vgl. ebd., 107, 109f.

292 Ebd., 116.

5.5.3 Zusammenfassung und Kritik

Stadelmanns Denken kreist um Heilsgeschichte. Von diesem Konzept ausgehend lösen sich für ihn innerbiblische Widersprüche zugunsten des Letztoffenbarten auf. In gewisser Spannung dazu steht seine darüber hinaus vertretene Ansicht einer ursprünglichen Textbedeutung. Stadelmanns Anweisung einer angemessenen Bibellektüre zielt darauf ab, dass Gläubige die Bibel so lesen, wie Gott sie gemeint habe. Für eine entsprechende Lektüre der Bibel gibt er eine Reihe von Regeln vor, die garantieren sollen, ohne menschliche Willkür die göttliche Absicht biblischer Texte in seiner Heilsgeschichte zu verstehen und diese in der Gegenwart zur Anwendung zu bringen.

In der Auseinandersetzung mit anderen Positionen zeigt sich Stadelmann sehr von seiner eigenen dogmatischen Verortung überzeugt. Dafür nimmt er vor allem jene Bekenntnisse in Anspruch, die auch die Grundlage der *Freien Theologischen Hochschule Gießen* prägen, deren Rektor er zum Abfassungszeitpunkt seiner Hermeneutik war. Da eine voraussetzungslose Auslegung ohnehin Illusion sei, fordert er von Auslegenden eine Offenheit für die göttliche Wirklichkeit, die »hinter den transzendentalen Aussagen religiöser Texte« stehen könne.²⁹³ Mit Blick auf die biblischen Begebenheiten sei von deren Historizität auszugehen, da die biblischen Texte auch in diesen Bezügen irrtumslos und unfehlbar seien.

Stadelmanns Auffassung von Heilsgeschichte kann als eine moderne Fassung der altprotestantischen Akkommodationslehre aufgefasst werden. Dieser zufolge wird die Geltung einer früher offenbarten Textstelle gegenüber einer späteren zum selben Thema relativiert. Dies lässt sich durchaus als eine implizite Form von Bibelkritik auffassen. Pannenberg hat mit Blick auf die orthodoxe Akkommodationslehre darauf aufmerksam gemacht, dass sie letztlich die Inspirationslehre aushöhlt.²⁹⁴ Wie bereits in der Altprotestantischen Orthodoxie, so ist es auch heute fraglich, ob in einer solchen Konzeption gänzlich logisch begründet werden kann, dass beide Texte gleich inspiriert sind, aber nicht gleichsam Gültigkeit beanspruchen können. Ebenso bleibt offen, ob in jedem Fall klar ist, was nun das Letztoffenbarte ist beziehungsweise, ob sich spätere Texte zum selben Thema äußern. In jedem Fall spielt hier das Urteil der Auslegenden eine wichtige Rolle.

Damit ist auch das Konzept von ursprünglicher Bedeutung verbunden.²⁹⁵ Wenn sich diese nicht nur auf den Kanon als Ganzes, sondern auch auf seine einzelnen Aussagen bezieht, wäre eine heilsgeschichtliche Ablösung des vormals Verbindlichen durch spätere Texte im Grunde auch eine Aufhebung der ursprünglichen Bedeutung in eine Bedeutungslosigkeit für heute. Auch hier ist das Urteil der Auslegenden von größerem Gewicht, als Stadelmanns Konzept suggeriert.

Für seine eigene Position nimmt Stadelmann in Anspruch, den biblischen Texten Genüge zu tun. In dieser Art des Umgangs maßt er sich dabei eine selbstbewusste Urteils-

²⁹³ Ebd., 94.

²⁹⁴ Vgl. PANNENBERG, Systematische Theologie, I, 44f.

²⁹⁵ Leider bleibt bei Stadelmann unklar, was er mit diesem Begriff bezeichnet. Vermutlich geht sein Verständnis in Richtung dessen, was Thiessen unter »ursprünglicher Bedeutung« versteht, vgl. Kap. 5.4.1.

mächtigkeit zu. So verarbeitet Stadelmann etwa in den analysierten Texten kaum neuere Literatur und rezipiert im Wesentlichen Veröffentlichungen, die zur Zeit seiner Studienjahre verfügbar war. Dem vielfachen Demutsgestus, in der Bibel stehe genug und dafür müsse nicht argumentiert werden, korrespondiert ein überaus selbstbewusster Umgang mit anderen Ansätzen. Diese werden durchweg durch implizite und explizite Wertungen und Selektion an der eigenen, für richtig gesetzten Position gemessen. Die so diskreditierten Positionen werden darüber hinaus nicht hinreichend dargelegt, sodass der Eindruck entsteht, dass es sich um Stadelmanns persönliche Ansicht handelt, die methodisch nicht eingeholt wird.

Dieser Hang zur Stilisierung der eigenen als letztlich mit Gottes Wort voll übereinstimmenden Position wirkt sich bereits auf Ebene der Wahrnehmung anderer Ansätze aus. So ist es ihm beispielsweise nicht möglich, in Troeltschs Position, der Mensch könne nur zu Wahrscheinlichkeitsurteilen gelangen, einen demütigen Zug zu erkennen. Stadelmanns Urteil, hier könne dann letzte Wahrheit beziehungsweise Gewissheit gar nicht mehr existieren, hätte bei eingehenderer Lektüre der Absetzungsfiguren, etwa von Troeltschs Glaubenslehre, vielleicht unterbleiben müssen.²⁹⁶ Für Stadelmann müssen sich Semler und Troeltsch irren, da sonst sein Urteil über universitäre Theologie relativiert werden müsste.²⁹⁷

Die latente Willkür Stadelmanns gegenüber anderen Positionen ist leider auch in seinem Umgang mit den biblischen Texten greifbar. Wenn er beispielsweise alle ventilierten Fragen rhetorisch versteht – etwa nach der Geschichtlichkeit des biblisch Geschilderten oder der Verbindlichkeit von Einzelnormen, wie der Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern –, so sind diese für ihn von vornherein durch den biblischen Befund beantwortet. Dass er selbst diese Auslegungen und Wertungen vornimmt, reflektiert Stadelmann nicht. Ebenso weist er seine exegetischen Aussagen nicht hinreichend an Textbeobachtungen oder exegetischer Literatur aus.

Stadelmann bringt etwa in der Mitte seiner Hermeneutik mit Blick auf die Entwicklung moderner Universitätstheologie einen interessanten Satz: »Im Grunde hat sich die Theologie in einen sicheren Bereich zurückgezogen, in dem sie durch die ratio nicht widerlegt werden konnte.«²⁹⁸ Der Ort, den Stadelmann evangelikaler Theologie zuweist, entzieht sich in analoger Weise der *ratio*. Man kommt bei längerer Lektüre Stadelmanns nicht umhin, ihm eine Ignoranz eigener Positionalität nachzusagen. Immer sind es die anderen, die ungebührlich positionell seien und dem werde evangelikale Theologie immer wieder widersprechen.²⁹⁹ Evangelikale Theologie dieser Art stilisiert sich gleichsam als Richterin, die aufgrund der durch göttliche Gnade erkannten Wahrheit notwendiger Weise angemessen urteile.

Stadelmanns Ansatz läuft darauf hinaus, bei Anerkennung seiner Prämissen nicht widerlegt werden zu können, weil die biblische Wahrheit als Gottes Wort im Sinne der ersten Chicagoer Erklärung irrtumslos und unfehlbar sei, also kategorial höherwertig als

296 STADELMANN, Schriftverständnis, 51; vgl. Kap. 3.2.5.

297 Stadelmann bemüht gegenüber universitärer Theologie die Metaphorik David gegen Goliath, die sich fast als Kränkung lesen lässt, vgl. ebd., 49–54.

298 Ebd., 147.

299 Vgl. ebd., 58, 70.

alle menschliche Vernunft.³⁰⁰ Der beanspruchten Demut gegenüber biblischen Schriften korrespondiert bei Stadelmann keine Sensibilität für die eigene Prägung und das eigene Interesse. Auslegende werden hier nicht befähigt, sich reflexiv mit eigenen Vorannahmen auseinanderzusetzen und diese in der Auslegung nicht dem Text aufzunötigen. Bei Stadelmann erscheint bereits die bloße Möglichkeit der Falsifikation eigener Vorannahmen im Grunde als häretisch. Einer evangelikalischen Hermeneutik dieser Prägung wird es schwer fallen, mit Recht den Anspruch eigener Wissenschaftlichkeit zu erheben. Die Hybris, die eigene Ansicht für göttliche Wahrheit zu halten, dürfte diesen Anspruch jedenfalls nicht befördern.

5.6 Christoph Raedel

Der Gießener Ethiker Christoph Raedel fokussiert sich in seinen bibelhermeneutischen Texten auf die dogmatische Bereiche der Absicht Gottes, der biblischen Autorität und der Offenbarung. Der Darstellung dieser drei folgt eine Zusammenfassung samt Kritik.

5.6.1 Gottes Absicht

Raedel bestimmt die Mitte der Schrift als der Absicht Gottes mit einem musikalischen Bild. Der Kanon sei als polyphoner Diskurs vielstimmig. Daher sei es bei jedem Einzeltext

wichtig zu verstehen, wo wir uns mit diesem bestimmten Text innerhalb des göttlichen Diskurses befinden und welche Stimme jeweils das Leitmotiv des Diskurses, nämlich Gottes Absicht, durch die Überwindung der Sünde hindurch Gemeinschaft mit dem Menschen zu haben, am deutlichsten zum Ausdruck bringt.³⁰¹

Mit dem ›Wo‹ der Aussage verorten sich Auslegende in der Heilsgeschichte. Die Bibel als Gottes Selbstgespräch erscheint hier als nach und nach eingegeben, und zwar in der Absicht der Versöhnung von Menschen und Gott. Die Absicht Gottes in der Schrift dient Raedel im Grunde durchgehend als Maßstab von Verständnis und Auslegung und sei durch den biblischen Text geboten. Gegen Dalferths Aussage, jede Bestimmung einer Schriftmitte sei durch einen Außenbezug konstituiert, fordert er, »dass die übergreifende Fragerichtung, der ein Ausleger im Verhältnis zum Text folgt, seinen begründeten Anhalt bereits auf der Ebene der Texte selber haben muss«.³⁰²

Bei dieser Argumentation Raedels ist nicht nur die Absicht biblischer Texte, sondern auch deren Einheit gesetzt. Diese anzuerkennen, bildet die Voraussetzung dafür, was Raedel das ›Hören‹ auf den Text nennt. Auch wenn er sich dazu nicht näher äußert, geht

300 Stadelmann, ebd., 19, verteidigt das Schriftverständnis der Chicagoer Erklärungen als »im Einklang mit den Reformatoren«, da jene Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift vertreten hätten. Die Ausführung dieser These, ebd., 27–42, vermag nicht zu überzeugen, da hier moderne Denkformen und Frontstellungen ungebrochen und anachronistisch auf das 16. Jh. übertragen werden.

301 RAEDEL, Quelle, 67.

302 Ebd.

Raedel in seiner Argumentation davon aus, dass der Geist Gottes in, mit und durch die Schrift den Hörenden richtiges Verständnis schenkt. Der oben genannte Außenbezug wäre demnach kein echter Außenbezug, da es sich um Gottes Selbstgespräch handelt.

Die Christenmenschen bleiben bei Raedel als hörende Objekte passiv, haben den Inhalt des Gehörten jedoch aktiv in ihrer Lebensführung umzusetzen. Eine rein ›formative‹ Dimension des Schriftverstehens, in der die Gemeinde den Sinn der biblischen Schriften jenseits solcher hermeneutischen Vorannahmen sucht, reiche nicht aus; die normative Dimension müsse einen vergleichbaren Stellenwert genießen.³⁰³

Insgesamt bestimmt Raedel die Mitte der Schrift in der Absicht Gottes, Versöhnung mit seinen gefallenen Ebenbildern zu stiften. Diese Absicht darzustellen und ihre normative Verbindlichkeit im Leben der Christenmenschen zu unterstreichen, solle stets das übergeordnete Ziel einer Auslegung sein. Entsprechend sei die Schrift allen äußeren Bezügen vorzuordnen. Da sich Gott in der Heilsgeschichte immer wieder durch sein Wort geäußert und so Orientierung gestiftet habe, sei die hörende Gemeinde gehalten, der normativen Setzung in ihrem Lebensvollzug Rechnung zu tragen. Raedels Rede von einer Mitte der Schrift soll nun mit Blick auf deren Autorität näher betrachtet werden.

5.6.2 Autorität der Schrift

In der Bestimmung der Schriftmitte als Absicht Gottes versucht Raedel, bei der Auslegung biblischer Texte die Autorität derselben im Blick zu behalten. Im Sinne einer ordnenden im Gegensatz einer kritischen Schriftmitte steht es Auslegenden Raedel zufolge nicht an, mit maßnehmenden Außenbezügen die Geltung biblischer Schriften zu bemessen.³⁰⁴ Eine Schriftmitte darf demnach keine normativen Urteile *über* biblische Texte fällen, sondern lediglich ordnend zu einem gelingenden Verstehen beitragen. Die Schrift ist hier *als* Ganze Gottes ewiges, geistgehauchtes Wort und als solche *norma normans* dessen, was biblisch begründet werden kann.³⁰⁵ Hiermit ist keine Tautologie ausgesprochen, sondern die Bibel als Autorität benannt, mit welcher Theologie diesen Zuschnitts arbeitet. So verstanden bindet die Schrift als Autorität dort, wo sie sich äußert, und öffnet Freiräume, wo sie schweigt. Autorität sei überdies eine personale Kategorie. So müsse die Autorität der biblischen Schriften an Gottes Autorität zurückgebunden sein, der »seine Autorität ausübt [...] durch sein machtvolleres Wort.«³⁰⁶ Die Autorität von Gottes Wort eröffne sich in den »mächtigen Sprechakten Gottes in der Geschichte (vgl. Apg 2,11)«, ³⁰⁷

Für Raedel, der sich hier auf Vanhoozer beruft, sind biblische Texte sowohl Medium als auch Zeugnis der Sprechakte Gottes. Den offenbarenden Taten Gottes tritt in einem zweiten Schritt noch die Inspiration zur Seite, wie der nächste Abschnitt ausführt. Gott erweise sich durch die biblischen Texte nicht nur in seinen Geschichtstaten. Vielmehr seien die Texte darüber hinaus auch Zeugnis dieser sowie Anbetung Gottes. So stellten

303 Vgl. RAEDEL, Urteilsbildung, 77.

304 Vgl. hierzu Kap. 4.6.2.

305 RAEDEL, Quelle, 67.

306 Ebd., 66.

307 Ebd.

biblische Texte Gottes Autorität auch medial dar, da sie die einzige »uns verlässlich [...] zugängliche Weise« der Offenbarung Gottes in Jesus Christus sei. Die Geschichtstaten Gottes zu leugnen beziehungsweise a priori Gottes Handeln in der Welt auszuschließen, wie die Troeltsch'schen Prinzipien von Korrelation und Analogie es täten, sei »dogmatisch-motivierte Sachkritik«. ³⁰⁸

Insgesamt erweist sich nach Raedel Gott durch sein Wort. Von hier her ergibt sich die Autorität und Verbindlichkeit biblischer Texte. Als einzig verlässliche und zugängliche Quelle von Gottes Offenbarung sind biblische Schriften Ausdruck des Beziehungswillens des einen Gottes, der sich als der Geschichtsmächtige zeigt und als solcher auch darin gepriesen wird. Sie sind somit Erweis und Medium von Gottes Autorität.

5.6.3 Offenbarung

Raedel ordnet die Debatte um den Offenbarungscharakter der Bibel zunächst in die Auseinandersetzungen des 19. Jahrhundert ein. Gegenüber der liberalen Tendenz, »Offenbarung exklusiv auf Jesus Christus zu beziehen«, sei es für Evangelikale eine Verkürzung des Offenbarungsverständnisses, »wenn dieser personalen Bestimmung nicht ein qualifizierter Bezug zur ganzen Schrift zur Seite gestellt wird.« ³⁰⁹ Daher unterstreicht Raedel mit seinem Offenbarungsverständnis sein Bemühen um eine ordnende Mitte der Schrift im Gegensatz zu einer kritischen. Mit Schlatter seien biblische Texte nicht weniger inspiriert, nur weil sie als Glieder eines Körpers unterschiedliche Aufgaben erfüllen: »Die ganze Schrift ist inspiriert, Autorität haben die einzelnen Texte im Blick auf den je ihnen bestimmten Dienst.« ³¹⁰

In seinem Beitrag zur Autorität der Schrift bei Wesley bestimmt Raedel seinen Offenbarungsbegriff näher. Die in der Auferweckung Jesu offenbar werdende Vorwegnahme des Endes der Geschichte bedinge die Historizität der Auferstehung. In dieser Sicht gehe Pannenberg »von einer im Gottesbegriff grundgelegten Einheit der Wirklichkeit aus, die von der Bibel her als Geschichte erschlossen wird« und sich so der Sinn der Geschichte von ihrem Ende her eröffne. Hierin zeige sich wie bei Wesley ein hohes Vertrauen in die Fähigkeit der Vernunft. Raedel hält dabei fest, »dass Pannenberg die Einheit der Wirklichkeit in der Gottes Handeln in der Geschichte vernehmenden Vernunft ausweisen möchte.« ³¹¹

Für Raedel ist es im Anschluss an Wilhelm Nast wichtig, deutlicher zwischen Wort Gottes und dem biblischen Kanon zu unterscheiden. Hierbei ist durchaus nicht an eine Semler'sche Differenz zu denken. Vielmehr unterscheidet er den Akt der Offenbarung als einer »äußeren geschichtlichen Manifestation Gottes« von der Schriftwerdung, die sich dank innerer, göttlicher Inspiration vollzogen habe. ³¹² Im Zuge dessen betont Raedel den Beziehungscharakter der göttlichen Autorität. Mit diesem Ansatz versucht er vermutlich einerseits, die in seinen Augen demütige und angemessene Haltung gelingender

308 Ebd., 65f.

309 Ebd., 65; vgl. zu dieser Gegenüberstellung BAUER, Schriftkritik.

310 RAEDEL, Quelle, 65.

311 DERS., Autorität, 87f.

312 Ebd., 81.

Auslegung bereits bei den Schreibenden der biblischen Schriften zu sehen. Andererseits können in diesem Konzept Auslegende, die sich vom Geist berufen fühlen, in Vollmacht auftreten und die notwendige Übersetzung des Kanons in Worte Gottes leisten. Da Raedel den Empfang der Geistgabe und der damit verbundenen heiligenden Erfahrung für ein passives Erleben hält, dient dieser Beziehungscharakter mehr als Verstärkung eigener Vorannahmen denn einem reflektierenden Umgang mit den Texten oder der eigenen Rolle im Auslegungsgeschehen.

Kurz gefasst gelten Raedel biblische Schriften insgesamt als Offenbarung. Als gänzlich inspiriert seien sie Niederschlag von Gottes Taten in der Geschichte wie auch Zeugnis seines Heilswillens.

5.6.4 Zusammenfassung und Kritik

Wie bereits zur Rolle der Auslegenden bemerkt, beansprucht Raedel, eine biblische Hermeneutik zu vertreten. Als einzig verlässliche Quelle zu Gottes Offenbarung sei sie nicht nur autoritative Norm von Christenmenschen, sondern Ausdruck von Gottes Beziehungswillen. Die angenommene Einheitlichkeit und Inspiration biblischer Texte wie auch die Absichtlichkeit göttlicher Intervention in Wort und Tat sieht Raedel durch biblische Schriften gestützt. Die von ihm ausgemachte Mitte der Schrift – Gottes Heilsabsicht, die in der Überwindung der Sünde Gemeinschaft mit seinem Ebenbild suche – versteht er dabei als ordnende, nicht aber als kritische Mitte. Die normative Verbindlichkeit biblischer Texte für individuellen Lebensvollzug gilt ihm ohne Einschränkung. Dabei differenziert er mit Schlatter, dass biblische Texte zu je unterschiedlichem Dienst bestimmt seien.

Diese Aussage bleibt eher im Ungefähren. Mit Blick auf das, was zum heilsgeschichtlichen Konzept von Raedels Gießener Kollegen Stadelmann bemerkt wurde, wäre auch hier anzufragen, wie sich gleiche Inspiration zu ungleicher Verbindlichkeit im Einzelnen verhält. Zwar ist es konzeptionell geschickt, diese Art von Fallnetz einzuziehen, die Texte seien für andere Kontexte gedacht. Doch ist es durchaus fraglich, nach welchen Maßstäben solche innerkanonische Differenzierung vorzunehmen wäre und was dies für Implikationen mit Blick auf Inspiration hat.³¹³

Diese Frage hängt mit Raedels Ansicht von Außenbezügen in dem Zugriff auf biblische Texte zusammen. Auch bei ihm treten solche Bezüge eines Schriftverstehens deutlich zu Tage. Wenn er Dalferth entgegenend anmahnt, übergreifende Fragerichtungen müssten Anhalt auf Ebene der Texte haben, so ist es durchaus fraglich, ob sich beispielsweise die Einheit der biblischen Texte, die seine Mitte der Schrift letztlich voraussetzt, allein durch biblische Innenbezüge begründen lässt.

Raedels bereits im vorangehenden Kapitel ausgeführte Inversion von Subjekt und Objekt der Auslegung ordnet das Verstehen zunächst dem Hören unter. Gegenüber seinen Ausführungen ist jedoch festzuhalten, dass das ›Hören‹ nicht nur ein ›auf‹ – in diesem Text quasi Gottes textimmanenter Geist – sondern auch immer schon ein ›als‹ impliziert. Wenn Hören die oben genannten hermeneutischen Voraussetzungen impliziert,

313 Vgl. hierzu die Kritik an Stadelmann in Kap. 5.5.3.

ist richtiges ›Verstehen als‹ normativ vorausgesetzt, ehe selbst ein eigenes Verständnis an den biblischen Schriften gewonnen wurde. Für Raedel stellt sich die Frage nach dem ›als‹ nicht; es gelte vielmehr, die als normative Größe verstandenen Bibeltexte im gläubigen Lebensvollzug umzusetzen. Dass das Hören nicht nur ein passivisches Verständnis aufruft, sondern ein an der Bedeutung konstitutiv mitwirkendes Subjekt des Hörens einschließt, wird ausgeblendet.

Zwar mag es Raedel freuen, dass es in seiner Wahrnehmung eine zunehmende Offenheit in evangelikaler Theologie dafür gibt, »die Tradition als *regula fidei* für die Interpretation der Schrift, genauer noch: für die Identifikation ihrer Leitstory anzuerkennen«. ³¹⁴ Jedoch handelt es sich dabei entgegen der Auffassung von Raedel um Traditions-momente, deren Schriftgemäßheit zunächst infrage steht. Deren ›begründeter Anhalt‹ an der Schrift – beispielsweise an deren Einheit – ist mitunter nur dann gegeben, wenn er voraussetzt, was er begründen soll.

Raedels Wirklichkeitsbegriff ist ambivalent. Es mag sein, dass der von ihm aufgebote Pannenberg grundsätzlich mit der Formulierung ›Einheit der Wirklichkeit‹ hätte mitgehen können. Es ist jedoch alles andere als klar, ob diese bei Raedel dasselbe meint wie bei Pannenberg. Raedel versteht darunter, dass die biblischen Texte von derselben Wirklichkeit handeln, die uns auch heute umgibt. Wir würden demnach mit unserem heutigen Bewusstsein seinerzeit letztlich die gleichen Erfahrungen gemacht haben, wie die Autoren der Texte oder ihre Zeugen beschreiben. Das ist jedoch vor dem Hintergrund eines anderen, modernen Bewusstseins gerade fraglich. Selbst wenn unsere Sinne in einem solchen, fiktiven Setting prinzipiell die gleichen Reize bekommen würden, verarbeiten wir sie als Kinder unserer Zeit notwendigerweise anders als zu biblischen Zeiten. Daher ist Raedels Auffassung von einer einheitlichen Wirklichkeit in Analogie zu einer Einheit der Geschichte selbst ein Kind der Moderne, deren Rückprojektion in die Texte die Möglichkeit ausschließt, dort seien entsprechende Differenzen auffindbar.

Insgesamt werden in dem normativen Selbstanspruch, keine Außenbezüge zuzulassen und sich in Gehorsam dem Bibeltext unterzuordnen, Wirkung und Problematik eigener Vorannahmen weitgehend ausgeblendet. Pate steht dabei Raedels Ansicht, dass biblische Texte die Maximen ihrer Auslegung enthalten und das geistgeschenkte eigentliche Verstehen derselben demütig Auslegenden zuteil werde. Dieser Verweis auf die Textimmanenz seiner Bibelhermeneutik ist strategisch nachvollziehbar: einerseits, um Außenbezüge anderer als solche abzuwehren, andererseits aber, um die eigenen Außenbezüge und hermeneutischen und weltanschaulichen Prämissen als göttlichen Willen zu erklären.

Diese Immunisierung beruht letztlich auf Raedels Inversion von Subjekt und Objekt der Auslegung. Konsequenter wird hier wie in den bislang dargestellten Entwürfen die auslegende Person zum Objekt, die biblischen Schriften hingegen zum Subjekt der Auslegung erklärt. Damit verschwindet ein erheblicher Teil dessen, was die Auslegung maßgeblich bestimmt, im Unsagbaren. Infolgedessen läuft dieses Vorgehen Gefahr, dass die eigenen Ansichten den Bibelzugriff bestimmen und diese letztlich als gottgegeben angesehen werden.

314 Vgl. RAEDEL, Quelle, 67, Fußnote 35.

5.7 Thorsten Dietz

Mit Thorsten Dietz kommt eine Art evangelikaler Vermittlungstheologe zu Wort, der als Brückenbauer zwischen evangelikaler Theologie und Universitätstheologie, Gemeinden außerhalb und innerhalb von Landeskirchen, aber auch zwischen evangelikalen Parteien angesehen werden kann. Da Dietz für die in dieser Studie grundlegende Differenzierung von Subjekt und Objekt zu wenig Material bietet, erscheint lediglich in diesem Kapitel ein kurzer Abschnitt zu seiner Bibelhermeneutik. Zur Frage des Umgangs mit Homosexualität hat Dietz sich umfassend geäußert, worauf im Kapitel zum Umgang mit Lebensformen eingegangen wird.

Nach einer Vorstellung seiner Person werden die Themen Glaube und Wahrheit sowie sein Bibelverständnis dargestellt. An einen weiteren Abschnitt, der Dietz bibelhermeneutisches Arbeiten in der Beschäftigung mit Gestalten der Kirchengeschichte darlegt, schließt sich eine Zusammenfassung samt Kritik an.

5.7.1 Zur Person

Dietz studierte Theologie, Philosophie und Germanistik in Münster, Tübingen und Marburg, ehe er im Ruhrgebiet das Vikariat absolvierte. An sein zweites kirchlichen Examen 2002 schloss sich ein Pfarrdienst in Castrop-Rauxel bis 2005 an, worauf er als Dozent an das *Theologische Seminar Tabor* wechselte. Nach seiner Promotion 2008 an der Philipps-Universität Marburg zum Thema *Der Begriff Furcht bei Luther* übernahm Dietz 2011 eine Professur für Systematische Theologie an der *Evangelischen Hochschule Tabor*. Seine Habilitation 2014 – ebenfalls in Marburg – verfasste Dietz zum Thema *Religiöse Gefühle*. Im Juni 2022 verließ Dietz die Hochschule und wechselte zu *Fokus Theologie* der Reformierten Kirche des Kantons Zürich (Schweiz).³¹⁵

Wie Raedel hat auch Dietz bislang keine monographische Hermeneutik verfasst. Bei seinem Buch *Weiter glauben* aus dem Jahr 2018 handelt es sich um eine populärwissenschaftliche Apologie des Christentums. In dessen Mittelteil findet sich jedoch ein längerer Abschnitt zu bibelhermeneutischen Fragestellungen. Trotz deren teilweise predigtartigen Charakters lassen sich hieraus einige Grundlinien von Dietz' Verständnis gewinnen.³¹⁶ Darüber hinaus greift das Folgende mit freundlicher Genehmigung des Autors auf einen unveröffentlichten Vortrag zurück.³¹⁷

315 Vgl. DIETZ, Über mich.

316 Nach eigener Darstellung liegen dem Buch Vorträge und Predigten zugrunde, so dass die vorfindlichen Textformen nicht überraschen. Dem Vorwort zufolge zielt Dietz auf interessierte Lai:innen im Umfeld des Angebotes von *Worthaus* ab. Dieser eingetragene Verein hat es sich zum Ziel gesetzt, theologische Inhalte vor allem in Form von Videovorträgen und Podcasts in eine breitere Öffentlichkeit zu bringen. Dietz hat hier viele Vorträge veröffentlicht, ebenso einen Podcast, vgl. DIETZ/HÜNERHOFF, Wort.

317 Vgl. DIETZ, Hermeneutik.

5.7.2 Glaube und Wahrheit

Dietz sucht im Spannungsfeld fundamentalistischer Vereinfachung und der relativistischer Entgrenzung von Glaubensgehalten eine Mitte.³¹⁸ Diese bestimmt er in Anschluss an den katholischen Theologen Johannes Hartl. Ihn paraphrasierend und zitierend schreibt er

Nötig sei daher eine zweite Naivität, ein neuer Glaube an die alten Bilder und Geschichten der Bibel. Eine solche »(metaphorische) Theologie lädt ein zu einer Hermeneutik des Vertrauens. Sie ermöglicht einen rational verantwortbaren Wiedereinstieg in die religiöse Bildwelt – wissend, dass es sich um eine Bildwelt handelt, doch darob ohne Scham. Und trotz allem in neuem, festem Glauben an die Wahrheit dieser Bilder.« Der Grundthese Hartls stimme ich voll und ganz zu, ebenso seinem Anliegen, dass TheologInnen über ihren Einsichten aufpassen müssen, sich nicht nur noch im Reden über das Reden vom Glauben zu verstricken. [...] Es ist allerdings auch ein Problem, wenn erwachsene Gläubige ihre Gottesvorstellungen mit Gott selbst verwechseln, wenn ihnen jedes Bewusstsein dafür fehlt, ihre Einsichten als das Stückwerk zu erkennen, das es ist. [...] Theologie ist nicht nur eine Gefahr, sie ist auch eine echte Chance. Ja, theologische Impulse können desillusionierend, verunsichernd wirken, letztlich aber auch befreiend.³¹⁹

Dietz entfaltet sein Verständnis von Wahrheit entsprechend der paulinischen Rede von irdenen Gefäßen vorsichtig plural. Engführungen, dass alles, was die eine Wahrheit in Zweifel ziehe oder einer Fassung davon nicht Folge leiste, widergöttlich sei, lehnt er gerade im Hinblick auf einen christlichen Wahrheitsbegriff ab. Denn diesem eigneten die Aspekte Beziehung, Prozess, Verwandlung und Praxis.³²⁰ Dietz wird hier nicht von Furcht vor einer angeblichen Auflösung von Wahrheitsansprüchen getrieben. Vielmehr liegt es ihm daran, für den Umgang mit deren Pluralität eine Hilfestellung zu bieten.³²¹

Insgesamt stellen Glaube und Wahrheit für Dietz wichtige Bezugspunkte dar. Der Glaube richte sich dabei auf eine Wahrheit, die nur in irdischen Gefäßen zu haben sei. Daher sei die Pluralität menschlicher Verständnisse zu bejahen, im Glauben an eine Wahrheit, die Menschen unverfügbar bleibe.

5.7.3 Bibelverständnis

Für Dietz verfehlt eine Gleichsetzung von biblischen Texten und dem Wort Gottes das Problem. Da biblische Texte sehr differenziert vom Wort Gottes redeten und hier jeweils unterschiedliches bezeichneten, sei eine einfache Identifikation nicht sinnvoll.³²² Dennoch möchte er daran festhalten, von den biblischen Texten als Wort Gottes zu reden und

318 Vgl. DERS., *Weiter glauben*, 9–15, 22–32, 53–75; DERS., *Mission*, sowie die Podcasts DIETZ/FAIX, *Podcast Karte und Gebiet* und DIETZ/HÜNERHOFF, *Wort*.

319 DIETZ, *Weiter glauben*, 48f., op. cit. HARTL, *Metaphorische Theologie*, 485f.

320 Vgl. DIETZ, *Weiter glauben*, 61.

321 Vgl. ebd., 60.

322 Vgl. ebd., 79, sowie DERS., *Hermeneutik*, 1–3.

sich dies nicht durch fundamentalistische Engführungen madig machen lassen. Ganz im Sinne der obigen Ortsbestimmung setzt sich Dietz sowohl gegenüber fundamentalistischen als auch ›sehr skeptischen‹ Bibelauslegungen ab. Da beide ›absolute Kriterien‹ nutzen würden – die einen Irrtumslosigkeit, die anderen eine ›Allmacht des Historischen Bewusstseins‹ –, sieht er keinen strukturellen Unterschied darin, ob beispielsweise eine biblische Wundererzählung für unbezweifelbar oder aber unmöglich realistisch angesehen wird.³²³

Wie Hempelmann sieht Dietz beide Formen als Bevormundung biblischer Texte und als Überschätzung menschlicher Urteilsfähigkeit an, die dem eigenen Urteil zu viel zutraut. Entsprechend wird hier im Munde von Christoph Marksches Ernst Troeltsch für dessen Konzeption der Analogie kritisiert. Marksches gilt es in dem zitierten Interview als töricht, nur weil er Ostern nicht erklären könne, nicht daran zu glauben.³²⁴ Dietz zufolge weisen sowohl die Überschätzung der historischen Forschung als auch die unbiblische Setzung einer Irrtumslosigkeit einen Mangel an Demut auf, womit er explizit an Hempelmann anschließt.³²⁵

Die damit angesprochene Aneignung des Textes sieht Dietz als ein unverfügbares Geschehen an: »Zum Bibellesen gehört die Einsicht, dass ich nicht festhalten kann, was mich ergreift.«³²⁶ Das sei der eigentliche Kern der Formulierung *Gotteswort im Menschenwort*. Entsprechend geht seine folgende Auslegung der Sintflutgeschichte als Exempel der Wahrheitsfrage biblischer Texte nach längerem Referat in eine Predigt über. Nachdem er auf elf Seiten ausführlich darlegt, dass der wissenschaftliche Befund trotz aller Unschärfen erdrückend gegen eine Sintflut spricht, predigt Dietz darüber, was der Text heute bedeuten kann.³²⁷ Seine Auslegung zielt dabei auf die oben genannten Aspekte eines christlichen Wahrheitsbegriffes ab: *Beziehung, Prozess, Verwandlung und Praxis*.³²⁸

Zusammenfassend wendet sich Dietz vor allem der Frage der Aneignung zu. Indem er die Zweigestalt der Bibelkritik ins Feld führt, erscheint sein Mittelweg einer theologisch informierten Bedeutungsbegrenzung biblischer Texte als plausible Lösung, weder die grundsätzliche Geltung biblischer Texte in deren lebenspraktischer Aneignung zu bestreiten, noch deren unbedingte Geltung in weit darüber hinausgehenden, die moderne Entwicklung voraussetzenden Fragen zu behaupten. Offen bleibt hier die Frage, wie Dietz' Grundimpuls, Wunderkritik nicht grundsätzlich zu verwerfen, näher zu verstehen ist und welche Maßstäbe dafür gelten.

323 Vgl. DIETZ, Weiter glauben, 94.

324 Marksches trifft hier geschickt eine Aussage, die sich lediglich von dem Vorurteil über Troeltsch distanziert, ohne selbst über Troeltsch zu reden. Wie in Kap. 3.2.5 dargelegt, wäre der Osterglaube für Troeltsch nicht an sich töricht. Allerdings überschätze eine Gründung des Glaubens auf der Historizität des Ostergeschehens zumindest die Tragfähigkeit der Geschichtswissenschaft.

325 Vgl. DIETZ, Weiter glauben, 95–97.

326 Ebd., 98. Das ist im Grunde analog zu dem, was zu Troeltsch mit Blick auf Unmittelbarkeitserfahrungen festgehalten wurde, vgl. Kap. 3.2.5.

327 Vgl. ebd., 99–122.

328 Vgl. ebd., 61.

5.7.4 Bibelhermeneutik durch andere

Über *Weiter glauben* hinaus hat Dietz diverse Vorträge und Podcasts zum Thema Bibelhermeneutik produziert, die anfangs vor allem bei *Worthaus* veröffentlicht wurden. Die Vorträge veranschaulichen exemplarisch an Denkern wie Spinoza, Lessing, Strauß und Bultmann deren Umgang mit biblischen Texten vor dem Hintergrund ihrer Zeit. In dieser Form äußert sich Dietz nur indirekt, was dennoch einige Schlüsse über seine eigenen Ansichten zulässt.

Formal bemüht sich Dietz in den genannten Formaten darum, dogmatische Inhalte einem breiten Publikum zu vermitteln. Offenbar möchte er wie bereits in *Weiter glauben* die Zuhörenden persönlich ansprechen, wobei seine Rede mitunter in eine Predigt übergeht. Hierdurch werden nicht nur Inhalte mit einem geistlichen Input angereichert, sondern vermutlich auch Ängste genommen und Vorurteile gegenüber den vorgestellten Gestalten und der mit ihnen verbundenen Universitätstheologie abgebaut; die vorgebrachte Kritik wird in diesem Gewand annehmbarer. Insgesamt werden seine Vorträge in aller Regel den Anliegen der jeweilig vorgestellten Personen gerecht, was im Vergleich zu den zuvor analysierten evangelikalischen Hochschullehrern nicht selbstverständlich ist.

Zwei Vorträge seien im Folgenden exemplarisch vorgestellt, da sie sein Anliegen am profiliertesten vermitteln: Dietz' Vorträge zu Origenes und zu Rudolf Bultmann. Beide eröffnen wichtige Gestalten der Kirchengeschichte für ein Laienpublikum, würdigen die Theologen in ihren Anliegen und münden am Ende in eine geistliche Zusage.

Origenes

Der Vortrag *Die erste Hermeneutik der Bibelauslegung* zeichnet Origenes als einen Denker, der auf der Höhe der Bildung seiner Zeit und im Gespräch mit anderen Disziplinen das eigene Verständnis von Textauslegung reflektiert. Indem Dietz diesen Theologen vorstellt, wirbt er am Beispiel des Origenes für eine intellektuelle Auseinandersetzung mit biblischen Texten auf der Höhe zeitgenössischer Wissenschaften, die bereits im frühen Christentum praktiziert wurde.

Inhaltlich stehen für Origenes nach Dietz' Darstellung die Einzelaussagen biblischer Texte nicht einfach nebeneinander. Vielmehr sei ein gewisser Zirkel zwischen *regula fidei* und biblischen Schriften auszumachen – die biblischen Schriften als Grundlage des Glaubens, die Glaubensinhalte wiederum als Maßstab biblischer Texte. An der Göttlichkeit der biblischen Schriften und ihrer Widerspruchslosigkeit habe Origenes indes nicht gezweifelt. Sie gelte insgesamt als Maßstab geistlicher Wahrheit, sodass keine Einzelverse zur Aufstellung einer theologischen Aussage benutzt werden dürften.³²⁹ Für die konkrete Auslegung habe Origenes vielfach Allegorese betrieben und es für möglich gehalten, dass der buchstäbliche Sinn mitunter unverständlich bleibe und ein geistlicher Sinn zum Verständnis unabdingbar sei. So handle es sich beispielsweise bei der Versuchungsgeschichte Jesu für Origenes nicht um ein »historisches Geschehen, sondern um [...] eine Versuchung der Seele«.³³⁰

329 Im Zusammenhang des oben Dargelegten wäre dies etwa, eine Irrtumslosigkeit aus einer spezifischen Interpretation von 2Tim 3,16 abzuleiten.

330 DIETZ, *Bibelauslegung*, 01:00:05.

An dieser Stelle tritt offen zutage, dass Dietz in der Darstellung von Origenes nicht nur auf Erkenntnisgewinn bezüglich Origenes' Schriftverständnis abzielt, sondern anhand von Origenes aktuelle Fragen ventilieren möchte. Zwar hätte beispielsweise die Frage der Historizität Origenes noch nicht beschäftigen können, da sie eine neuzeitliche Art, Wirklichkeit zu denken darstellt.³³¹ Dennoch habe Origenes nach der ›Tatsächlichkeit‹ gefragt.³³² Offensichtlich ventiliert Dietz hier die Frage, wie mit Bibelkritik umzugehen ist. Indem Dietz hier historische Kritik als ein bereits frühchristliches Phänomen darlegt, zeigt er auf, dass diese von Anbeginn Teil christlichen Denkens war.

Dieses Vortragsinteresse ist auch an anderer Stelle greifbar. Der Verweis am Ende des Vortrages, Origenes zeige, dass »das historische Denken« in der Moderne »jetzt auch nicht einfach völlig willkürlich oder unsinnig« sei, versucht den Vorwurf der Beliebigkeit zu zerstreuen, dem sich sogenannte »gemäßigte« Kritik evangelikalerseits häufig ausgesetzt sieht.³³³ Dies wird auch deutlich mit Blick auf den Begriff ›Mythos‹, der in der Auseinandersetzung um die Bultmannschule eine wichtige Rolle spielte. Dass Origenes gegen Celsus Anfeindung festhalte, dass Christenmenschen in der Bibel enthaltene Mythen wie die Schöpfungserzählung mitnichten wörtlich, sondern geistlich verstehen, stellt darüber hinaus im Kontext des Vortrags eine implizite Abgrenzung gegenüber modern-christlichen Fundamentalismen dar. Die Stärke des Arguments liegt darin, dass das evangelikal verbreitete Narrativ, solche Deutungen sei durch modernen Zeitgeist bedingt, hier offensichtlich scheitert.³³⁴

Bultmann

Auch zu Rudolf Bultmann veröffentlichte Dietz einen Vortrag bei Worthaus.³³⁵ Gegenüber den in dieser Arbeit vorgestellten evangelikalen Fachvertretern geht Dietz am ausführlichsten und wertschätzendsten mit dem Marburger Neutestamentler um. Das drückt sich unter anderem darin aus, dass Dietz Bultmanns Werdegang und Anliegen, ihn prägende Gestalten wie Barth und Heidegger und seine Standhaftigkeit im Rahmen der Bekennenden Kirche ausführlich darstellt.

Hervorstechend ist dabei die Einordnung des Alpirsbacher Vortrags. Zum einen führt er dazu aus, dass sich Bultmann im Gegensatz zu vielen anderen nicht mit den Nationalsozialisten gemein machte und von Anfang bis Ende aktiver Teil der Bekennenden Kirche war. Zum anderen unterstreicht Dietz nicht nur den historischen Kontext des Vortrags, sondern auch dessen politischen Gehalt, dass Bultmanns Wahl des ›Mythos‹-Begriffs auch eine politische Dimension hatte, genauer, dass Bultmann den NS als weltanschauliche »Pseudoreligion, als Pseudomythos« ansah: »Er kämpft gegen mythologisches Denken schon auch mit Blick auf seine Zeit.«³³⁶

331 Vgl. Kap. 3.2.1

332 Vgl. DIETZ, Bibelauslegung, 00:57:30; zum Problem dieser Auffassung von Tatsache, vgl. Kap. 5.2.4, bei Troeltsch vgl. Kap. 3.2.4.

333 Ebd., 01:21:40.

334 Ebd., 01:06:00.

335 Vgl. DERS., Bultmann.

336 Ebd., 01:06:00; zur Einordnung des Alpirsbacher Vortrages, vgl. Kap. 3.5.1.

Dietz kritisiert an Bultmann dreierlei: seine Aversion gegenüber dem Ansinnen, über die Goldene Regel hinaus biblische Ethik zu betreiben, seinen damit verbundenen politischen Liberalismus bis hin zur Ablehnung des Sozialstaats sowie seine Inkonsequenz als Offenbarungstheologe.³³⁷ Den letzten Punkt entfaltet Dietz in Anschluss an Hans Jonas' Rede *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*, die jener zum Gedenken an Rudolf Bultmann am 16.11.1976 hielt. Jonas' dortige Kritik an Bultmann zielt für Dietz darauf ab, dass Bultmann letztlich die Frage offengelassen habe, wie sich Gott in der Welt offenbart. In der Tat legt Jonas hier den Finger in die Wunde. Als Neukantianer teile »Bultmann mit Kant eine übertriebene Vorstellung von der Enge und Straffheit weltlicher Kausalität«. ³³⁸ Dieses Vertrauen in die Vorstellung weltlicher Kausalität zeigt bei aller sonstigen Differenz eine gewisse Nähe Bultmanns zu Troeltsch und dessen Trias von historischer Kritik, Analogie und Korrelation.

Von hier betrachtet, versuche Bultmanns Ansatz, der Kritik Raum zu geben, indem das Dass des Gekommen-Seins Gottes axiomatisch gesetzt wird, was mittels historischer Kritik nicht zu leugnen ist. Dass zugleich aber das »wie« der Offenbarung Gottes in der Welt abgeblendet wird, wird von Jonas und Dietz mit gutem Recht problematisiert. Bultmann reduziere nach Dietz das Evangelium radikal auf einen »mathematischen Punkt«, der sich unangreifbar macht gegenüber historischer Kritik, sei es von theologischer oder atheistischer Seite.³³⁹

Zusammenfassung

Insgesamt wird Origenes von Dietz als ein generelles Vorbild christlichen Denkens gezeichnet. Auf der Höhe der Zeit, im Gespräch mit Andersdenkenden und -glaubenden, habe Origenes versucht, das Christentum intellektuell in seiner Zeit zu explizieren. Indem Dietz Origenes' fundierte Textarbeit an den ursprachlichen Texten darstellt, erscheint solche nicht als ein neuzeitliches bibelkritisches Methodenset, sondern als altkirchliche Tradition der Exegese. Dietz will sein Publikum mit Origenes dafür gewinnen, das wissenschaftliche Ringen um ein richtiges Verständnis der biblischen Texte wertzuschätzen und, anstatt solche Beschäftigung voreilig zu verwerfen, Theologie als etwas Hilfreiches wahrzunehmen, die das Christentum seit seinen Kindertagen prägte und voranbringt.

Mit Blick auf Bultmann unterstreicht Dietz dessen Engagement in der Bekennenden Kirche und würdigt auch die politische Dimension von Bultmanns Vortrag in Alpirsbach. Kritisch bemerkt Dietz an Bultmann, dass dieser jenseits der Goldenen Regel keine biblische Ethik für sinnvoll erachtet, politisch als Liberaler den Sozialstaat abgelehnt habe und darüber hinaus als Offenbarungstheologe inkonsequent gewesen sei, wie er unter Berufung auf Hans Jonas darlegt.

337 Ebd., 01:32:10–01:41:15.

338 JONAS, *Möglichkeit*, 394.

339 Vgl. DIETZ, Bultmann, 01:40:00–01:41:15.

5.7.5 Zusammenfassung und Kritik

Dietz hermeneutischer Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass göttliche Wahrheit nur in irdischen Gefäßen zu haben ist. Der Glaube eröffne eine Perspektive auf Gottes Wahrheit, von der aus es möglich werde, die Pluralität verschiedener menschlicher Ansprüche zu bejahen. In diesem Sinne sei es die Chance theologischer Wissenschaft, weder grundsätzlich die Geltung biblischer Texte infrage zu stellen, noch deren unbedingte Geltung zu behaupten.

Mit Blick auf Origenes zeigt Dietz auf, dass Bibelkritik so alt sei wie die Exegese überhaupt. Diese sei als eine produktive Kraft wahrzunehmen, die das Christentum vorangebracht habe. Bultmann würdigt er als Streiter der Bekennenden Kirche, der vielen Menschen angesichts von Zweifeln einen unverrückbaren Punkt geschenkt hätte: das *Dass* des Gekommen-Seins Gottes.

Dietz versucht sich im evangelikalen Diskurs um Bibelhermeneutik moderat zu positionieren. Einerseits teilt er das Grundanliegen, den biblischen Texten Vertrauen und Glauben entgegenzubringen und diese nicht von vornherein als mythologisch zu verabschieden. Andererseits positioniert sich Dietz als evangelikaler Vermittlungstheologe sowohl in Abgrenzung von fundamentalistischen und frommen Bibelkritiken, als auch in wohlwollender Kenntnisnahme universitärer Theologie. Bei der Einordnung Letzterer sind gewisse Schwankungen in seiner Bewertung zu verzeichnen. Einerseits unterstreicht er deren Relevanzproblem – mit kirchlicher Wirklichkeit habe sie kaum noch zu tun. Andererseits jedoch beruht sein Buch *Weiter glauben* zur Erklärung der Sintflut oder der Schöpfung klar auf den Ergebnissen universitärer Forschung, deren *cursus honorum* er selbst genommen hat. Dietz gibt mit seiner Positionierung deutlich zu verstehen, dass eine Öffnung hin zu universitärer Theologie durchaus sinnvoll sein kann.

Offen bleibt, ob Dietz die angesprochene individuelle Wahrheitsfindung auch in Bezug auf die biblischen Texte selbst stark machen würde. Wenn er Hartl zitiert – »Von Gott reden können wir gar nicht anders als metaphorisch, also zeichenhaft, symbolisch, vermittelt über Bilder und Geschichten« –, so ist damit noch nichts ausgesagt darüber, ob die biblischen Schriften selbst dergestalt aufgefasst werden sollen, oder ob hier lediglich von heutiger Rede von Gott gehandelt wird.³⁴⁰ Dietz' Fokus liegt nicht auf der Frage, wie die Bibel konkret entstanden ist. Er fokussiert die individuelle Aneignung. In diesem Zusammenhang ist auch seine Rede von ›Tatsache‹ einzuordnen, die er mit Blick auf Origenes' Schriftverständnis interpoliert. Es kann es als ausgeschlossen gelten, dass Origenes das moderne Konzept von Tatsache geteilt hat.³⁴¹ Denn die von Dietz beschriebenen Phänomene wie eine Versuchung der Seele entsprechen weder dem heutigen noch dem ursprünglichen Sprachgebrauch einer ›Tatsache‹. Wenn Dietz aussagen möchte, dass wirkliches Erleben bei Origenes nicht auf historisch oder naturwissenschaftlich Verifizierbares begrenzt ist, dann wird eben dies durch die Rede von ›Tatsache‹ verdeckt. Dass Dietz die Differenz der Wahrheitsverständnisse der Antike gegenüber der Neuzeit nicht deutlich markiert, mag den Ansichten des Publikums entgegenkommen, mit dem biblischen Kanon einer überzeitlichen Wahrheit anzuhängen, vielleicht gar, dass der garstige

340 DIETZ, *Weiter glauben*, 47.

341 Vgl. zum Konzept STAATS, Tatsache, sowie Kap. 5.2.4.

Graben doch irgendwie überbrückbar sei. Dennoch könnte eine Präzisierung an dieser Stelle den Zuhörenden helfen, etwas demütiger gegenüber der eigenen Erkenntnisfähigkeit zu werden.

5.8 Ergebnis

Mit Blick auf die verhandelten Themen in diesem Kapitel sind einige übergreifende Interessen evangelikaler Bibelhermeneutiker auszumachen. Neben der Heilsgeschichte werden vor allem Fragen der Schriftautorität behandelt. Setzen sich die Neutestamentler Gerhard Maier und Jacob Thiessen stärker mit Fragen nach Kanonizität und Inspiration auseinander, dominieren für die systematischen und praktischen Theologen eher Fragen nach Theologie- und Selbstverständnis. Die Ergebnisse werden nun anhand der genannten Themen dargestellt.

Die Heilsgeschichte stellt für einen großen Teil der Hermeneutiker einen wichtigen Pfeiler ihrer Argumentation dar. Ausgehend von der Prämisse, die biblischen Texte seien einheitlich, von Gottes Geist gewirkt und ohne echte Widersprüche, ermöglicht das Konzept von Heilsgeschichte eine Sichtweise, welche die Texte vor allem affirmativ und von der angenommenen Zielrichtung her denkt. Zudem wird damit, etwa in der Hermeneutik Thiessens oder Stadelmanns und Schwarz' Buch *Heilsgeschichte verstehen*, auch an das gerade im US-amerikanischen Kontext verbreitete Konzepte des Dispensationalismus angeschlossen, was nach dem Urteil ihres Gießener Kollegen Holthaus ein fundamentalistisches Moment darstellt.³⁴² Bei Stadelmann finden sich darüber hinaus auch die Begriffe ›Irrtumslosigkeit‹ und ›Unfehlbarkeit‹ biblischer Schriften.³⁴³ In geistlicher Hinsicht ermöglicht das Konzept der Heilsgeschichte, die eigene Lebensgeschichte in einen größeren Plan Gottes einzustellen und hieraus Gewissheit und Handlungsorientierung zu schöpfen.

Damit eng verbunden ist das übergreifende Thema der Autorität der Schrift. In den meisten der dargestellten hermeneutischen Schriften wird das Zum-Glauben-Kommen eng mit der Übernahme dogmatischer Haltungen gegenüber den biblischen Texten verbunden. Als dem einen, unteilbaren, göttlichen und in der Geschichte offenbarten Wort gebühre dem biblischen Schriftkorpus unbedingte Autorität in Fragen des Denkens und des Handelns. Damit werden entsprechende Haltungen wie Demut, Gehorsam oder Vertrauen verbunden, welche diesem göttlichen Gegenüber angemessen seien. Neben den unterschiedlichen Zugängen, wie eine angemessene Antwort der Gläubigen auf das erfahrene Heil auszusehen hat, wird im Schlusskapitel das erstaunliche Ergebnis zu deuten sein, dass das Moment des Zum-Glauben-Kommens in evangelikaler Bibelhermeneutik im Grunde keine Rolle spielt.

Die Fragen nach dem Kanon spielen in den untersuchten Ansätzen insgesamt eine untergeordnete Rolle. Dies ist aus systematischer Perspektive leicht nachzuvollziehen, gibt es bereits seit der frühen Christenheit verschiedene Kompilationen in verschiedenen Christentümern. Wenn etwa Gerhard Maier in der Frage der Rechtmäßigkeit des

342 Vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 65–67, sowie Kap. 1.4.3.

343 Zur Einordnung dieser Position vgl. Kap. 7.1.1.

protestantischen Kanons gegenüber dem römisch-katholischen mit der Effektivität des protestantischen Kanons, der »Wiedergeburt geschenkt, Kirche gebaut und Menschen ihres Heils gewiß gemacht hat«, argumentiert, so ist hier nicht nur geistlich überbrückt, was systematisch ein grundsätzliches Problem darstellt:³⁴⁴ dass es den Kanon nur im Plural gibt. Dass Maier hier in der Struktur ausgerechnet ein Argument Semlers nutzt, der damit argumentiert, dass nicht jede Schrift für normale Gemeindeglieder nützlich sei, um geistliche Anliegen zu befördern, veranschaulicht zudem, wie produktiv eine substantielle Auseinandersetzung mit den eigenen Absetzungsfiguren sein könnte.³⁴⁵

Mit dieser Thematik sind auch Fragen der Inspiration verknüpft. Deren Rolle bei der Genese biblischer Texte wird in verschiedenen Abstufungen im Grunde von allen hier vorgestellten Hermeneutiken geteilt. In systematischer Hinsicht wird mit der Inspiration meist die Normativität biblischer Texte für Glauben und Leben begründet. Verbunden mit dem Ergebnis des vorangehenden Kapitels bedeutet dies, dass sowohl die Entstehung biblischer Texte, ihre Übermittlung und Übersetzung sowie ihre Auslegung durch beziehungsweise im Geist erfolgen. Leitend ist dabei der fromme Wunsch, dass Gott mit seinem Wort in seiner Kirche wirkt und dass diesem Wort in jeglicher Hinsicht zu vertrauen ist. Im Schlusskapitel wird auf diesen Punkt zurückzukommen sein und mit der Frage verbunden, wie sich diese Sicherungsmomente zu dem evangelikalen Frömmigkeitsmarker der Erweckung und Wiedergeburt verhalten.

Aus diesem Kreis schert der zuletzt behandelte Thorsten Dietz aus. Mit dem für ihn zentralen Begriff des Vertrauens beschreibt er ein Verhältnis von Glaubenden zu der Wahrheit, welche diese treffe. Sie bleibe unverfügbar und in irdenen Gefäßen. Biblischen Texten sei Vertrauen zu schenken, ohne Ansprüche oder Fragen an die biblischen Texte heranzutragen, welche diesen fremd seien.

In dem nun folgenden Kapitel werden einige bibelhermeneutische Ansätze mit Texten der Autoren zu einem im Evangelikalismus wichtigen Thema korreliert: Homosexualität.

344 MAIER, Hermeneutik, 135.

345 Vgl. Kap. 3.1.3 sowie Kap 5.1.3.

6 Bibelhermeneutik und Lebensformen: Der Umgang mit Homosexualität

6.1 Zwischen Lern- und Schuldgeschichte

Nach dem Durchgang durch jüngere evangelikale Bibelhermeneutiken wird im nächsten Schritt exemplarisch ein Thema behandelt, das heftige Kontroversen in vielen christlichen Gruppen und Milieus ausgelöst hat: Wie soll mit homosexuellen Menschen umgegangen werden?¹

In diesem Kapitel sollen drei Positionierungen der vorgestellten Autoren dargestellt werden, die sich breiter zum Thema äußerten: Heinzpeter Hempelmann, Christoph Rael del und Thorsten Dietz. Dabei liegt das Augenmerk auf dem Verhältnis von Auslegungsgrundsätzen und konkreter Auslegung. So soll überprüft werden, inwieweit sich kontextuelle Prägungen und bibelhermeneutische Grundsätze bedingen. In dieser Frage wird letztlich auch die Grundfrage dieser Arbeit verhandelt, welche Rolle dem auslegenden Subjekt zugewiesen wird. Wie wird methodisch und reflexiv damit umgegangen, dass Auslegungen stets zu einem gewissen Grad notwendigerweise individuell sind?

In diesem Sinne wird im Folgenden eine Verhältnisbestimmung von Bibelhermeneutik und konkreter Textauslegung vorgenommen. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit geht dabei von der exegetischen Position aus, dass sich in biblischen Texten keine direkten Aussagen zum Umgang mit Homosexualität finden. Die klassisch herangezogenen biblischen Texte behandeln nach seiner Lesart in den jeweiligen Kontexten Fragen sexualisierter Gewalt und Machtausübung (Gen 19,5 und Ri 19,22), Formen von Ehebruch, also Taten verheirateter Männer (Lev 18,22f. und Lev 20,13) und, bereits auf begrifflicher Ebene, als antike, machtbezogene und hierarchische Formen von Sexualität (1Kor 6,9f., 1Tim 1,9f.). Die Stelle in Röm 1 wird als eine Schilderung von Sexualität verstanden, die wie auch die vorgenannten Stellen dem modernen Konzept von Homosexualität als einer gleichberechtigten, exklusiven Orientierung an Personen des eigenen Geschlechts durch das ›Verlassen des natürlichen Verkehrs‹ offensichtlich nicht entspricht.

1 Vgl. BERGER/BERGER, Verteidigung.

Im Raum dieser eher theoretischen Arbeit kann den Stimmen der Menschen, die in und außerhalb von christlichen Gemeinden aufgrund ihrer sexuellen Orientierung in Wort und Tat ausgegrenzt wurden, keine eigene Stimme gegeben werden. Die folgende Untersuchung wird jedoch dahingehend positionell sein, dass sie ihre Anfragen an die jeweiligen Entwürfe auch daraufhin richtet, was die Aussagen in konkreten Lebenssituationen für betroffene Menschen bedeuten können.

In den vergangenen Jahrzehnten wurde das Thema des Umgangs mit homosexuellen Menschen nach und nach zu einem der wichtigsten und kontroversesten, dass in der weltweiten Christenheit vielfach zu Spaltungen, Zerwürfnissen, zumindest aber zu bleibenden Spannungen führte; als eine von vielen ist hier die Debatte in der anglikanischen Kirche zu nennen.

In Kontexten, in denen theologische Fragen zu Homosexualität kontrovers diskutiert werden, ist zunächst zu klären, was eigentlich verhandelt wird. Zweifellos geht es im Grunde allen Positionen um Fragen der Identität, sowohl von Individualpersonen als auch von kirchlichen Gemeinschaften. Indem die einen ihre hergebrachten Sozialformen für gottgewollt beziehungsweise -geordnet ansehen, bestimmen sie ihre eigenen Lebensformen als prinzipiell exklusiv, natürlich und wahr. In dieser Sicht werden eigene Einstellungen als Entsprechung der göttlichen Ordnung – wie etwa ein ›klassisches‹ Familienbild des 19. Jahrhunderts – angesehen und nicht als kulturelle und damit letztlich kontingente Momente. Positionen, die für die Erweiterung theologisch anzuerkennender Lebensformen eintreten, fordern demgegenüber mit theologischen Argumentationen eine neue Kultur in Gesellschaft und Kirche.

Mit dem Gleiswechsel auf eine anwendungsbezogene Thematik stellen sich auch neue Fragen: Geht die Hermeneutik der Auslegung tatsächlich voraus? Sind Prägungen durch Gemeinden, Werke und persönlicher Art mitunter die eigentlich maßgeblichen Gesichtspunkte? Um diese Fragen hinreichend zu klären, reicht die Anlage dieser Arbeit nicht aus. Auch methodisch sind zumindest Aspekte dieser Fragen kaum beantwortbar. Dennoch soll hier der Versuch gemacht werden, an einer konkreten Frage zu prüfen, inwiefern die Ansichten und Urteile im Diskurs, wie behauptet, biblisch gewonnen werden und wie sich Bewertungen über den betrachteten Zeitraum mitunter auch verändert haben. Vor dem Hintergrund der verhandelten Thematik wird in diesem Kapitel vermessen, wie es um die individuellen Anteile einer Auslegung steht, die sich nicht aus der Bibel ableiten lassen. Entsprechend geht es hier um die Frage, wie sich Bibelhermeneutik und Kultur zueinander verhalten.

Für Thorsten Dietz ist die evangelikale Geschichte des Umgangs mit Homosexualität im deutschsprachigen Raum positiv gesprochen eine Lerngeschichte. Wie die umgebende Kultur habe sich die evangelikale Bewegung, wenn auch mit Verzögerung, zunehmend von verletzenden und ausgrenzenden Ansichten und Praktiken emanzipiert. Man habe dazugelernt und mehrere Paradigmenwechsel vollzogen. Von fundamentaler Ausgrenzung und Kriminalisierung herkommend seien die gesellschaftlichen Neubewertungen zunächst als Krankheit, schließlich als Persönlichkeitsmerkmal zumindest in Teilen der evangelikalen Bewegung angekommen.²

2 Vgl. DIETZ/FAIX, Homosexualität. Auf Dietz' Perspektive als Schuldgeschichte wird noch eingegangen werden.

Die Zusammenfassung als ›Lerngeschichte‹ fasst den geschichtlichen Verlauf positiv und beurteilt ihn vor allem von seinem Ergebnis her. Solche Urteile haben jedoch die Tendenz, die Schuldgeschichte des Protestantismus gegenüber einem *happy end* gering zu bestimmen, auch wenn der angesprochene Podcast durchaus auch problematische Momente hervorhebt. Spätestens ein Blick in Klaus Fitschens Monographie *Liebe zwischen Männern?*, die das Verhältnis des deutschsprachigen Protestantismus zum Thema vor allem männlicher Homosexualität historisch nachzeichnet, zeigt eindrücklich, wie schwer sich gerade auch der landeskirchliche Protestantismus mit dem gesellschaftlichen Gesinnungswandel in diesem Zusammenhang tat. Allein schon der Tatbestand, dass nach Fitschen »[D]er § 175 StGB [...] von kirchlicher Seite zur Zeit seines Bestehens nie kritisiert worden« ist, sollte demütig machen.³ Der Umgang des deutschen Protestantismus mit Homosexualität insgesamt ist eine Schuldgeschichte. Bereits im 19. Jahrhundert gab es ernst zu nehmende Stimmen, welche die Kriminalisierung infrage stellten oder, wie im ehemals napoleonischen Rheinland, für die Straffreiheit durch Nichtregulierung der Homosexualität entsprechend des *code civil* anstatt der preußischen Kriminalisierung eintraten. Dass Gustav Heinemann als Politiker und vielfacher hoher Kirchenfunktionär schließlich »zum eigentlichen Motor der Reform« des Strafrechts wurde, die den § 175 StGB in der Fassung von 1935 deutlich entschärfte, ist zwar erfreulich. Doch hat es bis in die 1990er Jahre gedauert, bis der Rat der EKD und erste Landeskirchen ihre Schuld und Mittäterschaft der langen Verfolgung einräumten.⁴

Bei aller nun folgender Kritik evangelikaler Positionen zum Thema ist festzuhalten, dass der Umgang mit Homosexualität bis in jüngere Vergangenheit in den Evangelischen Landeskirchen wie auch im Rahmen universitärer Theologie über lange Zeit durchaus ähnlich war. Es ist kein Ruhmesblatt der theologischen Disziplin, dass es so lange gedauert hat, festsitzende Vorurteile und Vorverständnisse zu überwinden, vor allem aber homosexuelle Menschen selbst zu hören und ihre Anliegen ernst nehmen zu lernen. Dieser Prozess ist nach wie vor unabgeschlossen und auch gegenläufige Tendenzen sind zu beobachten. Vor diesem Hintergrund will dieses Kapitel zu einer sachlichen Diskussion beitragen.

Von diesen Beobachtungen ausgehend liegt es nahe, nach der Motivation des Diskurses zu fragen. Von der Mehrheit der hier analysierten Perspektiven zu schließen, zielt der deutsche evangelikale Diskurs um Lebensformen vielfach nicht primär darauf ab, Menschen zu begleiten, sondern versucht eher, eigene Normen durchzusetzen und sich damit sichtbar von anderen, meist liberaleren Positionen zu unterscheiden. Dass damit auch gerade eigene Klientelen verletzt werden, wird inzwischen vorsichtig wahrgenommen. Im Folgenden werden nun einige der analysierten Bibelhermeneutiker mit ihren Positionen wiedergegeben, um eine Verhältnisbestimmung ihrer bibelhermeneutischen Grundsätze und der konkreten Positionierungen zu ermöglichen.

3 FITSCHEN, *Liebe*, 47. § 175 StGB stellte von 1872 bis 1994 sexuelle Handlungen zwischen männlichen Personen unter Strafe.

4 Vgl. ebd., 41–48.

6.2 Heinzpeter Hempelmann

In seinem umfassenden Werk beschäftigt sich Hempelmann auffällig oft mit der Frage der Homosexualität. Bereits seine erste bibelhermeneutische Publikation aus dem Jahr 1997 war diesen Fragen gewidmet.⁵ Auch die Menge der Schriften zum Thema ist beachtlich. Eine Reihe dieser Texte wurde 2004 sogar gebündelt unter dem Titel *Liebt Gott Schwule und Lesben?* gedruckt und enthält zudem eigens für den Band verfasste Texte Hempelmanns. Dieser im Verlag der Liebenzeller Mission veröffentlichte Nachdruck veranschaulicht die erhebliche Relevanz des Themas, sowohl für die Liebenzeller Mission als auch darüber hinaus im deutschsprachigen Evangelikalismus insgesamt. Bei der folgenden Darstellung wird ein Fokus auf Hempelmanns Bibelgebrauch liegen, um Aufschluss darüber zu erlangen, wie sich seine bibelhermeneutische Konzeption in der Anwendung durch den Autor darstellt. Nach der Darstellung maßgeblicher Gedankengänge wird in einem zweiten Schritt Hempelmanns Konzeption kritisch reflektiert, vor allem auch mit Blick auf seine Bibelhermeneutik. Formal werden dabei wie bereits in den letzten Kapiteln eine frühe und eine späte Phase Hempelmanns unterschieden, wenngleich hier noch deutlicher, da sich die Aussagen beider Abschnitte erheblich voneinander unterscheiden.

6.2.1 Der frühe Hempelmann

Homosexuelle als Hilfsbedürftige

Hempelmanns Vergleichspunkte zu Homosexuellen sind gleich zu Beginn im Vorwort »Betrüger«, »Mörder«, »Kinderschänder«, »Terroristen«, »Folterknechte«, »Voyeure«, »Ehebrecher«, »Gotteslästerer« und »Faulpelze«, ehe er den Absatz schließt: »und er liebt auch Homosexuelle. Er liebt sie alle; er liebt uns alle.«⁶

Die mit dem oben genannten Titel des Aufsatzbandes gesetzte Frage kann exemplarisch für die darin abgedruckten Texte Hempelmanns stehen. Es ist für ihn keine Frage, ob Gott homosexuell orientierte Menschen liebt. Mit der klassischen Unterscheidung von Person und Werk bedeute Gottes Liebe gegenüber der Person allerdings nicht, dass auch deren Taten Wohlwollen fänden. Diese theologisch häufig gebrauchte Unterscheidung zieht Hempelmann heran, um einerseits die Kritik an homosexueller »Praxis« – gemeint ist damit für Hempelmann lediglich gleichgeschlechtliche Sexualität – durch Gottes Gebot zu rechtfertigen. Für Hempelmann handelt es sich dabei sogar um eine Differenzierung »des biblischen Gottes« selbst.⁷ Andererseits kann Hempelmann hierdurch dazu mahnen, über der Kritik und Hilfestellung für »Betroffene« deren Person zu achten, die von Gott geliebt ist, egal was sie tut.⁸ Diese Redeweise über »Betroffene« entspricht einer Pathologisierung. Homosexualität sei nicht eine reine Perversion, sondern eher als Krankheit aufzufassen, deren »Betroffene« Hilfe benötigten. Hempelmann sieht in dem Text seine Ausführungen für progressiv an, da dieser für die Zuwendung zu »Betroffenen« plädiert. Statt der vormalig rigorosen Ausgrenzung jener Menschen sei seelsorgerliche

5 Vgl. Kap. 4.3.2.

6 HEMPELMANN, Lesben, 11.

7 Ebd., 12.

8 Vgl. ebd., 12–15.

Hilfestellung zu leisten, damit sie aus dieser ›Verwirrung‹ herausfinden und der, so ist er überzeugt, gottungewollten Praxis entsagen.

Status confessionis

Rhetorisch geschickt beginnt das erste Kapitel, eigens für diesen Band verfasst, mit der ›Minderheitensituation‹, in der sich in der Öffentlichkeit nun jene fänden, »die einer homosexuellen Orientierung und Lebensweise kritisch gegenüberstehen [...]. Sie müssten sich rechtfertigen, warum sie gegen Homosexualität sind.«⁹ Hempelmann führt in diesem Kapitel noch nicht die biblischen Stellen an, die auf Homosexualität insgesamt bezogen werden. Vielmehr stellt er das Phänomen als Resultat einer Entwicklungsstörung, als »psychosoziale Fehlentwicklung« dar, deren ›notvolles‹ Erleben der helfenden Zuwendung bedürfe. Dies habe nicht zuletzt mit der »nahezu zwangsläufigen« Promiskuität von Homosexualität zu tun. Zwar erkennt Hempelmann an, es gebe auch »Treue zu einem Partner« als »absolute Ausnahme« – der Durchschnitt sei jedoch eher über 100 Partner. Entsprechend sei »Homosexualität aller Erfahrung nach und von ihrer psychischen Struktur her nahezu zwangsläufig promisk«.¹⁰

Das Bedauern über die zunehmende Ausgrenzung derer, die an (ihrer Lesart der) biblischen Schriften gegen gesellschaftliche Trends festhalten, zieht sich durch die gesamte Publikation und scheint auch Hempelmanns Selbstanspruch zu entsprechen. Es sei eine kleine Lobby, welche die »als ethisch flexibler geltenden evangelischen Landeskirchen für die Durchsetzung ihres Anliegens« instrumentalisieren.¹¹ Vor diesem Hintergrund entfaltet seine meist implizite Rede vom *status confessionis* in dieser Frage ihre maßgebliche Schlagkraft. Die Kirche sei hier in der Verantwortung, den biblischen Standpunkt klar zu machen und zu verteidigen. Wo durch Öffnung in dieser Frage »die Bindung an Schrift und Bekenntnis verlassen« werde, drohe ein »neuer Kirchenkampf«, ja, er sei »buchstäblich not-wendig [sic!]«.¹² Zwar müsse die »unsägliche Geschichte [gemeint ist der Nationalsozialismus] vor unmenschlichen Ausgrenzungen bewahren«, wie Hempelmann an anderer Stelle festhält.¹³ Darüber hinaus sieht Hempelmann angesichts des biblisch Gebotenen und der für ihn notwendigen Differenzierung von Werk und Person jedoch keine Veranlassung, tätig zu werden.

Der biblische Befund

Im zweiten Kapitel führt Hempelmann das biblische Zeugnis aus. Alttestamentlich werden zunächst die Stellen in Lev 18,22f. – ein Greul dem HERRn, wenn ein Mann bei einem Mann liege wie bei einer Frau – und die Parallelstelle Lev 20,13 genannt, die zudem ein Tötungsgebot jener Personen enthält. Darüber hinaus erscheinen Gen 19,5 und Ri 19,22 als Kontextstellen zu mangelnder Gastfreundschaft und gleichgeschlechtlicher Vergewaltigung. Nach Hempelmann sei bei all diesen Stellen durchweg der anale Koitus

9 Ebd., 21, vgl. ebd., 57, 59; vgl. hierzu die analoge Verteidigung bei SCHIRRMACHER, Ethik, 511f.; vgl. für Schirmachers Positionierungen zum Thema insgesamt Kap. 6.5.2.

10 HEMPELMANN, Lesben, 23.

11 Ebd., 56f., vgl. 59.

12 Ebd., 87.

13 Ebd., 60.

gemeint. Seiner Lesart nach sei jener Verkehr in jeder Form dem HERRn ein Greul, zu lesbischer Sexualität mit Ausnahme der ›Sodomie‹ mit Tieren schweige das Alte Testament jedoch.¹⁴

Neutestamentlich greift Hempelmann zunächst auf 1Kor 6,9f. und 1Tim 1,9f. zurück. Beide Stellen verurteilten die aktive Rolle homosexueller Handlungen (ἀρσενοκοῖται), erstere auch die passive Rolle (μαλακοί). Darüber hinaus führt er Röm 1,26 ins Feld, wo von unnatürlichem Verkehr der Frauen und Männer die Rede ist, jedoch nur derjenige der Männer näher expliziert wird; Hempelmann übersetzt hier mit Luther ›Schande trieben‹. Infolge dieser Stellen sei es hinreichend begründet, das Neue Testament in dieser Frage in sachlicher Folge des Alten Testaments zu sehen. Im Neuen Testament werde »Homosexualität [...] als mit dem Reich Gottes, seinem Willen und dem Evangelium nicht vereinbar abgelehnt.« Nach Paulus sei »Homosexualität in Römer 1 als Folge des Zornes Gottes und als Perversion, die aus der Dahingabe des Menschen an sich selbst resultiert«, zu verstehen. Die Verkehrung des Verkehrs sei mit Haacker als »eine Lust« zu verstehen, »die der Menschenwürde nicht entspricht.«¹⁵

In die konstatierte sachliche Kontinuität biblischer Aussagen reiht Hempelmann auch die biblischen Jesusworte ein. Dessen Schweigen an dieser Stelle sei vor dem Hintergrund biblischer Einheit mit hoher Wahrscheinlichkeit als Einvernehmen mit dem einhellig ablehnenden biblischen Zeugnis zu deuten.¹⁶ Dies korreliert mit Hempelmanns Abschnitt *Ethische Perspektive: der Wille Gottes*.¹⁷ Der Ansicht, homosexuelle Praktiken seien als »Ausdruck von Liebe« evangeliumsgemäß, begegnet er recht brüsk. Es sei »zurückzufragen, [...] was daran hindern kann, diese ›Rechtfertigung‹ auch auf Ehebruch, Inzest oder Polygamie auszudehnen und also christliche Ethik jeder inhaltlichen Substanz zu berauben.«¹⁸ Offensichtlich sieht Hempelmann in sexualethischen Restriktionen die entscheidende Dimension christlicher Ethik.

Dieser geradezu gesellschaftspolitische Zug wird bei Hempelmann auch an anderer Stelle seiner Einordnung des Phänomens Homosexualität deutlich. Diese sei nicht nur als moralisches Problem aufzufassen, sondern auch als Ausdruck der gesellschaftlichen Gottesferne als »des Gesamtzusammenhangs, der unter dem Zorn Gottes steht und als dessen Auswirkung dann auch homosexuelle Praktiken zu begreifen sind.« Gegen diese in der Einleitung beklagte Mehrheit sei es im Interesse des jüdisch-christlichen Dialogs notwendig, die gemeinsame »verbindende Erkenntnis des Willens Gottes« hochzuhalten.¹⁹

Neigung und Praxis

Neben der Unterscheidung von Werk und Person differenziert Hempelmann zwischen Neigung und Praxis. In der Seelsorge sollte darauf geachtet werden, die Person nicht zu diskreditieren, sondern sie zu ermutigen, enthaltsam zu leben. Hier werden keinerlei bi-

14 HEMPELMANN, *Lesben*, 38f.

15 Ebd., 41.

16 Vgl. ebd., 42f.

17 Vgl. ebd., 47–49.

18 Ebd., 47.

19 Ebd., 48.

blische Grundlagen, lediglich die Kenntnis christlicher Ethik von enthaltsamen Lebensformen wie ›Ehelosigkeit‹ oder ›Zölibat‹ genannt.²⁰ Darüber hinaus hält Hempelmann das biblische Zeugnis für hinreichend eindeutig, dass es unmöglich sei, kirchlicherseits homosexuellen Beziehungen

in Form einer nicht öffentlichen aber gottesdienstlichen Begleitung [...] Gottes Segen zuzusprechen. Gott *kann* nicht gutheißen, was seinem guten Willen für den Menschen und die menschliche Gemeinschaft widerspricht.²¹

Im Rahmen der Einordnung von Homosexualität als seelsorgerliches Problem – vorausgesetzt ist für Hempelmann, dass Homosexualität nicht wesenhaft, sondern heilbar ist – schreibt Hempelmann, dass die »Mehrzahl der Fachleute [...] Homosexualität heute als eine psychosexuelle Verirrung« betrachten. Dies wird nicht eigens belegt, dafür jedoch biblisch untermauert, wenn er schreibt:

Solche Hoffnung auf Heilung steht unter der Verheißung, dass bei Gott Veränderung möglich ist. So kommt Homosexualität schon bei Paulus als überwundenes und mithin korrigierbares Phänomen in den Blick: ›Und das sind manche von euch *gewesen*‹ (1 Kor 6,11).²²

Aufgrund der Bestimmung, dass Homosexualität eine heilbare psychische Deformation darstelle, sieht Hempelmann die Aufgabe darin, seelsorgerlich möglichst viele von jener zu erlösen und ihnen zu ›helfen‹. Bloßes Schweigen sei »letztlich lieblos, wo wir um der ›Annahme‹ des anderen willen meinen, ihm die notwendige Orientierung und zurecht-helfende Kritik vorenthalten zu sollen.«²³

Hempelmann spielt in diesem Zusammenhang immer wieder offen mit dem *status confessionis*:

Wenn denn das Zeugnis der Heiligen Schrift eindeutig ist und nicht relativiert werden kann, dann sind kirchliche Entscheidungen zur Frage der Homosexualität insofern ein Testfall für das Kirche-Sein unserer Landeskirche, als in ihnen dann ebenfalls zur Entscheidung ansteht, ob die Bibel noch verbindliche Grundlage für Glauben und Leben ist, ob wir mithin noch Kirche der Reformation sind.²⁴

Zusammenfassung und Kritik

Der frühe Hempelmann betrachtet Homosexualität als eine Krankheit beziehungsweise als eine psychosexuelle Verirrung, die der seelsorgerlichen Zuwendung und der Heilung

20 Vgl. ebd., 54.

21 Ebd., 54f., Herv. i. O., Hempelmann schreibt in diesem Zusammenhang zudem, dass eine solche Segenshandlung als Missbrauch des Namens Gottes gewertet werde und Gottes Gericht nach sich ziehe, ebd., 84.

22 Ebd., 55f., Herv. i. O.

23 Ebd., 63.

24 Ebd., 56, vgl. ebd., 57f., 61, 68, 74, 85, 86 (hier auch explizit als *status confessionis* benannt), 87 (als Drohung unübersehbar vieler Austritte bei liberalisierenden ›Lösungen‹).

bedarf. Als Kinder Gottes seien Homosexuelle wie alle anderen auch geliebt bei Gott. Dabei sei jedoch zwischen Werk und Person zu unterscheiden. Da Gott homosexuelle Praxis nicht gutheißt, sei homosexuellen Menschen ein zölibatäres Leben nahezu legen.

Mit der seelsorgerlichen Perspektive nimmt Hempelmann die kirchlichen Kontexte in den Blick. Als Kirche sei in dieser biblisch eindeutig geklärten Frage gegenüber gesellschaftlichen Liberalisierungen standzuhalten. Es sei eine kleine Lobby, die gerade liberalere Landeskirchen ausnutze, um gesellschaftliche Veränderungen voranzubringen. In der Frage entscheide sich das Kirche-Sein der Kirche: Gelte in der reformatorischen Kirche der Grundsatz *sola scriptura*, oder sei es aufgegeben, Kirche des Wortes Gottes zu sein?

Den biblischen Befund, Homosexualität als Sünde zu verstehen, hält Hempelmann für eindeutig. Die Ablehnung homosexueller Praxis des Levitikusbuches werde im neuen Testament eindeutig bestätigt. Gesamtbiblisch werde homosexuelle Praxis, worunter Hempelmann vor allem sexuelle Betätigung fasst, abgelehnt. Die Kirche sei daher in der Verantwortung, dem gesellschaftlichen Trend einer Liberalisierung entgegenzutreten und die biblischen sexualethischen Restriktionen als den Kern christlicher Ethik zu verteidigen.

Hempelmanns Darstellung ist in vielen Hinsichten zu problematisieren – in diesem Rahmen können nur einige Punkte benannt werden, beginnend mit den vorausgesetzten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.²⁵ Der frühe Hempelmann folgt einem Paradigma, demgemäß Homosexualität zwar keine rein kriminelle Handlung, sondern eine Krankheit darstellt. Dabei reflektiert er nicht, dass eine treue Partnerschaft im Gegensatz zur gebrandmarkten Promiskuität gesellschaftliche Rahmenbedingungen voraussetzt, die sich erst in jüngster Zeit in unserem Rechtsraum durchgesetzt haben. Dass die von ihm verurteilten heimlichen Flirts gerade bei Wiederholung eine existentielle Bedrohung aller Beteiligten darstellten, da die Gefahr der Aufdeckung entsprechend steigt, blendet er aus.

Des Weiteren empört sich Hempelmann, dass Menschen, die sich öffentlich ›gegen Homosexualität‹ aussprechen, zunehmend derselben Anfeindung ausgesetzt seien, wie die, die sie ›propagierten‹.²⁶ Die Selbststilisierung als Opfer einer bösen Lobby, die ihre ›Minderheiteninteressen‹ in Landeskirchen, letztlich im Staat durchsetzen wolle, mag rhetorisch verfangen. In der Struktur ist es jedoch unverhältnismäßig, wenn Hempelmann einerseits die Erfahrung gesellschaftlicher Ausgrenzung Homosexueller auf immerhin 123 Seiten allenfalls beiläufig streift, andererseits jedoch mindestens so oft auf die Diskriminierung verweist, die Kritiker:innen der Homosexualität mittlerweile erfahren würden. Dass sich die Kritiker:innen von gelebter Homosexualität inzwischen rechtfertigen müssen, ist kein Problem, sondern ein Fortschritt, der zeigt, dass der Diskurs gleichberechtigter geworden ist.

25 In Deutschland wäre etwa die gänzliche Abschaffung des § 175 StGB 1994 und die eingetragene Partnerschaft zu nennen, die seit 2001 möglich ist. Bei Erscheinen des Buches war die Ehe für Menschen gleichen Geschlechts noch nicht möglich, da diese erst 2017 eingeführt wurde. Zu Hempelmanns fundamentalistischen und patriarchalen Momenten vgl. Kap. 7.1.

26 Vgl. HEMPELMANN, *Lesben*, 65.

Diese Ausblendung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen lässt sich auch an Hempelmanns erst in zweiter Linie hinzugezogener Bibellektüre nachzeichnen. Erstaunlich dabei ist, dass der Verweis auf die vermeintliche biblische Eindeutigkeit hier mit der Behauptung versehen wird, Homosexualität sei eine in der Antike weitverbreitete Praxis gewesen. Dabei wird, wie bereits im Vorwurf quasi zwangsläufiger Promiskuität, der Wandel der Rahmenbedingungen und damit auch die dadurch ermöglichten Lebensformen überhaupt nicht reflektiert. Es ist anachronistisch, heutige Formen von Homosexualität mit jenen der Antike in einen Topf zu werfen. Das Konzept von Homosexualität entsteht erst in der Neuzeit und ist seinerseits vom ebenso neuzeitlichen modernen Liebeskonzept abhängig.²⁷ Die vielfältigen Formen homosexueller Praxis, wie Hempelmann es nennen würde, interessieren ihn in seiner Reduktion des Phänomens auf Sexualkontakte nicht. So verallgemeinert er seinen alttestamentlichen Textbefund, das Alte Testament verurteile in diesem Zusammenhang *jede* Praxis, obwohl er das biblische Zeugnis selbst als auf analen Koitus beschränkt ansieht.

Auch in seinem Umgang mit den neutestamentlichen Stellen werden moderne Ansichten und Formen in die Texte eingetragen. Zwar ist Hempelmann so genau, die gebrauchten Begriffe des Neuen Testaments wiederzugeben. Dies veranlasst ihn jedoch nicht dazu, in seiner Auslegung die damit verbundenen antiken Sozialzusammenhänge zu reflektieren, die strukturell eine Ungleichheit in gesellschaftlichem Status grundlegen. Trotz Nennung der griechischen Begriffe in 1Kor 6,9f. und 1Tim 1,9 geht er in seiner Auslegung davon aus, die antike Beschreibung träfen eindeutig das moderne Phänomen. Den mit den genannten Begriffen verbundene hierarchische Klassenunterschied wie auch den damit verbundenen grundlegend asymmetrischen Machtaspekt antiker homosexueller Lebensformen beziehungsweise von antiker Auffassung von Sexualität insgesamt lässt er völlig außer Acht. Von hier aus wäre klar geworden, dass die biblischen Bezeichnungen grundsätzlich gleichberechtigte gleichgeschlechtliche Partnerschaften nicht treffen.²⁸

Die Gewissheit Hempelmanns, die biblischen Texte richtig zu verstehen, hat auch mit seiner Bibelhermeneutik zu tun, genauer, mit seiner Vorstellung von Auslegung. Darin fordert er zu einer Demut auf, die biblischen Texte ernst zu nehmen und die eigenen Anliegen und Konzepte den biblischen Texten nicht überzustülpen. Sein Bemühen, subjektive Momente außen vor zu lassen, mündet darin, dass er seine eigenen Standpunkte und Vorannahmen nicht eigens reflektiert.

Zunächst vergegenwärtigt sich Hempelmann nicht die kulturelle Differenz und veränderten Rahmenbedingungen. Hempelmann sieht es nicht für nötig an zu begründen, ob biblische Texte überhaupt etwas zum Thema Homosexualität austragen. So nimmt er nicht wahr, dass das, worüber er spricht, konzeptionell deutlich von dem abweicht,

27 Vgl. zu der Einordnung des biblischen Befundes und seiner kategorialen Differenz zu heutigen Lebensformen KESSLER, *Leben*, 61–72, 226–231, sowie KONRADT, *Ethik*, 151–156.

28 SMITH, *Ancient Bisexuality*, führt aus, dass es in der Antike neben der Pädasterie auch gleichgeschlechtliche Paare jenseits dieser Altersdifferenzen gab. Von den Momenten moderner Homosexualitätsdefinition, also grundsätzlicher Gleichberechtigung, exklusivem Verkehr nur mit Personen des eigenen Geschlechts oder gar einer wesenhaften Präferenz kann jedoch in keinem der angeführten Beispiele Smiths die Rede sein; vgl. dazu KONRADT, *Ethik*, 155.

was biblische Texte aussagen. Dies wird besonders deutlich darin, dass er zwar auf der begrifflichen Ebene eine hierarchische Differenz sexueller Rollen wahrnimmt, im Anschluss jedoch homosexuelle Praxis insgesamt verurteilt sieht. Sein Urteil steht schon vorher fest. Für diese Deutung spricht auch der Kontext jüngerer Bibelübersetzungen, die in evangelikalen Kontexten gängig sind. Obwohl er die begrifflichen Differenzierungen des Neuen Testaments wahrnimmt, sieht Hempelmann keine Veranlassung, in seinem Buch auf die Interpolation des Wortfeldes Homosexualität jüngerer, im Evangelikalismus gängigen Übersetzungen einzugehen.²⁹ Es ist schlicht nicht vorstellbar, dass Hempelmann, der sich so eingehend mit der Thematik beschäftigt hat, dies nicht wahrgenommen hat. So ist zu vermuten, dass seine eigene Meinung, die Bibel schließe Homosexualität als Lebensform aus, hier Pate steht, nicht seine Bibelhermeneutik.

Damit hängt ein weiter konzeptioneller Punkt bei Hempelmann zusammen. Als überzeitliche Offenbarung reichen für ihn biblische Texte über die Rahmenbedingungen hinaus, die für die primäre Leserschaft galten. Wenn Hempelmann fordert, dass biblischen Schriften offen gegenüberzutreten sei und ihnen die Möglichkeit gegeben werden soll, die eigene Person zu korrigieren, ist das grundsätzlich eine demütige Forderung. Verbindet sich dies jedoch mit der Gewissheit, dass die eigenen Vorannahmen und kulturellen Prägungen richtig sind und so eine kritische Selbstprüfung unterbleibt, werden eigene Auslegungen in einer Vollmacht behauptet, die der Demutsforderung nicht entsprechen.

Da in Hempelmanns Konzept die Prägungen von Auslegenden als Reflexionsbereich weitgehend ausgeblendet werden, entgeht ihm auch seine generelle Ablehnung von homosexuellem Verkehr. Er begründet an keiner Stelle, warum homosexueller Verkehr generell durch biblische Texte verboten sei. Trotz seines eigenen Befundes, dass die alttestamentlichen Stellen den analen Koitus meinten und das Neue Testament in sachlicher Kontinuität stünde, zieht er hier die Konsequenz einer generellen Ablehnung. Hempelmann mag ursprünglich tatsächlich aufgrund seiner Bibellektüre zu solch einem Ergebnis gekommen sein. Jedoch ist diese Auslegung Ausdruck des angedeuteten Grundproblems seiner Hermeneutik: eine mangelnde Sensibilität für die Vorprägungen der Auslegenden, die Gefahr läuft, die eigene Auslegung ungeprüft für offenbarungsgemäß zu halten und es an nötiger Genauigkeit fehlen zu lassen. So wird die Unterbestimmung notwendiger Subjektivität der Auslegung hier zum Einfallstor, die eigene Prägung unkritisch für kongruent mit der biblischen Botschaft anzusehen.

Abschließend ist noch auf ein von Hempelmann genutztes Zitat einzugehen, in welchem der zitierte Haacker homosexuelle Handlungen als ›Lust‹ versteht, »die der Menschenwürde nicht entspricht.«³⁰ Offenbar ist hier die Meinung vertreten, dass es menschenunwürdig ist, Homosexualität zu pflegen. Im Umkehrschluss Hempelmanns bedeutet dies, dass es der Menschenwürde entspreche, sich seiner Homosexualität in der

29 Vgl. 1Kor 6,9 in *Hoffnung für alle*, *Neue Genfer Übersetzung*, *Neue evangelistische Übersetzung* und *Neues Leben*; die ersten beiden Übersetzungen nutzen dies auch in 1Tim 1,10. Auch die Übersetzung *Das Buch* nutzt in 1Kor 6,9 das Wortfeld, erschien allerdings erst 2009. Der Übersetzer Roland Werner lehrt in Marburg an der *Evangelischen Hochschule Tabor* und ist ausgewiesener Teil der Ex-Gay-Bewegung.

30 HEMPELMANN, *Lesben*, 41.

›Praxis‹ – was offenbar rein sexuell gedacht ist – zu enthalten. Hempelmann selbst äußert sich in analoger Weise, als er sich gegen den biologischen Befund stemmt, auch im Tierreich gebe es Homosexualität:

Wo der Mensch sein eigenes Verhalten mit Hinblick auf das Tierreich zu legitimieren sucht, versteht er sich nicht mehr vor Gott (›Gottebenbildlichkeit‹), sondern ›vor den Tieren‹.³¹

Indem Hempelmann hier homosexuellen Lebensausdruck als bloß Faktisches darstellt, der eine Preisgabe der Menschenwürde sei, ordnet er die Bestimmung des Menschen – seines Erachtens als heterosexuell orientiert – der vorfindlichen Natürlichkeit vor. Diese wird nicht als wesentlich bestimmt, sondern rein als gottungewollte Handlung, wenn Hempelmann weiter schreibt:

Wo das Faktische zur Norm wird, ist die Würde des Menschen preisgegeben als eines Wesens, das sich zu sich selbst, auch zu seinen Wünschen und Trieben verhalten kann.³²

Mit dieser Formulierung übergeht Hempelmann, dass homosexuelles Begehren einen Wesenszug bedeutet, den sich Menschen nicht aussuchen und der sich nicht in sexuellen Handlungen erschöpft. Dies spricht leider dafür, dass er den Kontakt zu solchen Personen und ihren Ansichten nicht gesucht hat. Auch wenn Hempelmann, wie oben dargestellt, keine »unmenschliche Ausgrenzung« Homosexueller »als nicht ›artgemäß‹ lebender Mitmenschen« wie im Nationalsozialismus praktizieren möchte, so ist hier jene Animalisierung und damit Entwürdigung von als deviant klassifizierten Menschen in der Wortwahl durchaus noch greifbar.

Hempelmann bemüht sich zwar bei jeder sich bietenden Gelegenheit, die Differenz zwischen Werk und Person stark zu machen, um seine eigene, fundamentale Kritik homosexueller Praxis als Werk der Nächstenliebe auszuweisen. Diese in seelsorgerlicher Absicht formulierte Kritik steht und fällt jedoch damit, ob Homosexualität als wesentlich oder aber als änderbar angesehen wird. Hierfür verweist er lediglich lapidar auf eine angebliche Mehrheit der Psychologie, die bereits 1994, als der hier maßgebliche Abschnitt zuerst veröffentlicht wurde, kaum noch bestanden haben dürfte. Die vorliegende Publikation erschien an dieser Stelle unverändert 2004. Ebenso zu hinterfragen ist, ob die Dichotomie von Werk und Person in der seelsorgerlichen Praxis tatsächlich aufrechterhalten werden kann, wenn jener als ›Praxis‹ abgetaner Lebensäußerung die Natürlichkeit und damit die Wesenhaftigkeit bestritten wird. Eher erscheint die Einschätzung von Thorsten Dietz angebracht, dass es sich bei solchem Denken um einen Rechtfertigungsversuch uneingestandener gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit analog zum Rassismus handelt.³³

31 Ebd., 50, Herv. i. O.

32 Ebd., 50.

33 Vgl. DIETZ, Homosexualität und Bibel, 01:38:00.

Für den konkreten Umgang mit dieser Frage – Homosexuelle sollten sich der ›Praxis‹ enthalten – führt Hempelmann jedenfalls keinerlei biblische Motive an, sondern ruft allein Kulturformen des Christentums wie den Zölibat auf. Zwar kennen die biblischen Schriften wie auch die christliche Tradition Formen selbstgewählter Enthaltensamkeit. Diese jedoch für Homosexuelle als Norm zu propagieren und ihnen mehr oder weniger aufzunötigen, hat weder in der christlichen Tradition noch in biblischer Anthropologie ein Vorbild.

Insgesamt muss konstatiert werden, dass Hempelmanns eigene Bibelhermeneutik im Kontext der Frage nach dem Umgang mit Homosexualität den Autor nicht dazu befähigt, die Kontextualität biblischer Texte auch gegen seine Vorannahmen wahrzunehmen und nach deren Übertragbarkeit in gegenwärtige Kontexte zu fragen. Zweifellos steht jede Auslegung in der Gefahr, ihren hermeneutischen Selbstanspruch zu unterlaufen. Es ist offenkundig, dass Hempelmann die kulturelle Differenz auf Ebene der Begrifflichkeiten wahrnimmt. Jedoch bietet seine eigene Konzeption keinerlei Anreiz, die eigenen kulturellen Prägungen und deren Wirkung auf die eigene Lesart nochmals zu reflektieren. Hier fällt genaue Textarbeit dem Anliegen, aus den biblischen Texten in dieser Frage eindeutige Urteile zu entnehmen, zum Opfer.

Damit aber wird die Grenze verwischt, zwischen dem, was auf biblischer Grundlage aussagbar ist und was Hempelmann aussagen möchte. Im Ergebnis räumt Hempelmann seinen persönlichen ethischen Ansichten Bekenntnisrang ein und macht, etwa mit Verweis auf eine womöglich darauf folgende Anerkennung von Polygamie, ein Dammbuchargument daraus. In der Bewertung, dies sei letztlich eine Beraubung christlicher Ethik von aller inhaltlichen Substanz, spiegelt sich ein Verständnis von Ethik, dass sich in der sexualrestriktiven Abgrenzung von der Umwelt definiert.³⁴ Seine hermeneutische Konzeption eröffnet ihm hier jedenfalls keine Türen, die den eigenen Standpunkt kritisch in den Blick nehmen.

Vor dem Hintergrund erscheint die Hempelmann'sche Polemik gegen einen ›Gottesstandpunkt‹ in anderem Licht. Liegt für Hempelmann in der Differenzbildung von Schale und Kern biblischer Schriften bereits eine menschliche Überheblichkeit, tritt hier die Kehrseite seiner Konzeption zu Tage. Wenn in guter Absicht, das lautere Wort Gottes in die gegenwärtige Zeit zu bringen, die eigenen Prägungen und Vorannahmen der Auslegenden nicht thematisiert werden, werden Letztere *unbewusst* zu einer maßgeblichen Auslegungsinstanz und so unter der Hand als eine göttliche Position verklärt. Dann ist Gottes Standpunkt unmittelbar das, was die auslegende Person in den biblischen Texten liest. Gerade vor dem Hintergrund, dass es auch für Hempelmann der Geist ist, der tieferes Verständnis biblischer Texte erst ermöglicht, wäre hier eine größere Reserve gegenüber menschlicher Fehlbarkeit wünschenswert. Die geforderte Demut gerät sonst in ihr Gegenteil: Die auslegende Person bemächtigt sich – ohne sich dessen bewusst zu werden – dessen, wovor sie Respekt zu haben glaubt.

34 Hierauf wird zu Beginn des Schlusskapitels zurückzukommen sein.

6.2.2 Der späte Hempelmann

Homosexualität als modernes Phänomen

Wie im Hauptteil dargelegt, hat der späte Hempelmann hermeneutisch eine kleine Wende vollzogen.³⁵ Diese wirkt sich auch auf seine Äußerungen zu Homosexualität aus, wie zwei seiner Texte in den *Theologischen Beiträgen* belegen. Für den Hempelmann von 2004 war Homosexualität nicht nur eine psychosexuelle Verirrung, sondern auch eine im Altertum weitverbreitete Praxis. Mit Blick auf die biblischen Texte räumt er darin ein, das Altertum kenne keine Homosexualität in unserem Sinne. Die von Hempelmann vielfach aufgerufene Demut zeige sich demnach unter anderem

als präzise Wahrnehmung, dass es das moderne Phänomen und die erst im 19. Jahrhundert gebildete Sache ›Homosexualität‹ in neutestamentlicher Zeit noch gar nicht gab. Gleichgeschlechtliches Verhalten wird dort verstanden als Grenzen überschreitendes Handeln von Heterosexuellen, aber nicht als Praxis einer eigenen sexuellen Identität. Es ist hochproblematisch, wenn bestimmte Übersetzungen den modernen Begriff Homosexualität in Bibeltexte hineinragen, den deren Autoren noch gar nicht kennen konnten.³⁶

Dieses Resultat der Demut, die das geschichtliche Werden nicht ausblende, ist hier nicht näher exegetisch abgeleitet, sondern wird thetisch gesetzt. Damit gewinnt hier die historische Einordnung gegenüber der vorher vertretenen, als überzeitlich anerkannten Aussageabsicht der Offenbarung die Oberhand. Als zweites Moment sieht er die Mission von Homosexuellen gefährdet. Aus dieser Demut folge zudem, »dass wir uns im Nachvollzug der Demut Gottes der Not und der Lage derer stellen, denen wir Gottes Wort kommunizieren wollen.«³⁷ Die grundlegende Dichotomie von Person und Werk wird hier nicht infrage gestellt. Seiner Adressatenschaft wird in missionarischer Absicht nahegelegt, sich in die hineinzudenken, die Diskriminierung erfahren, wenn sie andere für den Glauben gewinnen wollen. Auch sein zweiter Text von 2015 bleibt bei dieser Wahrnehmung des Phänomens und seiner Resultate. Sein Anliegen ist dabei, die festgefahrene innerkirchliche Debatte analytisch zu beschreiben und Verständigungswege bislang unversöhnter Lager aufzuzeigen. Diese seien »inzwischen auch in der Szene«, gemeint ist die evangelikale, greifbar. Die alte Gegenüberstellung von Kirche und Welt sei »nicht mehr« richtig.³⁸

Hempelmann unterlässt es in dem Text, seine früheren Deutungen infrage zu stellen oder sich dazu zu verhalten. Seine früheren Verwerfungen homosexueller Praxis nimmt er trotz der Einsicht, dass das moderne Phänomen Homosexualität der Bibel fremd sei, nicht zurück; er ruft vielmehr die vermeintliche Eindeutigkeit der biblischen Schriften mit dem Verweis auf seinen Aufsatz bezüglich der EKD-Studie von 1997 erneut auf, die deren diesbezügliche Aussagen ebenso für eindeutig hielt.³⁹ Der einzig greifbare Unter-

35 Vgl. Kap. 4.3.5 sowie 5.3.7.

36 HEMPELMANN, Bibel-Hermeneutik, 237, Herv. i. O.

37 Ebd., 237.

38 DERS., Kommunikationsherausforderung, 211.

39 Ebd., 215; vgl. DERS., Spannungen; vgl. Kap. 4.3.2.

schied scheint zu sein, dass er die Positionen eher in der Glaskugel gegenüberstellt, als sich selbst zum Anwalt unbedingter Texttreue zu erklären:

Die Debatte um Homosexualität ist auch deshalb so heftig und sie wird auch deshalb so kontrovers geführt, weil sie im Kern eine Stellvertreter-Debatte ist. In der Sache geht es gar nicht so sehr um die recht kleine Gruppe von Menschen, die als homosexuelle Paare eine kirchliche Trauung wünschen. Die Frage, wie man zur theologischen Legitimität von Homosexualität steht, gibt vielmehr Auskunft über die Frage, wes Geistes Kind man ist, welche Geltung die Bibel für jemanden hat.⁴⁰

Bei genauer Lektüre fallen die früheren Polemiken wieder ins Auge, wenngleich sie hier entschärft erscheinen. So ist etwa von einer ›recht kleinen Gruppe‹ die Rede, über die entschieden wird. Diese sei jedoch nachrangig gegenüber der wichtigeren ekklesiologischen Frage, wie die Kirche ›theologisch‹ solches für ›legitim‹ erklären kann.

Auch sein jüngster Beitrag zum Thema bringt hier keine Neuerungen. Hempelmann unterstreicht lediglich darin, dass Paulus das moderne Konzept von Homosexualität nicht kennen könne,

ebensowenig die inzwischen wissenschaftlich plausible Annahme, dass gleichgeschlechtliche Sexualität sich auf ein Bündel von Faktoren zurückführen lässt und nicht nur eine Frage des abirrenden Verhaltens ist, sondern vermutlich auch einer genetisch bedingten Disposition ist und zerebrale wie neurologische, hormonelle Ursachen haben kann. Insofern kann Paulus sich auch nicht auf diese Annahmen beziehen. Das erledigt nicht die Frage, wie die Bibel zu gleichgeschlechtlichem Verhalten steht, aber es macht sie deutlich schwieriger zu beantworten.⁴¹

Zusammenfassung und Kritik

Dem späten Hempelmann ist an einer Aussöhnung der Lager gelegen. Dieser irenische Zug eröffnet ihm, zuzugestehen, dass Homosexualität als modernes Konzept in den biblischen Schriften keine Wertung erfahren kann. Zugleich ruft er jedoch selbst das biblische Zeugnis auf, und zwar in Form der EKD-Studie von 1996 und seiner frühen Polemik dagegen.

In ekklesiologischer Hinsicht unterstreicht Hempelmann, dass es wichtig ist, sich konstruktiv mit der Frage auseinanderzusetzen. Hempelmann sieht, dass er sich in der gewandelten Diskurslage mit seinen frühen eindeutig abwertenden Aussagen zu Homosexualität nicht länger behaupten kann, ohne eindeutig dem Lager der konservativ bis fundamentalistisch Argumentierenden zugerechnet zu werden. Dass ihm dabei vor allem an dem Bild der Kirche in der Öffentlichkeit und an deren Möglichkeit der Mission gelegen ist, steht im Kontrast zu seinem Umgang mit homosexuellen Menschen. Diese werden von ihm nach wie vor als Objekte behandelt, die nun nicht mehr der Seelsorge aufgrund ihrer Verirrung, sondern der Mission bedürfen. Damit ist Hempelmann wahrscheinlich mehr an kirchlicher Integrität und Frieden in den Gemeinden gelegen, als

40 HEMPELMANN, Kommunikationsherausforderung, 215.

41 DERS., Elefant, 75.

dem biblischen Zeugnis entsprechend zu lehren und daraus Konsequenzen zu ziehen, beispielsweise mit einer deutlichen Revision seiner eigenen Auslegungen.

Theologisch spiegelt sich darin seine grundlegende Dichotomie von Person und Werk. Diese hatte es Hempelmann vormals ermöglicht, Homosexuelle diskriminierend als psychisch Ver(w)irrte darzustellen, die der Zuwendung in der Seelsorge bedürften und deren Praxis dem HERRn ein Greul sei. Indem Hempelmann diese Unterscheidung nicht aufhebt, beansprucht und popularisiert er weiterhin die Rolle, aus einer übergeordneten Position über homosexuelle Menschen zu reden. Es sind Gemeindeleitungen, denen in missionarischer Absicht nahegelegt wird, sich in die hineinzudenken, die Diskriminierung erfahren, wenn sie diese für den Glauben gewinnen wollen. Statt einer Aufforderung, sich mit Menschen konkret auseinanderzusetzen, die homosexuell sind und Ausgrenzungen erleiden und erlitten haben – auch in ihren Gemeinden –, empfiehlt Hempelmann lediglich eine oberflächliche Annäherung an das Phänomen.⁴²

Dies ist im Endeffekt das gleiche Vorzeichen, dass Hempelmann bibelhermeneutisch mit ›Bibelreue‹ umschrieb. Ohne Frage ist ihm daran gelegen, das biblische Zeugnis nach wie vor als orientierenden Maßstab beizubehalten. Hempelmann sieht es dabei jedoch nicht für notwendig an, die biblischen Stellen im Lichte seines Zugeständnisses, dass diese nicht zum modernen Phänomen Homosexualität passen, dem sie klassisch zugeordnet wurden, neu zu lesen und zu interpretieren oder seine früheren Auslegungen zu kritisieren. An die Situation homosexueller Menschen denkt Hempelmann jenseits ihrer angenommenen Missionsbedürftigkeit hier jedenfalls nicht.⁴³

Insgesamt scheut sich Hempelmann in seinem Spätwerk vor der Lagerzuordnung. An keiner Stelle wird hier die (vormalige) eigene Lesart und deren Folgerungen revidiert. Es wäre dem eigenen Anliegen entsprechender, seelsorgerliche Zuwendung jenen zukommen zu lassen, die Leid und Ausgrenzung ertragen haben und die Problematik entsprechend nicht als rein innerkirchliche Diskursproblematik zu verhandeln. Menschen sind auch im Raum der Kirche traumatisiert worden, durch Bewegungen wie *ExGay*, durch ›Heilungen‹, durch Ausgrenzung in ihren Gemeinden, um nur einiges zu nennen; und sie werden es noch heute. Wer selbst so deutlich in Schrift und Wort dazu beigetragen hat, in seelsorgerlichem Paternalismus Existenzen zu brechen und ihnen die Entfaltung ihres Seins rhetorisch in die Nähe von Mördern und Vergewaltigern zu stellen, der sollte gegebenenfalls von der gepredigten Demut Gebrauch machen und sich entschuldigen.

Hempelmanns hermeneutische Wende ist entsprechend in ihrem Resultat, angewandt auf den Autor selbst, eher ernüchternd. Wie bereits in den Texten bis 2004 wer-

42 Hempelmann empfiehlt am Ende des zweiten Artikels von 2015 lediglich, dass sich die kirchlichen Gruppen einander fragen sollten, wie sie unterschiedliche Mentalitäten miteinander ins Gespräch bringen können und wo sie angesichts der Verfolgung Homosexueller durch Schweigen schuldig geworden sind; an Opfer kirchlicher und theologischer Ausgrenzung wird an keiner Stelle gedacht, vgl. DERS., Kommunikationsherausforderung, 217.

43 Der Vollständigkeit halber sei bemerkt, dass DERS., Bibel-Hermeneutik, 237, 2015 zugesteht, dass Homosexualität ein Konzept des 19. Jh. darstellt. Zudem bemerkt er auch, dass es bei den neutestamentlichen Stellen um »Grenzen überschreitendes Handeln von Heterosexuellen, aber nicht als Praxis einer eigenen sexuellen Identität« geht. Im Rahmen dieses sehr zu begrüßenden Textes erfolgt jedoch keinerlei Distanznahme zu seinen früheren, gegenteiligen Aussagen.

den letztlich nicht diejenigen als Opfer angesehen, die Ausgrenzungen ertragen haben, sondern die Kirche. Das Resultat einer solcher Argumentationsrichtung lässt sich an einigen unserer katholischen Geschwister leider gut studieren. Zweifellos sollten Kirchen ihre Lagerbildungen entschieden bekämpfen. Doch wird das Zeugnis solcher Absicht getrübt, wenn jene, die es fordern, selbst keine eigenen Schritte gehen.

6.3 Jacob Thiessen

Auch der Baseler Rektor Jacob Thiessen äußert sich in einem kleinen Büchlein *Schöpfung und Menschenwürde* zu Fragen der Lebensformen. In dessen letztem Abschnitt geht Thiessen auf die Frage des Umgangs mit Homosexualität ein und entfaltet seine Sicht anhand der für ihn einschlägigen Bibelstellen. Dabei wird Homosexualität rhetorisch direkt als der Ehe gegenüberstehend eingeführt. Sei »[D]ie Ehe [...] für Paulus ›als solche der Schöpfung zugeordnet‹«, hänge »die Beurteilung der Homosexualität in Röm 1,26f. [...] damit eng zusammen, wie der Kontext zeigt.«⁴⁴ In der folgenden Ausführung versucht Thiessen deutlich zu machen, dass göttliche *Dahingabe in Begierde* als Strafe der Missachtung des Schöpfers zu verstehen sei, infolgeder der Betroffene dem »Götzendienst« verfallen seien. Das eingängliche Gegenüber von Homosexualität und Ehe spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle mehr. Thiessen führt den Gedanken weiter, indem er die paulinische Rede der Natürlichkeit des Verkehrs auf die »Schöpfungsordnung« Gottes bezieht, von der Paulus überzeugt gewesen sei.⁴⁵

Exegetisch untermauert Thiessen seine These der Verbindung von Ehevorstellung und Homosexualität bei Paulus lediglich mit seiner Übersetzung von ἀρσενικοεὐτύς, »der mit Knaben/Männern das Ehebett teilt«.⁴⁶ Diese seien wie auch die zugeordneten μαλακοί, die er mit Lustknaben übersetzt, den Belegstellen in 1Kor 6,9 und 1Tim 1,9f. zufolge weder Erben des Gottesreiches noch im Einklang mit einer gesunden Lehre. Zwar ziele Röm 1,26f. darauf, die Gottlosigkeit der Heiden auszuführen. Dennoch wolle Paulus damit zugleich die Schöpfungsordnung unterstreichen, an die er mit die Wortwahl »männlich« und »weiblich« anschliesse.⁴⁷

In der folgenden Ausführung zu Homosexualität in der Antike bietet Thiessen zunächst Textstellen bei Platon auf. Die darin beschriebenen Praktiken deutet er grundsätzlich als homosexuell und setzt sie mit Knabenliebe in eins. Zur Untermauerung dessen führt er aus, diese sei »vor allem auch dort ein Problem« gewesen, wo nacktes Training im Rahmen der Gymnasien stattfand.⁴⁸ Auch die folgenden Beispiele nutzt Thiessen, um Homosexualität schlicht als klassische Praktik der »Knabenliebe« zu beschreiben, die antike Autoren vielfach verurteilt hätten, inklusive denen »des« Judentums.⁴⁹ So

44 THIESSEN, Schöpfung, 65.

45 Vgl. ebd., 65–67.

46 Ebd., 68.

47 Vgl. ebd., 68f.

48 Ebd., 72.

49 Thiessen meint hier vermutlich das Frühjudentum. Möglicherweise soll der Begriffsgebrauch jedoch auch darauf hindeuten, dass es in dieser Frage weder im frühen noch im rabbinischen Judentum Differenzen gegeben habe.

führt Thiessen hier neben römischen Autoren etwa frühjüdische Autoren wie Philo von Alexandria auf, diesen mit einem Verweiligungsnarrativ: Gerade die passive Rolle verweichliche Männer, mache sie anfällig für ›Frauenkrankheiten‹ und beeinträchtige die eigentlich hohe Gesinnung ihrer Seele. Zudem meine Philo mit seiner Rede von ›Naturgesetz‹ eindeutig der Schöpfung gemäß.⁵⁰

Thiessen stützt die folgende Auslegung von Röm 1,27f., vor allem auf den Begriff der Natur, die er letztlich mit der Schöpfungsordnung Gottes gleichsetzt. Mit Blick auf ›Natur‹ hält er direkt nach Aufzählung der neun Belegstellen und der Feststellung ihrer unterschiedlichen Kontexte fest: »Zusammenfassend kann man jedoch feststellen, dass der Begriff z. B. den Zustand ohne göttliche Offenbarung des Gesetzes oder den Zustand des Menschen ohne die Erlösung in Jesus Christus anspricht.«⁵¹ Zudem sei hier die Schöpfungsordnung gemeint, und diese ›Tatsache‹ ließe sich durch die Begrifflichkeiten ›männlich‹ und ›weiblich‹ und ihrem offenkundigen Bezug zu Gen 1,27 hinreichend belegen. Homosexualität, die Thiessen durchgängig nur als Praxis ansieht und beschreibt, sei für Paulus eine Verwerfung Gottes als dem Schöpfer. Er verhebe dieses Tun vor allem Männern, da es überdies ehrenlos sei.⁵²

Im Zusammenhang der folgenden Ausführung, in der Thiessen den gebotenen Lohn, besser, die Vergeltung Gottes für diese leibliche Praxis ausführt, schärft der Neutestamentler seinen eigenen Wortgebrauch nach. Wenn er übersetzt, dass in 1Kor 6,9–11 »weder ›Homosexuelle‹ noch ›Verweilichte‹ das Reich Gottes ererben werden«, so bezeichnet er diejenigen, welche die penetrierende Rolle einnehmen, als homosexuell und rückt mit dieser Gegenüberstellung zur passiven Rolle Homosexualität noch deutlicher als zuvor in den Bereich von ›Knabenliebe‹ und Pädophilie.

Im Folgenden weist Thiessen einige Einwände ab, die gegen seine Auslegung vorgebracht werden könnten. Dem Einspruch von Hinck, Paulus habe nur verheiratete Männer seiner Zeit im Blick, jedoch nicht die Vorstellung einer partnerschaftlichen Liebesbeziehung »zweier gleichgeschlechtlich veranlagter Menschen«, begegnet er auf Linie des bisher Ausgeführten:

Nun kann man aber kaum annehmen, dass der Götzendienst für Paulus nur dann verkehrt ist, wenn man vorher den Schöpfergott verehrt hat, nicht aber, wenn man diese Verehrung des Schöpfergottes nicht verlässt, sondern vielmehr schon von Anfang an im Götzendienst gelebt hat. Ebenso ist Homosexualität für Paulus offenbar immer ›widernatürlich‹, weil sie nicht im Einklang mit der Schöpfungsordnung Gottes steht.⁵³

Dem Einwand von Starnitzke, angesichts des in Röm 13 entfalteten Liebesgebots müsse Röm 1 auch in diesem Licht gelesen werden, entgegnet Thiessen auf zweifache Weise: Einerseits sei es unstatthaft, die Stellen gegeneinander auszuspielen. Andererseits, und das weist ein Stück weit in Richtung Diktatinspiration, könne nicht davon ausgegangen werden, »dass Paulus«, der zudem das Hohelied der Liebe in 1Kor 13 bereits verfasst hat-

50 Vgl. THIESSEN, Schöpfung, 74f.

51 Ebd., 78.

52 Vgl. ebd., 78–80.

53 Ebd., 83.

te, »erst nach Kapitel 1 im Römerbrief über das Wesen der Liebe unterrichtet worden sei.«⁵⁴ Dem Einwand Theobalds, die inzwischen bekannten festen Veranlagungen zur Gleichgeschlechtlichkeit vieler Menschen könnten nur als eine Modifikation der Schöpfungsgabe verstanden werden, entgegnet Thiessen, weder sei es aus Paulus' Schriften abzuleiten, dass es gottgegebene Homosexualität gebe, noch stelle sich die weitergehende Behauptung, »in der Antike sei Homosexualität (ausschließlich) durch Herrschaftsverhältnisse bzw. durch Unterdrückung geprägt, welche in der Bibel (von Paulus) abgelehnt würde, als [...] zutreffend heraus«, wofür er sich ohne weitere Ausführungen auf seinen Baseler Kollegen Harald Seubert stützt.⁵⁵ Jedwede homosexuelle Praxis, so schärft Thiessen ein, sei für Paulus unvereinbar mit dem göttlichen Willen.⁵⁶

Ob homosexuelle Neigungen veranlagt sind, ist medizinisch nach wie vor umstritten, da der tatsächliche Beweis dafür nicht geliefert worden ist. Andererseits muss man u. a. aufgrund von Röm 5,12ff. davon ausgehen, dass ›Neigungen‹ für Paulus auch bei ›Veranlagung‹ nicht wertneutral sind. Homosexualität entspricht nach der Überzeugung des Apostels offenbar nicht der Schöpfungsabsicht Gottes mit der Menschheit. Dabei geht es bei Paulus nicht um eine Verachtung dieser Menschen, sondern vielmehr will er ihnen die Größe der Liebe Gottes und die Größe des Erlösungswerkes Jesu Christi deutlich machen. Andererseits setzt der Apostel voraus, dass eine Lebensweise, die nicht dem Willen Gottes entspricht, nicht durch die ›Vernunft‹ überwunden werden kann, da diese selbst durch die Sünde verdorben ist (vgl. Röm 1,21ff.) und Erneuerung braucht (vgl. Röm 12,2). Der Mensch ist gemäß Gen 1,26f. im ›Ebenbild‹ Gottes geschaffen, was sowohl für das männliche als auch für das weibliche Wesen gilt (vgl. Gen 1,27b) [...]. Die entscheidende Frage ist nun, ob wir diese Sicht der Schöpfung teilen oder nicht.⁵⁷

Thiessen äußert hier nicht nur seine Zweifel an einer homosexuellen Veranlagung, sondern insistiert auch darauf, dass dies letztlich unerheblich sei: Homosexualität sei nach Paulus generell Gottes Willen entgegenstehend. Da Homosexualität hier wie auch sonst rein als Praxis verstanden wird, könne man sich, so Thiessen, wie auch immer die Neigung sei, dieser enthalten. Neben seiner Rede von Schöpfungsordnung, die unter Verweis auf Gen 1,26f. mit der exklusiv gemeinten Ebenbildlichkeit von ›männlich‹ und ›weiblich‹ verbunden wird, stellt er heraus, dass eine Verachtung solcher Lebensweise zumindest aus biblischer Sicht nicht angedacht sei, jedoch eine Umkehr beziehungsweise Bekehrung zu Gott.⁵⁸

Abschließend hält Thiessen fest, dass Homosexualität eine von vielen ›Zielverfehlungen‹ menschlichen Lebens darstelle, der mit Respekt und seelsorgerlich begegnet werden sollte. Den letzten Schluss bildet eine Fußnote:

54 THIESSEN, Schöpfung, 84.

55 Ebd., 85f. Seubert hat neben seinen im engeren Sinn philosophischen Schriften eine Reihe von kulturkritischen Publikationen veröffentlicht, vgl. etwa SEUBERT, Mythen und DERS., Irrtümer.

56 Vgl. THIESSEN, Schöpfung, 87.

57 Ebd., 88.

58 Vgl. ebd.

Dass Homosexualität nicht therapierbar sei, wie zum Teil behauptet wird, ist offenbar nicht richtig. Allerdings zeigt die (christliche) Praxis, dass die Therapie in der frühen Jugendzeit wesentlich einfacher ist als später.⁵⁹

6.3.1 Zusammenfassung und Kritik

Thiessens Argumentation ruht auf drei Säulen. *Erstens* sei Homosexualität bereits biblisch als Gegenüber der Ehe im Blick. *Zweitens* sei Homosexualität im Gegenüber zu letzterer rein als eine Praxis zu verstehen, die zudem mit Pädophilie zumindest Überschneidungen aufweise, derer man sich entsprechend der biblischen Texte gerade in Umkehr und Zuwendung zu Christus enthalten könnte und müsste. *Drittens* schärfe gerade Paulus mit seiner Rede von Natürlichkeit allein den (ehelichen) sexuellen Umgang zwischen Mann und Frau die ›Schöpfungsordnung‹ ein, die insgesamt Maßstab eines christlichen Lebens sein müsse.

Bibelhermeneutisch weist Thiessen in diesem Zusammenhang Einwände wie den Verweis auf eine Mitte der Schrift oder Versuche einer Gewichtung zwischen Bibelstellen ab. Die Redeweise von der ›Unterrichtung‹ des Paulus deutet zudem auf eine Auffassung, dass die biblischen Autoren zumindest den Inhalt ihrer Aussagen autoritativ und direkt von Gott empfangen haben. Angesichts der Verdorbenheit der Vernunft durch die Sünde sei das Ablassen von homosexueller Praxis allein in der Bekehrung zu Gott und der damit verbundenen Unterordnung unter seine Schöpfungsordnung möglich.

Blickt man auf Thiessens Exegese, so fallen verschiedene Punkte ins Auge. Zunächst bleiben die oben genannten Grundsätze voraussetzungsreiche Thesen, die nicht näher begründet werden. Etwa erschließt sich bei Thiessens Ausführungen nicht, warum es Paulus in Röm 1 um Ehe gehen soll, zumal Thiessen selbst mehrfach ausführt, es ginge hier vor allem um die Schuld der Heiden und Gottes Vergeltung. Die Verhältnisbestimmung zum Thema Ehe wäre überdies möglicherweise sogar Thiessens Anliegen entgegenstehend. Da es in den Lasterkatalogen in Lev 18,22f. und Lev 20,13, die auch in diesem Text am Rande als Belegstellen der eigenen Sichtweise angeführt werden, um sexuelle Devianzen verheirateter Männer geht, legt sich Ehe nicht als Gegenüber nahe, da hier das Zugleich kritisiert wird.⁶⁰ Die Konstruktion eines Gegenübers irritiert neben der weitgehenden Abblendung des Sozialkontextes und seiner Differenzen zu heute auch daringehend, dass Thiessen sein Verständnis von Ehe wohl kaum auf den sexuellen Kontakt zweier gegengeschlechtlicher Personen beschränken würde.

Dass Thiessen überdies Homosexualität als Strafe Gottes darstellt, der Menschen dafür bestraft habe, dass sie ihm als Schöpfer nicht angemessen gegenübergetreten seien und also für ihren ›Götzendienst‹ homosexueller Praxis letztlich selbst verantwortlich seien, ist nicht nur in der Gegenüberstellung mit Ehe hochgradig problematisch. Auch stellt sich die Frage, wie solch richtende Theologie überzeugend den Anspruch vermitteln möchte, seelsorgerlich angemessen mit homosexuellen Menschen umzugehen. Seine eigene Orientierung als Strafe der Missachtung Gottes gespiegelt zu bekommen, dürfte

59 Ebd., 89.

60 Vgl. ebd., 77, 87.

verheerende Auswirkungen auf das Selbst- und Gottesbild haben, worauf am Schluss dieses Kapitels zurückzukommen sein wird.

Ebenso sonderbar erscheint der Umgang mit neutestamentlichen Begriffen von aktiver und passiver Rolle bei Sexualität, die Thiessen nicht kontextualisiert. Wie machtbefragten diese Verhältnisse sind, hätte er selbst aus den von ihm genutzten Vergleichsstellen ableiten können, zitiert er doch selbst Philo und dessen Sicht der passiven oder auch erleidenden Rolle als einer Verweichlichung und als Degradierung zu wertender Feminisierung. Dass Thiessen überdies nur die aktive Rolle als »Homosexuelle« übersetzt, unterstreicht seine Ansicht der Überschneidung von Pädophilie und Homosexualität. Jenseits dessen, dass hier im Jahr 2017 eine größere Sensibilität, zumindest aber eine Auseinandersetzung mit dieser klassischen Anschuldigung gegenüber homosexuellen Menschen zu erwarten gewesen wäre, überwiegt auch in diesem Punkt Thiessens Deutungsinteresse das Bemühen um Rekonstruktion der Textbedeutung in ihrem historischen Kontext deutlich.

Thiessen folgt in seiner Auslegung weitgehend seinem Ansatz, der »ursprünglichen Bedeutung« eines Textes Rechnung zu tragen.⁶¹ Diesem zufolge nimmt die überzeitliche Aussageabsicht eines Textes – in diesem Zusammenhang offenbar die Einschärfung von Gottes Schöpfungsordnung – die maßgebliche Rolle ein, hinter der die historische Arbeit der Rekonstruktion des historisch Verstandenen zurücktritt. Auf diese Weise gewinnt das beanspruchte Konzept einer Schöpfungsordnung, das Thiessen auf Ebene der Texte nicht nachweist, in seiner Auslegung maßgebliches Gewicht.

Hierbei ist zudem mit Blick auf die intendierte Leserschaft Thiessens Interpunktation auffällig. Seine Schrift wendet sich in Tonfall und Umfang an interessierte Lai:innen und nutzt Anführungszeichen nebst Zitaten vor allem für eigene Übersetzungen. Auffällig dabei ist, dass er »Schöpfungsordnung« ebenfalls mit Anführungszeichen versieht, obwohl dieser Begriff weder biblisch noch ein Zitat ist und das Konzept zumindest umstritten ist.⁶² Durch Hervorhebungen wird möglicherweise in höhere Verbindlichkeit suggeriert, als statthaft ist.

Auch darin ist der hermeneutische Ansatz Thiessens als Rekonstruktion der »unmittelbaren Bedeutung«, die über den Ursprungskontext hinausweist, spürbar. Die hier behauptete Schöpfungsordnung hält Thiessen nicht nur für maßgeblich, sondern auch für ethisch verbindlich, wodurch er zu der Ansicht gelangt, Homosexualität kategorial als Tatsünde klassifizieren zu können. Dass er auf Hincks oben wiedergegebenen Hinweis, dass es sich bei Homosexualität um ein modernes und voraussetzungsreiches Konzept handelt, trotz kurzer Ausführung nicht wirklich eingeht, spricht dafür, dass Thiessen der Ansicht ist, dass seine Einsicht in die »ursprüngliche Bedeutung« des Textes die Bewertung und Einordnung des Beschriebenen hinreichend grundiert. Zumindest eine sachliche Auseinandersetzung mit diesem Punkt wäre angemessen gewesen. Thiessens Zurückweisung der Forschungsmeinung, antike Sexualität sei vor allem Ausdruck von Machtverhältnissen, begründet er im Grunde lediglich mit Verweis auf Smith. Dieser wiederum trägt jedoch bei aller analytischen Genauigkeit wie Thiessen den Begriff

61 Vgl. dazu Kap. 5.4.1.

62 vgl. THIESSEN, Schöpfung, 7, 67, 69, 78, 85f. Dies geschieht auch mit anderen Begriffen, etwa bei der Wiedergabe von Beischlaf/Sex mit »Ehebett«, vgl. ebd., 86.

Homosexualität ohne Reflexion seiner noch verhältnismäßig jungen Begriffsgeschichte in antike Quellen ein.⁶³

Insgesamt ist Thiessens Auslegung massiv von Vorannahmen geprägt, die er weder kenntlich macht, hinreichend begründet noch aus den Texten abzuleiten vermag. Damit bestätigt sich hier die geübte Kritik an seinem Ansatz, in welcher bereits auf die selbstaffirmative Untiefe von Thiessens Hermeneutik hingewiesen wurde.⁶⁴ So richtet sich das Buch vor allem an jene, die eine neutestamentliche Begründung für eine bereits feststehende Ablehnung »praktizierter« Homosexualität suchen. Eine Reflexivität gegenüber eigenen Vorannahmen und genaue Textarbeit sind hier indes nicht auszumachen.

6.4 Christoph Raedel

Im Folgenden sind Raedels Auffassungen zu biblischer Anthropologie und, damit verbunden, zu Homosexualität darzustellen. Hernach wird der Fall eines Bremer Pastors zur Sprache kommen, für den Raedel ursprünglich im Kontext einer Anklage wegen Volksverhetzung ein Gutachten verfassen sollte, ob bestimmte Formen von Homosexualitätskritik biblisch begründbar seien.

6.4.1 Anthropologie

Christoph Raedel hat sich umfassend und vielfach zu familienpolitischen Themen geäußert. Das erstmals 2017 erschienene, 2022 bereits in dritter Auflage vorliegende Buch *Gender. Von Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt* zeigt dabei deutlich die große Resonanz, die der Gießener Ethiker mit dieser Thematik findet.

Für den hiesigen Zusammenhang ist vor allem Raedels anthropologische Grundannahme von Bedeutung. Im Gegensatz zum Tier sei der Mensch allgemein von Gott zu seinem Statthalter geschaffen. In Anlehnung an Luthers Bild von der Selbstverkrümmung des Menschen schaffe sich der Mensch zu Unrecht ein Bild seiner selbst. Als Ebenbild Gottes müsse er sich von Gott und seiner schöpfungsgemäßen Ordnung der Familie her verstehen.⁶⁵ Dieser allgemeinen Bestimmung tritt bei Raedel eine spezifische hinzu:

Mensch zu sein bedeutet [...] erstens sich als Mann in der Differenz zur Frau und als Frau in der *Differenz* zum Mann zu erleben, die eigene Freiheit also in der Begrenzung der Geschlechter zu gestalten. Diese Differenz verdichtet sich zur Polarität in der Weitergabe des Lebens.⁶⁶

Raedel möchte mit seinem Buch seine Ansichten rational plausibilisieren. Dabei stellt er seine Position durchweg als eine althergebrachte dar. Seinen normativen Anspruch,

63 Zur Einordnung und Problematisierung von Smith, dessen Ergebnis letztlich Thiessens Argument zuwider läuft s. o., Kap. 6.2.1, Fußnote 27.

64 Vgl. Kap. 5.4.5.

65 Vgl. RAEDEL, *Gender*, 144–149, zu letzterem Begriff vgl. ebd., 165.

66 Ebd., 156.

als Mensch werde nur eine heterosexuell orientierte, sich als Frau oder Mann verstehende Person ihrer gottgegebenen Rolle gerecht, versucht er zwar auch biblisch rückzubinden. Kernstück seiner Argumentation ist jedoch die Generativität des Menschen, die sich ausschließlich heterosexuell realisiere. Denn alle Menschen hätten letztlich eine natürliche Mutter und einen natürlichen Vater. Entsprechend lehnt Raedel die ›Ehe für alle‹ als Gleichordnung von Ungleichen und damit als Entwertung der ›natürlichen‹ Besonderheit heterosexueller Ehe ab; ja, sie sei ein Einfallstor für die rechtliche Anerkennung von polyamorösen Beziehungen.⁶⁷

Vor dem Hintergrund dieser säkularen Argumentation mit ›Natürlichkeit‹ kann sich Raedel theologisch gegenüber rein biblizistischen Positionen abgrenzen. Entsprechend warnt er dialektisch davor, die »gesellschaftlich bedingten Geschlechterrollen zeitlos zu verabsolutieren oder ihnen gar die höhere Weihe biblischer Autorisierung zu verleihen.«⁶⁸ Raedel unterscheidet an dieser Stelle kategorial zwischen einer gesellschaftlichen und einer christlichen Bezogenheitsrelation. Mag ein Geschlechterbild geprägt sein wie es will: Eine jede Lebensform habe sich an biblischen Normen auszurichten. Da Raedel jedoch die heterosexuelle Ehe neben der bewussten zölibatären Ehelosigkeit als die einzig biblisch legitimierbare Lebensform außerhalb des Kindesalters ansieht, gelten ihm andere Konzepte als Widerspruch zur göttlichen Bestimmung:

Die Gabe der Sexualität wird in der Sexualpädagogik der Vielfalt in den Kontext der Lustvergötterung und Lebensverweigerung gestellt. Sie wird damit ihrer schöpfungsgemäßen Bestimmung entzogen und ganz auf die sexuelle Selbstverwirklichung hin ausgerichtet.⁶⁹

Unter dem Stichwort der ›Selbstverwirklichung‹ und in ausdrücklichem Gegensatz zu einem gottgemäßen Leben ordnet Raedel sexuelle Vielfalt insgesamt ein. So ist zusammenfassend festzuhalten, dass Homosexualität für ihn in erster Linie eine Selbstverwirklichung darstellt, die der göttlichen Schöpfungsordnung widerspricht.

Insgesamt geht Raedel in seiner Anthropologie davon aus, dass sich der Mensch nicht von seiner Vorfindlichkeit her, sondern von Gott her zu verstehen habe. Die Schöpfungsordnung Gottes gebe vor, sich als Mann oder Frau zu verstehen, die aufeinander bezogen und zur Weitergabe des Lebens angehalten seien. Die Natürlichkeit dieser Ordnung zeige sich darin, dass Menschen stets Vater und Mutter hätten.

Homosexuellen Menschen sei geboten, enthaltsam zu leben, da die Sexualität grundsätzlich und ausschließlich in der heterosexuellen Ehe zu leben sei. Sexuelle Selbstverwirklichung außerhalb dieser Norm widerspreche der Schöpfungsordnung.

6.4.2 Homosexualität

Christoph Raedel äußert sich 2015 erstmals einer breiteren Öffentlichkeit gegenüber zum Thema Homosexualität, einmal im *Journal für Europäische Theologie*, zum anderen

67 Vgl. RAEDEL, Gender, 76f.

68 Ebd., 154.

69 Ebd., 202.

in den *Theologischen Beiträgen*.⁷⁰ In ersterer Publikation beschreitet Raedel theologisch denselben Weg, den er später in seinem Buch *Gender* nimmt. Unter Berufung auf Bonhoeffers Gedicht *Wer bin ich?* führt er aus, dass der neue Mensch in Christus seine Bestimmung immer von Gott her empfangen und in diesem Akt Gottes frei werden vom »Zwang der Selbstvergewisserung«.⁷¹ Diese gewonnene Freiheit ermöglicht für Raedel in Anschluss an den orthodoxen Theologen John Zizioulas, von der »unter der Signatur der Sünde stehende[n] geschöpfliche[n] Natur [...] nicht länger *bestimmt*« zu sein.⁷² Die Folge solcher Argumentation ist indes klar:

Eine Verneinung der homosexuellen Wünsche, Gedanken und Gefühle bedeutet nur dann, »mich selbst in meiner Identität zu verleugnen«, wenn vorfindliche empirisch-biologische Begierden als konstitutiv für die Identität als »neue Schöpfung« in Christus aufgefasst und damit in einen ihnen in *dieser* Hinsicht nicht zustehenden Rang eingerechnet werden.⁷³

Raedel führt diesen Versuch, sexuelle Entsagung bei Homosexuellen als Befreiung zu rahmen, nicht fort, sondern unterstreicht mit Richard Hays die Normativität des biblischen Verbots:

Erst die Teilhabe an der »neuen Schöpfung« befreit von der Selbstrechtfertigungsmaxime, wonach eine vorhandene sexuelle Neigung schon deshalb entschuldbar sei, weil sie nicht gewollt oder gewählt worden sei.⁷⁴

Diese weiter ausgeführte Paulusexegese, welche Luthers Rechtfertigungslehre nach wie vor für paulinisch hält, verbindet Raedel umgehend mit seinem Konzept der Generativität:

Entscheidend dafür, die paulinische Einordnung praktizierter Homosexualität nicht einfach als zeitbedingtes Urteil beiseite zu schieben, ist nicht allein die Einsicht, wie eng das Evangelium von der Rechtfertigung in der Argumentation des Römerbriefes mit der anthropologischen Analyse verwoben ist, sondern auch die in Letzterer aufleuchtenden Fundamentalbestimmungen theologischer Anthropologie. Die leiblich-biologische Existenz des Menschen, so lässt sich unabweislich feststellen, konstituiert den Zusammenhang von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt, anders gesagt: das Verhältnis der Herkunft von Mutter und Vater.⁷⁵

Von dieser für ihn grundgelegten Ordnung sieht sich Raedel berechtigt, die Frage nicht als rein ethische aufzufassen. Sie sei vielmehr fundamental-anthropologische Grenze, deren argumentative Befestigung er mit Bonhoeffers Aussagen zu Gen 2 untermauert.

70 Vgl. DERS., Identität; vgl. DERS., Geschlechtsidentität.

71 DERS., Identität, 185.

72 Ebd., 186, Herv. i. O.

73 Ebd., 186f., Herv. i. O.

74 Ebd., 187, Herv. i. O.

75 Ebd., 188.

Abschließend kritisiert Raedel seinerzeit aktuelle kirchliche Stellungnahmen. Diese entgrenzten »den Bereich der zu bewertenden Beziehungskonstellationen auf problematische Weise«, da sie ohne Nennung der ›Zweizahl‹ einer möglichen Aufwertung polyamöser Beziehungen oder inzestuöser Beziehungen nicht entgegenstünden. Der Artikel schließt mit einer halbherzigen Entschuldigung, dass Kirchen seelsorgerlich Homosexuelle nicht hinreichend begleitet und gegenüber Missachtung und Verächtlichmachung geschützt hätten.⁷⁶

In dem 2017 von Raedel herausgegebenen Sammelband *Das Leben der Geschlechter* legt Raedel neben dem bereits Ausgeführten nochmals nach:

Verschwindet Gott aus dem Horizont menschlichen Selbstverständnisses, wird der Mensch einsam, wird das Beziehungswesen Mensch zum selbstgenügsamen Individuum. Ein rein selbstbezügliches Person-Verständnis gebiert den Individualismus, der zwar die Option zur Gemeinschaft kennt, dem aber das In-Beziehung-Sein nicht schon wesentlich eingeschrieben ist.⁷⁷

Jene Entfremdung, die Raedel als ›Signatur des Sündhaften‹ beschreibt, sucht er auch mit Bonhoeffers Begriffsgegenüber vom ›Natürlichen‹ und ›Geschöpfhaften‹ beziehungsweise vom ›Natürlichen‹ und ›Sündhaften‹. Nicht-heterosexuelle Zweigeschlechtlichkeit könne entsprechend nicht für sich in Anspruch nehmen, eine ›Schöpfungsvariante‹ zu sein.⁷⁸ Auch wenn jene Dispositionen als Ausdruck menschlicher Sünde insgesamt keinen Anlass einer hervorstechenden Sündigkeit abgeben würden, wäre diese Natur im Sinne der Vorfindlichkeit kein »verlässlicher Kompass für Entscheidungen über Grundfragen der Lebensführung«. Die Anerkennung der Anderen schließe nicht die Akzeptanz von deren »Selbstdefinitionen und Lebensentwürfen« ein, »die im Lichte von Gottes in Jesus Christus offenbarem Handeln nicht in Ordnung sind.«⁷⁹ In diesem, verkörpert »im Kommen Jesu und der Sammlung seiner Gemeinde«, seien lediglich »zwei Lebensformen in versöhnter Verschiedenheit legitimiert« – Ehe und (zölibatäres) Singlesein.⁸⁰

Den Aspekt der Generativität wendet Raedel in diesem Zusammenhang auch auf Intersexualität an. So würden jenseits des Falles sexueller ›Untüchtigkeit‹ auch intersexuelle Menschen im Falle einer Elternschaft »Vater oder Mutter werden, entweder Träger von Samen- oder von Eizellen, ein Drittes [Geschlecht] gibt es nicht.«⁸¹ Intersexuelle gelten Raedel denn auch als nicht ehefähig, wenn sie sich nicht einem der ›beiden Geschlechter‹ zuordnen lassen wollen.⁸²

Darüberhinaus sieht Raedel auch im rechtlichen Bereich die Forderungen nach einer Abkehr von der Zweigeschlechtlichkeit kritisch:

76 Vgl. RAEDEL, Identität, 190f.

77 DERS., Geschlechtsidentität, 124.

78 Ebd., 133.

79 Ebd., 134.

80 Ebd., 145.

81 Ebd., 151.

82 Vgl. ebd., 152f.

Problematisch wird die Forderung nach Freistellung vom Geschlechtseintrag oder gar dessen genereller Abschaffung im Personenstandsrecht aber dann, wenn mit ihr als Teil einer LSBTIQ-Agenda die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen zugunsten einer behaupteten, freilich empirisch nicht verifizierbaren sexuellen Vielfalt überhaupt in Frage gestellt werden soll.⁸³

Wie bereits in dem Abschnitt zur Anthropologie dargelegt, nimmt Raedel seinen Ausgangspunkt bei der Schöpfungsordnung. Homosexualität entspreche dieser nicht. Die Schöpfungsordnung befreie homosexuelle Menschen jedoch von dem Zwang der Selbstvergewisserung. Da sie nicht länger von ihrem Naturell abhängig seien, könnten sie in Gott frei werden von der Entfremdung von ihrem eigentlichen Sein, die ihre Praxis verursache. Sowohl biblischen Texte als auch biblische Anthropologie verurteilten eindeutig praktizierte Homosexualität. Aus der Grundbestimmung folge zudem, dass Intersexuelle, die sich einer binären Zuordnung versagten, nicht zur Ehe berechtigt seien. Damit scheint für Raedel auch klar zu sein, dass Intersexualität empirisch nicht verifiziert sei. Von daher seien die Bemühungen, den Geschlechtseintrag aus dem Personenstandsregister zu entfernen, kein Bemühen um Anerkennung empirischer Wirklichkeit, sondern lediglich Ausdruck einer ideologischen Agenda.

6.4.3 Der Fall Olaf Latzel

Durch seinen Umgang mit dem Thema Homosexualität wurde Raedel bundesweit bekannt. Für die *FTH Gießen* wurde dies regelrecht zu einer Werbung. Raedels zunächst zugesagte Beteiligung als theologischer Gutachter am Revisionsprozess am Landesgericht Bremen gegen den Pfarrer der Bremer Landeskirche Olaf Latzel brachte ihn sogar in die *BILD*-Zeitung.⁸⁴

Latzel war in erster Instanz wegen Hetze gegen nicht-heterosexuelle Menschen der Volksverhetzung schuldig gesprochen worden. Dank des Gutachtens des katholischen Alttestamentlers Schwienhorst-Schönberger, dessen Gutachten Latzels Aussagen einen gängigen Platz in Theologie und Kirche einräumte, gewann Latzel die Revision am Landesgericht. Das öffentlich zugängliche Urteil rezipierte lediglich das Gutachten des Wiener Alttestamentlers Schwienhorst-Schönberger, der drei Möglichkeiten des Verständnisses aufführte:

Dieser hat in seinem Gutachten in der Berufungshauptverhandlung ausgeführt, dass es zu den Aussagen der Bibel über Homosexualität eine kontroverse Diskussion in der Theologie/Bibelwissenschaften geben würde. Insgesamt würden drei Modelle vertreten. Das erste Modell gehe davon aus, dass Altes und Neues Testament eine homosexuelle Praxis verbieten würden. Ein anderes Modell würde auch von einem Verbot ausgehen, welches aber im Licht einer modernen Gesellschaft zu überprüfen sei. Eine dritte Position würde sich dafür aussprechen, dass die entsprechenden Bibelstellen zur Homosexualität neu interpretiert werden müssten, da es nicht um eine generelle

83 Ebd., 153.

84 Vgl. SCHENK, Homosexualität.

Ablehnung von Homosexualität gehe, sondern um die Verurteilung bestimmter Praktiken, z. B. im Kontext von Gewaltanwendung.⁸⁵

Diese Einordnung ist einseitig, da liberale Positionen gar nicht vorkommen. Auf das weitere Gutachten von Isolde Karle, dass dem Wiener Kollegen deutlich widersprach, wurde keine Rücksicht genommen, da die Verteidigung erfolgreich einen Befangenheitsantrag wegen Parteilichkeit stellte.⁸⁶ Nach Aufhebung des Revisionsurteils durch das Oberlandesgericht endete die juristische Auseinandersetzung schließlich nach Entschuldigung Latzels mit einer Geldbuße, sodass Latzel als nicht vorbestraft gilt. Auch wenn die juristische Entscheidung über die Sachfrage ausblieb, ist es notwendig, zu klären, was im Rahmen der Religionsfreiheit aussagbar ist.⁸⁷ Insgesamt ist für diese Art des Bekenntnisses fraglich, ob damit Menschen gewonnen werden jenseits der Klientelen, die jene Ansichten ohnehin teilen. Und Menschen verloren werden, die sich mit Recht persönlich angegriffen fühlen oder die eine Profilierung auf dem Rücken anderer ablehnen.

6.4.4 Zusammenfassung und Kritik

Raedel nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Anthropologie. Da sich der Mensch von seiner Geschöpflichkeit her verstehen müsse, sei er in seinem Leben gehalten, der Schöpfungsordnung in seinem Denken und Leben zu entsprechen. Diese sei im Hinblick auf Sexualität eindeutig polar und auf die Fortpflanzung hin ausgerichtet.

Dieses Moment der Generativität nimmt bei ihm argumentativ einen großen Stellenwert ein. Jedes Kind habe stets Mutter und Vater, woraus sich für ihn die Unmöglichkeit ergibt, gleichgeschlechtliche Familienformen oder Ehen ihrem heterosexuellen Gegenüber gleichzustellen. Da diese Anerkennungen schlussendlich auf eine Entgrenzung wie polyamöröse Beziehungen hinausliefen, seien sie von vornherein abzulehnen.

Homosexuellen Menschen ist nach Raedels Konzept eine ausgelebte Sexualität nicht möglich. Der Ort von Sexualität ist für ihn allein die heterosexuelle Ehe. Außerehelicher Sex sei eine ›Lustvergötterung‹ beziehungsweise eine Nicht-Entsprechung der göttlichen Ordnung. Eine solche sei auch dann gegeben, wenn sich Menschen nicht einem der beiden Geschlechter zuordnen lassen wollten. Intersexuelle seien daher auch nicht ehefähig.

In der Fügung in die göttliche Ordnung finden Menschen nach Raedel die Freiheit, von Gott her bestimmt zu sein und nicht von ihrer ›geschöpflichen Natur‹. So sei eine zölibatäre Lebensweise, die er bei Homosexualität für angemessen hält, nur dann ein Problem, wenn Betroffene sich nicht durch Gottes Kraft frei machten von ihren eigenen Zwängen. Homosexuelle Menschen hätten entsprechend kein Recht darauf, sich als Schöpfungsvariante zu begreifen, da nicht ihre Natur, sondern allein die göttliche Ordnung für ihr Selbstverständnis als Menschen maßgeblich sei.

Wie die Verhandlung der Homosexualitätsthematik zeigt, hat sich an Raedels Position seit seiner ersten Wortmeldung 2015 nichts verändert. Die Argumentation ist zwar

85 LANDESGERICHT BREMEN, Urteil, Abs. 56.

86 Vgl. REDAKTION BUTEN UND INNEN, Gutachter.

87 Vgl. KORGE, Freispruch aufgehoben.

anders strukturiert, fußt jedoch auf denselben Argumenten und weitgehend auch denselben Bezugsquellen. Auch der Abgleich mit dem Text der *Theologischen Beiträge* aus demselben Jahr bringt jenseits einiger Exegesen argumentativ nichts Neues.⁸⁸

Ganz gleich, ob seine Tendenzexegesen valide sind, ergibt sich bei Raedel in gewisser Analogie zu Hempelmann die Frage, ob er dem eigenen Anspruch, biblisch zu argumentieren und im Lichte biblischer Anthropologie gerechtfertigte Urteile zu fällen, selbst gerecht wird. In seinem Text zur Bibelautorität bei Wesley weist Raedel die Bezugnahme Andersliebender auf deren Selbsterfahrung als eine Immunisierungsstrategie ab. Solche Vorordnung widerspreche letzten Endes der Bestimmung Gottes, der sich in Christus unterzuordnen sei.⁸⁹ Jedoch ist fraglich, ob dieser autoritative Gestus nicht genau das tut, was Raedel mit Verweis auf die zweifelhafte ›höherer Weihe biblischer Autorisierung‹ abtat. Der Weihstab in Raedels Hand richtet eher, als dass er im Wortsinn von ›Evangelium‹ aufrichtet.

Für Raedel ist Homosexualität vor allem ein Ordnungsproblem, dass er säkular (Generativität) und theologisch (Bestimmung) als doppelte Bestimmung existentieller Identität auszuweisen versucht. Im Rückgriff auf das verdankte biologische Sein und empfangene Dasein als neuer Mensch könne der Mensch Klarheit gewinnen, dass allein zwei Geschlechter existierten, diese polar aufeinander bezogen seien und entsprechend eine heterosexuelle Ehe der einzig legitime Ort von Kindern und von gottgewollter intimer Beziehung sei. Raedel bindet die Ehe zudem an ein Selbstverständnis, Frau oder Mann zu sein. Wenn er jenen, denen solches Selbstverständnis nicht möglich ist, unterstellt, die Norm schlicht nicht zu wollen, zeigt dies zumindest eine Ignoranz gegenüber diesen Menschen. Vermutlich hat sich Raedel jenseits von Büchern nicht wirklich mit Menschen dieser Disposition ausgetauscht. Oberstes Ziel bleibt für ihn nicht der Mensch, sondern binäre Ordnung, der sich der Mensch zu fügen habe.

Im Ergebnis ist diese Ordnungsfiktion nicht nur ein naturalistischer Determinismus, sondern auch eine valide Immunisierungsstrategie. Wenn der Lebensausdruck Andersliebender delegitimiert und zu sündigem Verhalten erklärt, ihnen ihre Bestimmung im Sinne Gottes auf exegetisch fragwürdiger, eklektischer Basis vorgeschrieben und bei Nichterfüllung gänzlich abgesprochen wird, kommt am Ende heraus, was am Anfang gesetzt wurde: Dass Ehe die einzig biblisch legitime Lebensform neben enthaltsamem Leben für Gott und sein Reich sei. Dass Ehe zu biblischer Zeit völlig anderen Maßstäben folgte und anderen Zwecken diene, kommt hier ebenso wenig in den Blick.

88 So versucht RAEDEL, Schöpfung, 245f., z. B., die prophetische Ehemetaphorik – Israel als Gottes untreue Braut – als Gottes Einladung zur Ehe und als Bild exklusiver Bindung an Gott und seine Satzungen zu deuten. An anderer Stelle sieht er Jesu Schweigen zur Homosexualitätsfrage als stilles Einverständnis am ›Konsens der frühjüdischen Synagoge‹ – was auch immer das zur Zeit des noch bestehenden Tempels als einzig legitimem Kultort meinen soll, vgl. ebd., 247, sowie analog HEMPELMANN, Lesben, 26f. Schließlich folgert RAEDEL, Schöpfung, 251, aus seiner anthropologischen Bestimmung: »Der Anspruch auf das Ausleben genitaler Sexualität darf nicht gegen Christi Anspruch auf meinen Leib zur Geltung gebracht werden«, denn hier sei wie bei Jesus und Paulus platonische Liebe geboten. Dass die beiden Letztgenannten ihr Zölibat freiwillig lebten, wird ausgeblendet.

89 Vgl. DERS., Autorität, 92f.

Wie unter 4.6.2 ausgeführt, ist nach Raedel das biblisch begründet Aussagbare von dem begrenzt, was sich in den biblischen Texten findet. Auch wenn biblische Texte beispielsweise eine Differenz von biologischem und sozialen Geschlecht nicht kennen oder von Intersexuellen nicht die Rede ist, sieht Raedel dennoch die biblische Grundlage, normative Urteile fällen zu können. Die von ihm propagierte biblische Schöpfungsordnung bedeutet in dieser Auslegungspraxis entsprechend den biblisch begründeten normativen Fixpunkt. Wie seltsam diese Ordnungsfiktion mitunter ist, zeigt schon der Blick in Gen 1. Im Übertrag Raedels geschlechtlicher Engführung auf die anderen Dualismen, die den ersten Schöpfungsbericht durchziehen, wird schnell deutlich, dass dies unmöglich ist. Es würde bedeuten, Gott das jeweils geschaffene Spektrum abzusprechen. Sind im Falle der Scheidung Wasser und Land Moore, Mangrovenwälder oder Sandbänke aus christlicher Perspektive deviante, abnorme, von Gottes Schöpfungsordnung abgefallene Probleme, die entweder dem Land oder dem Wasser zugehören müssen?

Es stellt eine Art frommer Bibelkritik (Hempelmann) dar, wenn der eigene Wunsch nach Ordnung in die biblischen Texte projiziert wird.⁹⁰ Raedel hat sein Verständnis sicherlich auch in Auseinandersetzung mit biblischen Texten gewonnen. Doch wirkt jene dualistisch anmutende Ordnung faktisch wie eine Mitte der Schrift, die andere Aussagen, bei Raedel sogar ganze Aussagerichtungen der biblischen Texte, ausschließt. Seine Gegenüberstellung einer ›ordnenden‹ und einer ›kritischen‹ Mitte hat in ihrer Anwendung kein Gegenüber; vielmehr wird damit verschleiert, dass eine jede Mitte, und sei sie nominell nur ›ordnend‹, eine bewertende Differenzierung von Texten impliziert. Wie sich diese letztlich doch kritische Mitte von Raedels Schriftauffassung, die sich zudem als von außen an die biblischen Texte herangetragenes Ordnungsbedürfnis darstellt, zu der Autorität der Schrift verhält und diese damit unterminiert, bleibt eine offene Frage. Dem eigenen Anspruch der Niedrigkeit der Auslegenden, der Autorität der Schrift, dem Wirken des Geistes und der Gemeinde unterstellt zu sein, wird hier jedenfalls nicht entsprochen.

6.5 Thorsten Dietz

Thorsten Dietz hat sich vielfach, wenn auch kaum schriftlich zur Frage der Homosexualität geäußert. Daher werden die folgenden Ausführungen weitgehend auf Vorträgen beziehungsweise Podcasts beruhen, die Dietz veröffentlicht hat.⁹¹ Da Dietz im Gegenüber zu den vorgenannten eine ausführliche Auslegung und kontextuelle Verortung der bereits eingangs genannten biblischen Texte vornimmt, wird diese etwas breiter vorgestellt. Beginnend mit der Selbstbeschreibung von Dietz' Entwicklung in der Frage der Homosexualität wird nach seiner heutigen Positionierung bereits Zusammenfassung und Kritik erfolgen.

90 Vgl. zum Begriff Kap. 5.3.6.

91 Im Rahmen der Studie konnte dabei nur ein Ausschnitt seiner Podcasts berücksichtigt werden. Insbesondere in seinen jüngerer Zeit, etwa DIETZ/LOOS, Podcast Geist.Zeit, geht Dietz mit einigen Punkten anders um, die im Folgenden eine Rolle spielen.

6.5.1 Eigene Entwicklung

Dietz gibt in einem Podcast mit Tobias Faix selbst Auskunft zu seiner Entwicklung in dieser Frage.⁹² Als er als junger Theologiestudent Christ wurde, habe er sich darüber gewundert, dass er nun als Christ Homosexuelle diskriminieren solle.⁹³ Nach diesem ersten Schock habe er durch evangelikale Literatur gelernt, dass Homosexualität schlicht eine Krankheit, keine Disposition sei. Homosexualität sei änder- beziehungsweise heilbar. Zudem seien Homosexuelle an festen Bindungen nicht interessiert. Insgesamt sei er seinerzeit überzeugt worden, dass diese Menschen Hilfe benötigen.⁹⁴ Erst später habe er zunehmende Zweifel bekommen, ob dieser Umgang gerechtfertigt sei.

In einem ersten Schritt der Meinungsänderung habe er wahrgenommen, dass homosexuelle Menschen in evangelikalen Statements zur Frage keine ›Stimme von oben‹, sondern eine ›von früher‹ hörten. Vor dem geschichtlichen Hintergrund, dass sich Evangelikale nirgends dem Ausschluss und der Verfolgung homosexueller Menschen entgegengestellt hätten, sei »unsere Vollmacht bei null«, hier irgendetwas zu sagen, auch wenn es Gottes Wort wäre.⁹⁵ Seine Zweifel hätten insbesondere gut bekannte Personen aus dem bekenntnis-evangelikalen Kontext genährt, die sich im Pfarramt als lesbisch und schwul entpuppten. Er habe sich zunehmend unwohl gefühlt, dass Evangelikalismus gesellschaftlich immer stärker als Gruppe von ›Schwulenhassern‹ wahrgenommen werde und so das eigentliche Anliegen der Gewinnung von Menschen für Christus an Plausibilität verliere. Im Nachgang des Christivals 2008 sei er schließlich ein Jahr in Klausur gegangen und hatte nach etwa einem Jahr »eine andere Meinung.«⁹⁶ Gemeinsam mit Kollegen – von Frauen ist hier keine Rede – gründete er 2010 unter anderem mit Faix einen Gesprächskreis, in welchem das Problem geistig, geistlich und biblisch behandelt wurde und im Ergebnis neue, liberalere Einsichten Einzug hielten.

6.5.2 Heutige Positionierung

Bei Worthaus hat Thorsten Dietz zwei Vorträge zum Thema Homosexualität gehalten. Der erste befasst sich mit dem Umgang mit der Thematik innerhalb der evangelischen Landeskirchen.⁹⁷ Der zweite Vortrag behandelt das Thema *Homosexualität und die Bibel* und stellt die Grundlage der folgenden Ausführungen dar.

Dietz beginnt inhaltlich nicht direkt mit den biblischen Texten, sondern beschreibt den Diskurs innerhalb seiner intendierten Hörerschaft. Einerseits werde die Ansicht vertreten, dass die biblischen Texte mit aktuellem Erleben und Leben von Homosexuellen nichts zu tun habe, andererseits die Ansicht, dass angesichts der Fülle biblischer Texte, welche die Thematik zumindest streifen, eine biblisch begründete Akzeptanz schwer

92 Vgl. DIETZ/FAIX, Homosexualität.

93 Vgl. ebd., 01:12:00.

94 Vgl. ebd., 01:16:00.

95 Vgl. ebd., 01:25:15.

96 Vgl. ebd., 01:28:45.

97 Vgl. DIETZ, Homosexualität und Kirche; vgl. DERS., Homosexualität und Bibel. Einen guten Überblick zur Problemgeschichte bietet FITSCHEN, Liebe.

zu rechtfertigen sei.⁹⁸ Unter den jüngeren Ansätzen habe sich nach Dietz der Versuch, die entsprechenden Passagen für Abgrenzungen von paganer Tempelprostitution zu halten, nicht durchgesetzt. Die Forschung über die Gewaltförmigkeit gleichgeschlechtlichen Verkehrs der Antike sei demgegenüber zwar weiterführend. Diese weit überwiegende Form antiker gleichgeschlechtlicher Sexualität lasse sich für biblische Texte jedoch eigentlich nur auf die Sodom-Erzählung der Genesis übertragen. Gleichgeschlechtliche einvernehmliche Kontakte waren in der Antike zwar selten, aber seien durchaus vorgekommen.⁹⁹

Die ›aktuelle Sicht‹ entfaltet Dietz anhand der biblischen Texte. In der Sodom-Erzählung gehe es eindeutig um sexuelle Gewalt und Machtdemonstration, was sich allein schon daran zeige, dass alle Männer der Stadt zu Lots Haus kommen. Anhand vieler Beispiele antiker Traditionen versucht er im Fortgang zu zeigen, wie verbreitet die Rolle sexualisierter Gewalt von Männern gegenüber Männern war und dass die Deutung der Geschichte im AT als ehebrecherische, überzogene Gier nach Lust, teils in Verbindung mit der sehr mangelhaften Gastfreundschaft Sodoms gesehen wird.¹⁰⁰ Zielpunkt dieses Arguments ist, dass es in der Kirchengeschichte keinen einzigen Beleg dafür gibt, dass es in der Antike die Vorstellung einer Anziehung zum selben Geschlecht als Persönlichkeitsmerkmal gegeben habe. Entsprechend folgert Dietz, dass die sogenannte Sodomie mit heutiger Homosexualität nichts zu tun hat.¹⁰¹

Um den Abgleich mit den biblischen Texten sinnvoll leisten zu können, führt Dietz hernach aus, was unter Homosexualität beziehungsweise sexueller Orientierung verstanden wird. Homosexualität als modernes Konzept des späten 19. Jahrhundert sei als »exklusive, emotional-romantische Ausrichtung auf das eigene Geschlecht« und eine »entsprechende Richtung sexuellen Begehrens, [...] ein damit verbundenes Selbstkonzept und auch Identifikation mit einer sozialen Gemeinschaft« zu verstehen.¹⁰² Gegenüber dieser bereits klassisch gewordenen Sicht werde heute auf Basis des empirisch Greifbaren von einem Spektrum von Sexualität sowie einer gewissen Fluidität der Orientierung ausgegangen. Gegenüber Positionen, welche dies nun dahingehend wenden, Homosexualität wieder als heilbare Fehldisposition stark zu machen, konstatiert er: »Diese Einsicht bedeutet nicht, also kann man es doch verändern [...] Dass es der willentlichen Beeinflussung sehr, sehr weitgehend entzogen ist, das ist nach wie vor so.«¹⁰³ Vor diesem Hintergrund sei zu prüfen, inwiefern sich in den antiken Texten innerhalb wie außerhalb der biblischen Schriften vergleichbare Vorstellungen finden lassen.

Von den antiken Textstellen, die mit Homosexualität in Verbindung gebracht werden, setzt sich Dietz zunächst mit Platos *Symposion* auseinander, in welchem Aristophanes' Gleichnis von den Kugelmenschen explizit von der andauernden Liebe zweier gleichgeschlechtlicher Menschen redet. Dieser Abschnitt zeige ohne Frage etwas, das dem mo-

98 Vgl. DIETZ, Homosexualität und Bibel, 00:02:00.

99 Vgl. ebd., 00:03:10.

100 Vgl. ebd., 00:13:00–00:18:00.

101 Vgl. ebd., 00:22:50.

102 Ebd., 00:24:15.

103 Ebd., 00:25:50.

nerden Konzept nahekommmt. Da es sich jedoch um Dichtung und bei dem fiktiven Sprecher um einen erklärten Gegner des Sokrates handele und Platon an anderer Stelle in den *Nomoi* explizit entgegengesetzte Stellung beziehe, dürfte es sich eher um eine Polemik Platons handeln, zumal es für die Aristophanes in den Mund gelegte Ansicht keinen weiteren antiken Beweis gibt. So kommt Dietz schließlich zu dem Ergebnis, dass in der Antike die Frage der ›natürlichen Orientierung‹ entschieden gewesen sei: ohne Frage heterosexuell.¹⁰⁴ Entsprechend sei der Verweis gegenüber homosexuellen Menschen auf die Bibel schon von daher fraglich, da das dahinterliegende Konzept einer ganzheitlichen Orientierung in der Antike schlicht nicht anzutreffen sei.¹⁰⁵

Dietz macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass auch zur Zeit der Etablierung des modernen Konzepts von Homosexualität die konservative Reaktion gänzlich anders gewesen sei, als heute. Über etwa ein Jahrhundert sei von konservativ-christlicher Seite das Konzept einer ›konstitutiven gleichgeschlechtlichen Orientierung‹ grundsätzlich bestritten worden.¹⁰⁶

Mit Blick auf die biblischen Stellen interpretiert Dietz zunächst die Levitikusstellen. Deren Kontexte stellten Verbotslisten von Formen des Ehebruchs dar, die verschiedene Formen männlich ausgeübter Sexualität *neben* ihrer Ehe behandeln.¹⁰⁷ Da in der Antike Sexualität eine Statusfrage dargestellt habe, sei Sex stets eine ›Einbahnstraße‹, da der Freie beziehungsweise Statushöhere das unfreie beziehungsweise unterlegene Gegenüber penetriere.¹⁰⁸ Auch die Stellen in 1Kor 6 und 1Tim 1 tragen nach Dietz dieser Differenz Rechnung. Die verwendeten Begriffe ἀρσενοκοῖται und μαλακοί zeigten das gleiche Bild wie die antike Umwelt:

Es gibt keine ebenbürtigen, gleichwertigen, austauschbaren Beziehungen, in denen Sex eine körperliche Kommunikation von Liebe ist, völlig unabhängig von der Art und Weise, wie Sex praktiziert wird [...] Es ist damals ein Riesenunterschied, ob jemand penetriert oder ob er penetriert wird.¹⁰⁹

Offenkundig sei beispielsweise die Frage des Einverständnisses in der Antike irrelevant gewesen, was sich auch in den biblischen Stellen zeige.¹¹⁰ Dietz wechselt hier kurz auf die Diskursebene. Konservative versuchten demnach in jüngerer Zeit, Gegenbeispiele zu diesem *magnus consensus* der Forschung zu finden. Von der thebanischen Eliteeinheit, die hier als heutigen Formen der Homosexualität vergleichbar hingestellt werde, berichte Plutarch zum einen klar in hierarchischer Differenz von Liebendem und Geliebten. Zudem sei für Plutarch die Ehe zu einer Frau die Norm, die Beziehung zu einem Mann nur ein Intermezzo der Jugend.¹¹¹ Das Beispiel Patroklos und Achill, dass in der klassisch-

104 Vgl. ebd., 00:26:35.

105 Vgl. ebd., 00:36:15.

106 Vgl. ebd., 00:37:00.

107 Vgl. ebd., 00:39:00.

108 Vgl. ebd., 00:43:30.

109 Ebd., 00:49:00.

110 Vgl. ebd., 00:50:30.

111 Vgl. ebd., 00:52:45.

griechischen Antike durch Platon wie auch Aischylos als homosexuelles Liebespaar inszeniert wurde, stellt nach Dietz eine rein literarische Fiktion dar. Denn diese habe weder Anhalt an Homers Darstellung, noch seien sich die beiden Autoren einig, wer den sexuell aktiven Part übernahm.¹¹² In diesem Sinne zeige sich auch bei den ersten erhaltenen schriftlichen Rezipienten des Neuen Testaments – Dietz nennt unter anderen die Didachae und der Barnabasbrief –, dass sie die paulinischen Begriffe als hierarchisches Verhältnis deuten, Knaben nicht zu schaden.¹¹³

Für die Stelle im Römerbrief zieht Dietz zunächst Sueton heran. Dessen Schilderung offensichtlich homosexueller Beziehungen der römischen Oberschicht seien ebenso kein gutes Beispiel. Sueton, demzufolge 14 von 15 beschriebenen Kaisern homosexuelle Beziehungen führten, halte fest, dass alle verheiratet waren, um eine Dynastie zu erhalten.¹¹⁴ Der fragliche Abschnitt im Römerbrief beschäftigt sich nach Dietz mit der Schuld der Heiden. Die dahinterstehende prophetische Logik sei, dass Menschen in ihrer Abwendung von Gott diesem und in der Folge auch einander untreu werden. Für Paulus habe Gott die Menschen darum ihren Begierden ausgeliefert, zu deren Sklaven gemacht. Dabei hält Dietz fest, dass das beschriebene Entbrennen in Begierde die Erfahrung der allermeisten homosexuell orientierter Menschen nicht treffe. Hier sei die ›Sodom-Logik‹ ›grenzenloser Begierde‹ antiker jüdischer Literatur greifbar, die eskalativ die Folgen von ›geistlicher Hurerei‹ als dem Abfall von Gott beschreibe.¹¹⁵ Entsprechend werde gleichgeschlechtlicher Sex hier von Paulus illustrativ als eines von vielen genannt. Auch die paulinische Rede vom ›entbrennen‹ habe mit dem Empfinden heutiger Homosexueller nichts zu tun. Den biblischen Befund zusammenfassend hält Dietz fest:

Es gibt jetzt keine weiteren Texte mehr in der Bibel zu gleichgeschlechtlichem Sex. Im Grunde könnte man jetzt schon sagen: Wie viele gibt's denn zum Thema Homosexualität? Keinen. Nicht mal zu gleichgeschlechtlichem Sex gibt es nur einen Einzigen. In diesem Text [Röm 1] geht es um die Abwendung von Gott, Abwendung von anderen Menschen.¹¹⁶

Mit Blick auf die Anwendung der Texte äußert sich Dietz verschiedentlich. Zunächst hält er es nicht für möglich, sich auf Religionsfreiheit zu berufen, wenn man – etwa im Fall von Olaf Latzel – Homosexualität aus Glaubensgründen ablehne. Dies widerspreche dem, was Paulus hätte sagen wollen.¹¹⁷ Ebenso sei eine aus Röm 1 abgeleitete Schöpfungsordnung nicht überzeugend. Paulus beziehe sich nur ein einziges Mal auf ›Natur‹, da er das lange Haar von Männern für widernatürlich halte. Insgesamt zeige die Begriffsentwicklung, dass in der Antike meist Dinge für natürlich angesehen wurden, die heute unter kulturellen Fragen verhandelt werden. Entsprechend ist für Dietz der Rückschluss weder intertextuell noch vom Begriff her statthaft, aus Röm 1 eine Schöp-

112 Vgl. DIETZ, Homosexualität und Bibel, 01:00:20.

113 Vgl. ebd., 01:04:15.

114 Vgl. ebd., 01:06:45.

115 Vgl. ebd., 01:12:15–01:18:00.

116 Ebd., 01:19:20.

117 Vgl. ebd., 01:20:00.

fungsordnung abzuleiten.¹¹⁸ Seine biblischen Überlegungen schließt Dietz mit einem Zitat Jörg Freys:

›Im Blickfeld der neutestamentlichen Autoren wie Paulus waren Formen sexuellen Verhaltens in der hellenistischen Welt, die meist in Abhängigkeitsverhältnissen mit Sklaven, mit hoher Altersdifferenz und in hoher Promiskuität ausgeübt wurden. Hingegen ist eine auf Beständigkeit oder gegenseitige Verantwortungsübernahme angelegte Beziehung zweier gleichgeschlechtlicher Partner im Neuen Testament nirgendwo im Blick. Bedenkt man dies, ist die einfache Übertragung der Aussagen neutestamentlicher Lasterkataloge auf heutige Lebensformen und Verhältnisse nicht möglich.«¹¹⁹

Neben der Exegese ist vor allem Dietz' Einordnung des evangelikalen Diskurses relevant. Diesem gegenüber sei die dargestellte Sicht evangelisch wie katholisch – gemeint ist offenbar der deutsche Kontext – deutlich in der Mehrheit. Für Evangelikale, welche diese Sicht inzwischen teilen, führt Dietz ein Zitat Thomas Schirrmachers an, dem Generalsekretär der World Evangelical Fellowship.¹²⁰ Dieser hatte gegenüber Chrismon festgehalten: »Was wir heute unter einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft verstehen, hat es damals so nicht gegeben.«¹²¹

Schirrmacher hat sich inzwischen deutlich von Dietz' Folgerung distanziert, er stehe in dieser Frage auf der Linie von Dietz. Seine Interviewaussage selbst zog er nicht zurück, verwies jedoch auf seiner Website darauf, dass er sich an Rolf Sohns Position anschließe, die zölibatäres Leben für Homosexuelle fordere. In seinem Statement wird die Position eines Kirchenführers deutlich, der sich innerhalb der Weltchristenheit in der Mehrheitsposition weiß. Für diese fordert er Respekt ein, »statt vergeblich zu versuchen, die Weltreligionen und die Mehrheit der Weltchristenheit zu bedrängen oder gar zu zwingen, ihre Sichtweise in einer Grundlagenfrage zu ändern.«¹²²

Auffällig an Schirrmachers *dementi* ist, dass er die inhaltliche Aussage des Interviews nicht zurückzieht, sondern lediglich die mögliche Vereinnahmung für Dietz' Position von sich weist. Schirrmacher äußerte im Interview ganz klar die Ansicht, dass heutige Lebensformen von Homosexualität mit den gewalttätigen, zumindest aber in klarer Hierarchie gelebten homosexuellen Beziehungen der Antike nichts zu tun haben. Damit muss Schirrmacher, wenn er sich für seine Position der Ablehnung »praktizierter« Homosexualität auf die Bibel berufen will, annehmen, dass die Bibel über den Horizont der Schreibenden hinaus homosexuellen Verkehr gänzlich verurteilen.¹²³ Schirrmacher war

118 Vgl. ebd., 01:25:00.

119 Ebd., 01:30:15

120 Vgl. ebd., 01:31:00.

121 Vgl. KELLER/WEITZ, Zukunft.

122 Vgl. REDAKTION PRO MUNDIS, Position.

123 In seiner umfangreichen Ethik unterlässt es Schirrmacher in der aktuellen Auflage, an dieser Stelle auf Applikationen der Texte einzugehen, vgl. SCHIRRMACHER, Ethik, 511–555. Im Sinne des zitierten Dementis stellt er der vierten und fünften Auflage seiner Ethik dem Kapitel zu Homosexualität eine Vorbemerkung voran, in der er sich bezüglich seiner Aussagen angesichts gewandelter Rechtslage ausdrücklich auf Religionsfreiheit beruft, ehe er sich umfänglich über die Intoleranz der nun zur Macht gekommenen homosexuellen Minderheit beschwert, vgl. ebd., 511f. Seine zahlenlastige Abhandlung beendet Schirrmacher mit dem Zitat eines revanchistischen Textes der Schwulenbe-

in seiner Lage nicht bereit beziehungsweise konnte es sich vermutlich auch kirchenpolitisch nicht erlauben, die Einsicht in die Unvergleichlichkeit heutiger und antiker Lebensformen theologisch als Notwendigkeit einer Öffnung in dieser Frage zu begreifen. Gerade wenn es sich hier um eine ›Grundlagenfrage‹ handelt, wäre eine biblische Begründung Schirmachers wünschenswert. Denn sein exegetisches Urteil geht einen deutlichen Schritt weiter als sein theologisches.

Zuletzt geht Dietz auf Anwendungsfragen ein, die hier nur knapp wiedergegeben werden. In einem ersten Argumentationsgang beleuchtet Dietz das Verhältnis von vorfindlicher Realität und kirchlich-theologischem Umgang damit. Die gängige Aussage, Gott liebe Sünder, nicht aber ihre Sünde, geht für Dietz an der Realität von homosexueller Menschen vorbei. Dies sei im Grunde analog zu Rassismus, der die Ablehnung auf unveränderliche Persönlichkeitsmerkmale richtet. Dieses Schema hält Dietz für ungeeignet, um mit der Realität dauerhafter Disposition sinnvoll umzugehen.¹²⁴ Die spätere katholische Sicht anerkenne zwar, dass es sich um eine Disposition handelt, verbiete jedoch das Ausleben. Hier führt Dietz an, dass weder biblische Texte noch die Tradition die anthropologische Trennung von Disposition und ihrem Ausleben kennen.¹²⁵ Entsprechend scheitere die in diesem Zusammenhang bisweilen vorgebrachte Lesart von 1Kor 6 – Menschen könnten ›geheilt‹ werden – vor allem an biblischer Anthropologie. Die desaströsen Ergebnisse solcher ›Heilungen‹, die hunderttausendfach versucht wurden, sprächen eine andere Sprache und zeigten einen Umgang mit dem Thema, von dem ungeheures menschliches Leid ausgegangen ist.¹²⁶ So plädiert Dietz insgesamt dafür, die eigenen Auslegungen der biblischen Texte und die daraus abgeleiteten Praktiken nicht ohne Prüfung vorfindlicher Gegebenheiten für verbindlich zu halten.

Neben diesem bibelhermeneutischen Grundsatz wirft Dietz abschließend die Frage nach einem praktikablen Umgang mit seinen Ergebnissen auf: »Wie macht man's mit der Bibel in der Hand?«¹²⁷ Dietz wirbt dafür, Ähnlichkeiten und Analogien zu suchen, die sowohl in biblischen Texten als auch in frühen Auslegungen in Christen- und Judentum genutzt worden seien. Im Abgleich mit real vorfindlichen Lebensformen sei ent-

wegung, um zu unterstreichen, dass diese offenbar Arges im Schilde führe, vgl. SCHIRRMACHER, Ethik, 552–555. Die Verfolgung von Homosexuellen hingegen wird jenseits dieser Aufgriffe nicht thematisiert.

Die dargelegte Nichtbehandlung biblischer Texte war nicht immer Kennzeichen von Schirmachers Ethik. Hier ist ein Textvergleich der Auflagen sehr aufschlussreich. In der eben zitierten Auflage von 2010 beginnt Schirmacher sein Kapitel zu Homosexualität, ebd., 512 wie folgt: »[V]erbreitete, praktizierte Homosexualität ist im alten Testament praktisch immer ein Kennzeichen einer untergehenden und gerichtsreifen Gesellschaft.« Was Schirmacher damit meint, wird deutlicher in der Auflage von 1994 – hier zitiert nach dem etwa zeitgleichen Abdruck in der Zeitschrift *Bibel und Gemeinde* des Bibelbunds, DERS., Homosexualität, 20, Herv. i. O. –, wo es heißt: »**Massenhafte Homosexualität ist in der Bibel praktisch immer das Kennzeichen einer untergehenden, das heißt gerichtsreifen und kurz vor der Bestrafung Gottes stehenden Gesellschaft.**« Diese These führt er in der ersten im Gegenüber zu der aktuellen Auflage umfänglich mit einem göttlichen Fahrplan aus, zu dem Schirmacher seinerzeit vielfach publizierte.

124 Vgl. DIETZ, Homosexualität und Bibel, 01:38:00.

125 Vgl. ebd., 01:42:00.

126 Vgl. ebd., 01:46:00.

127 Ebd., 01:53:30.

sprechend eine biblisch-begründbare Analogie zu suchen.¹²⁸ Da homosexuelle Partnerschaften heterosexuellen Partnerschaften ähnelten und nicht dem biblisch als böse und zerstörerisch Beschriebenen, sei es »eine Frage der Gerechtigkeit, gleiches gleich, verschiedenes verschieden, ähnliches zumindest ähnlich zu behandeln« und entsprechend nicht zu diskriminieren.¹²⁹ Demnach ist es nach Dietz vom biblischen Befund her geboten, alle Menschen mit gleicher Würde zu behandeln.¹³⁰

Abschließend räumt Dietz ein, dass der Umgang mit homosexuellen Menschen eine große Schuldgeschichte aller Kirchen darstellt. Der kirchliche Umgang habe vielen Menschen den Glauben erschwert, verleidet und zerstört. Nun sich offen zu geben, reiche angesichts der verbrannten Erde nicht aus. Es sei ein Wunder, dass queere Personen nach wie vor Kirchengemeinschaft und gemeinsame Glaubenspraxis suchten. Dietz würdigt ihr Festhalten trotz aller Widrigkeiten als christliches Vorbild, letztlich als Martyrium angesichts kirchlicher Ausgrenzungen. Die nicht-queere Christenheit sollte über ihre eigene Schuld nachdenken,

umkehren und gemeinsam mit queeren Gläubigen glauben. Mit Menschen, die den Glauben nicht aufgegeben haben, obwohl sie allen Grund gehabt hätten. Und es ist ein Wunder, dass sie noch da sind, und wenn es uns begegnet, sollten wir es auch sehen.«¹³¹

6.5.3 Zusammenfassung und Kritik

Dietz hat nach eigenem Bekunden einen langen Weg hinter sich. Da er nach seinem Zum-Glauben-Kommen zunächst davon überzeugt wurde, Homosexuelle seien krank und ihnen müsse geholfen werden, habe es Jahre gebraucht, diese Ansicht zu hinterfragen und schließlich biblisch und theologisch zu anderen Schlüssen zu kommen.

In seiner umfangreichen Auslegung konstatiert Dietz, dass antike Texte das moderne Konzept von Homosexualität als einer exklusiv auf das eigene Geschlecht abzielenden, emotional-romantischen Ausrichtung nicht hätten kennen können, da dies beispielsweise das romantische Liebeskonzept voraussetzte. Mit Blick auf die Texte seien die Levitikusstellen umfängliche Listen von Ehebruchsvarianten, die sich demnach an heterosexuell lebende Männer richtete. Die anderen alttestamentlichen Stellen handelten von sexualisierter Gewalt- und Machtausübung, was den heutigen Sachverhalt im Grunde nicht treffe. Die neutestamentlichen Stellen 1Kor 6 und 1Tim 1 zeigten bereits auf begrifflicher Ebene, dass es hier um hochgradig hierarchische Verhältnisse gehe, was mit dem modernen Konzept von Homosexualität nicht vereinbar sei. Auch die Texte der neutestamentlichen Umwelt zeigten diese Unterscheidung von aktiver und passiver sexueller Rolle deutlich. In Röm 1 gehe es schließlich um die Schuld der Heiden, die Gott ihren Begierden hingegeben habe. Hier greife eine Logik, die analog zur Geschichte von Sodom eine grenzenlose Begierde meine. Gleichgeschlechtlicher Sex sei hier rein illustrativ zu verstehen. Nicht zuletzt habe das genannte »Entbrennen« nichts mit dem Empfinden

128 Vgl. ebd., 01:55:00.

129 Ebd., 01:57:45.

130 Vgl. ebd., 02:00:00.

131 Ebd., 02:09:00.

heutiger Homosexueller zu tun. So kommt er insgesamt zu dem Ergebnis, dass die biblischen Texte sich nicht zu Homosexualität äußern. Auf Basis dieses Befundes hält er es nicht für angemessen, sich auf eine ›natürliche‹ Schöpfungsordnung zu berufen, zumal Paulus im Grunde nie von Natur spreche. Dietz sieht darüber hinaus eine Öffnung im evangelikalen Diskurs über Homosexualität, die sogar den heutigen Vorsitzenden der World Evangelical Fellowship, Thomas Schirrmacher, betreffe.

Insgesamt ist für Dietz ein Umgang mit Homosexualität im Lichte biblischer Texte dann angemessen, wenn gleiches mit gleichem und ähnliches mit ähnlichem verglichen werde. So ähnele heutige Homosexualität eher heterosexuellen Beziehungen. Daher sei homosexuellen Menschen wie allen anderen auch mit Achtung zu begegnen. Angesichts der Schuldgeschichte der Christenheit mit Homosexuellen sei es abschließend ein großes Wunder, dass es Menschen gebe, die trotz Ausgrenzungserfahrungen an ihrem Glauben festhielten.

Dietz präsentiert in seinem Vortrag die im untersuchten Spektrum offenste Position, mit dem Thema Homosexualität umzugehen. Sein Referat zielt auf unterschiedlichen Ebenen darauf ab, Menschen, die sich dem eigenen Anspruch nach in ihrer Ablehnung auf biblische Texte berufen, für einen angemessenen und sachlichen Umgang mit der Thematik und mit homosexuellen Menschen zu gewinnen. Zum einen wirbt er für einen Bibelumgang, der die eigenen Normen und Überzeugungen daran ausrichtet, was dem biblischen Zeugnis nahekommt. Zum anderen versucht er, biblisch-theologisch zu untermauern, dass ausgrenzendere Positionen zumindest Schwierigkeiten haben, sich begründet auf biblische Texte stützen zu können.

Bibelhermeneutisch beschreibt Dietz eine Gratwanderung. Im Grunde wird hier im Semler'schen Geist die dogmatische Einengung überwunden, die durch kulturell gewachsene Traditionen *de facto* die Auslegung leitet. Indem Dietz an biblischen Texten ausweisen kann, dass deren Aussagen anderes meinen, als lange gedacht wurde, bestreitet er nicht die Heiligkeit der Texte beziehungsweise deren grundsätzliche Geltung in der Gegenwart, sondern die Richtigkeit der Tradition der Auslegung dieser Texte. Ohne Texte auszuschließen, zeigt er, dass diese für die Fragestellung nichts austragen.

Dieser Ansatz bedeutet eine Depotenzenzierung der Auslegenden durch Selbstreflexion ihrer Position, geistlich gesprochen, einen Ruf zur Demut. Wie sich im Durchgang unterschiedlicher hermeneutischer Entwürfe zeigte, ist dieser Ruf häufig dahingehend zu problematisieren, dass vielfach gegenüber eigenen Vorannahmen unkritisch verfahren wird. Nicht zuletzt folgt daraus eine nicht hinreichende Reflexion über die individuellen Anteile des auslegenden Subjekts. Diese bricht sich mitunter in einer unkritischen Affirmation der eigenen Ansichten Bahn, und das in der Überzeugung, selbst am kritischsten zu sein. Dietz Vorgehen ist, anders als die hier geübte Kritik, eine Einladung, die eigenen Traditionen und Vorverständnisse nicht in kulturkämpferischer Manier zu benutzen, sondern sich dem real Vorfindlichen und der ›eigentlichen‹ Aussage der biblischen Texte zu öffnen. Dieser Weg scheint vor dem Hintergrund einer bibelfrommen Community ein sinnvoller Weg zu sein, eine Transformation unter Beibehaltung der orientierenden Rahmenordnung zu ermöglichen. Die hohe Bibliologie bezieht hier mit ein, dass die eigene Sichtweise und Interpretation notwendig fallibel ist. Nicht die biblischen Texte irren für Dietz, wohl aber die Menschen, die ihre Interpretation für objektiv erachten.

Dietz' Ansatz, in Fragen der Orientierung heutigen Handelns nach Analogien und Ähnlichkeiten zu suchen, stellt auch eine Infragestellung diverser Frömmigkeitskulturen dar. Die unmittelbare Verstehbarkeit und Applikationsfähigkeit der biblischen Texte stellen ein wichtiges Anliegen des Evangelikalismus insgesamt dar, da das individuelle Lesen und Verstehen der Bibel einen hohen Stellenwert genießt. Verallgemeinert zeigt Dietz, dass schnelle Applikationen grundsätzlich zu problematisieren sind, was ein zentrales Moment einer auf unmittelbare Zugänge setzenden Bewegung schmälert. Dogmatisch gesprochen stellt dies eine grundsätzliche Anfrage an den Anspruch des Evangelikalismus, das Priestertum aller Gläubigen exemplarisch zu verwirklichen. Darüber hinaus bedeutet die Suche nach biblischer Analogie für Fragen nach Orientierung in der Gegenwart eine Depotenzenierung eigener Tradition und Autoritäten. Auch wenn er nicht dafür wirbt, so zeigt Dietz doch in seiner Person, dass der Weg eines universitären Studiums, in seinem Fall sogar samt Dissertation und Habilitation, mitunter eine solche Emanzipation und Geistesfreiheit von der eigenen Tradition ermöglicht.

An Dietz ist freilich auch Kritik zu üben, wenngleich das Bisherige zeigt, dass Dietz in seiner hermeneutischen Herangehensweise gegenüber den anderen vorgestellten Positionen selbstreflexiver vorgeht. Da sich die hier anzubringende Kritik jedoch vor allem auf spezifische Momente zum Umgang mit Frauen und deren Leid in biblischen Texten richtet, wird die Kritik im Rahmen des folgenden Abschnittes sowie im Abschlusskapitel erfolgen.

6.6 Abschließende Beobachtungen

Der Abgleich von bibelhermeneutischen Ansätzen mit der konkreten Thematik der Homosexualität hat vielfach blinde Flecken eröffnet. Die Ergebnisse der Analyse sollen hier nochmals kurz gebündelt werden – mit Ausnahme der von Thiessen, die aufgrund ihres geringen Umfangs nur im abschließenden Kapitel nochmals aufgegriffen werden.

Bei Heinzpeter Hempelmann zeigte sich ein deutliches Problem, dem ›garstigen Graben‹ angemessen zu begegnen. Sein Ansatz befähigt ihn nicht, gesellschaftliche Rahmenbedingungen heute in ihrer Differenz zu den Entstehungskontexten biblischer Texte wahrzunehmen und diese als notwendigen Verständniskontext zu begreifen. In dieser Überblendung des biblischen Textes durch eigene Prägungen ist Hempelmanns eigene Auslegung deutlicher Ausdruck einer nicht hinreichenden Aufmerksamkeit für individuelle Prägungen der Auslegenden. So ermöglicht es ihm sein Ansatz nicht, sich, wie er selbst beansprucht, vom Text korrigieren zu lassen. Vielmehr leitet ihn unbewusst ein vorgefertigtes Bild, das er biblischen Texten aufnötigt. Dass er dabei letztlich die Kirche, nicht aber ausgegrenzte Menschen zum Opfer erklärt, zeigt deutlich, dass eine Auseinandersetzung mit den eigenen Prägungen und Vorannahmen nötig wäre, vor allem aber eine ernstgemeinte Wahrnehmung der Opfer kirchlicher Ausgrenzung.

Auch Christoph Raedel nimmt für sich in Anspruch, dem biblischen Text und einer biblischen Anthropologie zu folgen. In seinem Ansatz schließt er die Wahrnehmung von Opfern kirchlicher Ausgrenzung im Grunde kategorisch aus, wenn er deren Selbsterfahrung als Immunisierungsstrategie abtut. Da der Wille Gottes klar und offenbar sei und sich das menschliche Wesen von Gott her, nicht von oder aus sich selbst heraus zu

verstehen habe, gilt ihm der Rekurs auf solche Selbsterfahrung letztlich als sinnlos. Die für Raedel ungebrochene autoritative Kraft biblischer Texte führt bei ihm dazu, dass der »garstige Graben« und seine kulturellen Differenzen gerade in Bezug auf die Lebensformen gar nicht in den Blick geraten. Denn dann dürfte Raedel, dessen Anspruch es ist, das biblisch begründete Aussagbare an den Text zurückzubinden, zu anderen Ergebnissen kommen. Seine Auffassung einer biblischen Schöpfungsordnung übergeht mit ihren Dualismen darüber hinaus die Spektren, die jedem einzelnen der in den in Gen 1 genannten Schöpfungswerke durchgängig innewohnt. Damit führt er jedoch das auf biblischer Grundlage Aussagbare in seinem Sinne eng. Seine bewertende Differenzierung biblischer Texte ist letztlich nichts anderes als eine andere Form einer kritischen Mitte der Schrift. Im Ergebnis werden bei Raedel kulturelle Prägungen zu einer den biblischen Schriften vorgeordneten Auslegungsinstanz gemacht.

Von den vorgestellten Hermeneutikern ist Dietz ohne Frage derjenige, der am ehesten an aktuelle Diskurse akademischer Theologie anschließt. In seiner Vorordnung biblischer Inhalte gegenüber eigenen Vorannahmen, die er auch geistlich begründet, erschließt er auf seine Art das kritische Potential, dass biblischen Texten gegenüber ihren Lesenden innewohnt. Anstatt sich an Scheindebatten zu beteiligen, wonach universitär geprägte Theologie biblische Texte grundsätzlich für unverbindlich erklären würde, zeigt er in der Nutzung bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse, dass es sehr wohl möglich ist, gegenüber Bibel und Welt verantwortbar christlichen Glauben zu leben und zu denken.

Dietz kann als bis zur Habilitation ausgebildeter Universitätstheologe glaubhaft zeigen, dass er biblischen Texten zutraut, seine Ansichten, wie auch ihn als Menschen, zu verändern. Hermeneutische Demut zeichnet sich in seiner Lesart dadurch aus, dass sich Auslegende in ihren Vorannahmen hinterfragen und sich offen mit Realitäten der Welt und den biblischen Texten auseinandersetzen. Damit wendet Dietz die Rede von Demut selbstkritischer, als seine Kollegen, wie sich am Beispiel des Umgangs mit dem Thema Homosexualität zeigt. Auch er teilte die ablehnende Haltung, auch er diskriminierte homosexuelle Menschen. Dass er dies heute analog dem Rassismus als gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit ansieht, war ein weiter Weg.

Das maßgebliche Unterscheidungskriterium der vier vorgestellten Ansätze liegt in der Frage des Selbstverständnisses der Auslegenden. Raedel abstrahiert den Menschen als Gegenüber Gottes, der aus Gottes Wort das eigentliche Verständnis seiner selbst zu gewinnen habe. Damit wird ein verobjektivierendes Verständnis des Menschen als notwendig postuliert und gegenüber einer als bedrohlich wahrgenommenen Selbstkonstituierung des Menschen in Stellung gebracht. Auslegende sollten demnach ihre Existenz gänzlich von biblischen Texten her aufbauen, die als einzig objektive Wahrheit die notwendige Sicherheit in dieser Welt für die gefallene Schöpfung darstellen.

Dabei bleibt ein logisches Problem ungelöst. Die grundlegende Änderung des eigenen Verständnisses beziehungsweise Bewusstseins setzt, wenn das überhaupt möglich ist, ein eigenes, starkes Subjekt voraus. Wie das Resümee der Leitung der führenden Konversionsinstitution *Exodus* im Dokumentarfilm *Pray Away* von 2020 zeigt, zeitigte der Weg, Menschen zu ihrem »eigentlichen« Selbst zu verhelfen, in den allerseltensten Fällen positive, geschweige denn bleibende Wirkung. Vielmehr wurden, wie eindrücklich anhand von Betroffenen erzählt wird, Existenzen, zumindest aber das Selbstwertgefühl von Hunderttausenden – allein in den USA circa 700.000 Erwachsene – nachhaltig

zerstört. Hilfesuchende wurden nicht darin bestärkt, einen Weg zu gehen, psychisch intakt zu bleiben. Vielmehr ging es darum, ihr vermeintlich eigentliches Selbst zu fördern, was zu Selbstablehnung und unterdrückten Gefühlen führte, die wiederum den Selbsthass befeuerten. Vor diesem Hintergrund wird sich Raedel, aber auch Thiessen fragen lassen müssen, ob seine Form des Umgangs mit homosexuellen Menschen der Ausbreitung des Evangeliums dient, den biblischen Texten wirklich entsprechend ist oder ob hier nicht seine eigenen Ansichten die biblischen Texte auf exegetisch nicht haltbare Art überlagern.

Die im Hinblick auf Raedel formulierten Kritikpunkte treffen auch auf Hempelmann zu, wenngleich Hempelmanns Plädoyer sich in der für ihn klaren Einsicht einer grundsätzlichen Ablehnung des homosexuellen Verkehrs in der Bibel speist, nicht aus einer angenommenen Schöpfungsordnung. Hempelmanns Ansatz befähigt Auslegende nicht hinreichend, für eigene Anliegen und Haltungen sensibel zu sein und diese individuellen Prägungen dem Text nicht überzustülpen. Die Entklammerung der Exegese aus der dogmatischen Rahmenordnung, die moderne Theologie seit Semler geleistet hat, fällt bei Hempelmanns Konzeption zumindest in diesem Anwendungsfall einer unreflektierten Affirmation der eigenen Vorannahmen zum Opfer.

Dietz teilt die frommen Voraussetzungen, denen Auslegende beispielsweise in Hempelmanns Konzept genügen müssen. Die Differenz gegenüber Hempelmanns Ausführungen besteht darin, dass er zwar wie dieser biblischen Texten mit Ehrerbietung gegenübertritt, jedoch die Demut selbstreflexiver beziehungsweise authentischer praktiziert. Zweifellos sind auch bei Dietz andere Momente spürbar. Exemplarisch sei sein Umgang mit der Frauenfrage genannt, betrachtet er etwa Lots Töchter und was ihnen angetan wird lediglich aus der Perspektive des Vaters. Dass in der Parallelstelle Ri 19 eine Frau von ›ruchlosen Männern‹ (Luther) eine ganze Nacht lang zu Tode vergewaltigt wird, erwähnt Dietz nicht einmal; wie bei Hempelmann wird der Text nur als Parallelstelle benannt. Die Leichtfertigkeit, mit der Dietz hier seinem betont jugendnahen Sprachgestus Frauen und Gewalt gegen sie behandelte, entspricht nicht seiner ausdrücklichen Absicht, hier andere Wege einzuschlagen.¹³²

Zuletzt ist noch auf eines der maßgeblichen Konzepte, die in der vorliegenden Arbeit vorgestellt wurden, zurückzukommen: die Heilsgeschichte. Mit einem streng heilsgeschichtlichen Ansatz ist es unmöglich, zuzugeben, dass die biblischen Texte das heutige Phänomen nicht treffen – so etwa Schirmmacher im oben genannten Chrismon-Interview –, und gleichzeitig den homosexuellen Verkehr aufgrund der Nennungen dennoch zu verurteilen. Wenn Gott sich in der Geschichte mit seinem Willen offenbart hat und die zuletzt gegebene biblische Aussage normativ ist, so ist zu klären, welche Handlungen konkret kritisiert werden. In den biblischen Kontexten sind diese wie folgt:

1. massive sexualisierte Gewalt (Gen 19,5; Ri 19,22),
2. eine im Kontext vieler dort genannter Formen des Ehebruchs seitens eines verheirateten Mannes (Lev 18,22 sowie 20,13),

132 Wie zuvor angemerkt, hat sich Dietz' Tonfall in dieser Hinsicht inzwischen verändert. Im Rahmen dieser Studie konnte dies jedoch nicht mehr ausführlich berücksichtigt werden, vgl. etwa DIETZ/FAIX, Podcast Karte und Gebiet, sowie DIETZ/Loos, Podcast Geist.Zeit.

3. hierarchische, nicht gleichberechtigte oder gar liebevolle Verhältnisse (1Kor 6,9; 1Tim 1,9f.) sowie
4. ein klassisch jüdisches Anschauungsbeispiel (Röm 1) der Schuld der Heiden, deren Gottlosigkeit halber Gott sie ihren Begierden überantwortet habe.

Eingedenk dessen, dass es in Röm 1 um die Schuld der Heiden geht und das Entbrennen in Begierde nicht mit heutigen Erfahrungen homosexuell Orientierter in Einklang zu bringen ist, wird offenkundig, dass die biblischen Texte lediglich jene Formen homophiler Praktiken verurteilen, die unkontrollierte Gewalt und sexuelle Machtausübung beinhalten. Damit aber ist die biblische Grundlage entzogen, jene Menschen aus Gemeinden, Ämtern, Familien, Freundes- oder Bibelkreisen auszuschließen. Ohne Frage stellt die Einsicht in diesen biblischen Befund eine deutliche kommunikative Herausforderung für den konservativ geprägten Teil des Protestantismus dar. Doch gerade wenn der eigene Anspruch einer biblischen Orientierung hochgehalten werden soll, sollten Einsichten in angemessene Verständnisse biblischer Texte den Gemeinden zugemutet werden. Das bedeutet dann auch, dass sich von Übersetzungen entfernt wird, die das Auslegungsinteresse über die biblischen Texte stellen. Denn diese kennen das moderne Konzept von Homosexualität nicht, ganz zu schweigen von heutigen Lebensformen. Wer sich *sola scriptura* auf die Fahnen schreibt, sollte keine Angst davor haben, sich und seine Ansichten von biblischen Texten her immer neu infrage stellen zu lassen.

6.7 Heterosexuelle Ehe als einzig biblisch-legitimierbare Partnerschaft?

Bei dem Thema Lebensformen geht es in evangelikaler Theologie häufig lediglich um die Darstellung beziehungsweise Rechtfertigung der monogamen, heterosexuellen Ehe als einzig biblisch-legitimer christlicher Lebensform. Die andere, das Ledig-Sein um des Reiches Gottes willen, spielt kaum eine Rolle. Dabei werden meist als neu wahrgenommene andere Lebensformen als Anfrage, als un(v)erhofftes Gegenüber der eigenen Lebenspraxis verstanden. Folgende Punkte fallen dabei ins Auge:

1. Die Frage nach der Rolle von Frauen erfährt im Grunde keine Beachtung.¹³³ Predigerinnen sind jenseits der Landeskirchen nach wie vor unterrepräsentiert.¹³⁴ Professuren und Lehraufträge an evangelikalen Hochschulen werden hier bislang fast ausschließlich in bestimmten Fächern an Frauen vergeben – in Religionspädagogik, Interkultureller Theologie und Psychologie.¹³⁵ Selbst wenn es in den theologischen Hauptfächern keine qualifizierten Akademikerinnen geben würde, wäre dies

133 In den untersuchten Hermeneutiken kommen Frauen praktisch nicht vor. Bei RAEDEL, Gender erscheinen sie nur in klassischen Rollenbildern, vor allem der Hausfrau und Mutter.

134 Der *Bund Freier evangelischer Gemeinden* führte etwa die Frauenordination erst 2010 ein, vgl. LANG, Frauen. Nach aktuellen Zahlen vom August 2023 liegt der Frauenanteil hauptamtlicher Pastorinnen in diesem Verband derzeit bei 5,84 %, vgl. BUND FREIER EVANGELISCHER GEMEINDEN, E-Mail [31.08.2023].

135 Vgl. hierfür die Darstellungen in Kap. 2.4.

eine Problemanzeige evangelikaler Ausbildungs- beziehungsweise Leitungsselektion. Entsprechend wird über Frauen geredet, aber kaum mit oder von Frauen.

2. Paternalismus wird häufig gerade denen vorgeworfen, die mit ihrer Lebenspraxis von klassischen Rollen abweichen. Dabei findet mitunter eine Verkehrung von Täter:innen und Opfern statt. Teilweise wird bereits der Umstand, dass sich Personen nun für ihre ›Kritik‹ an gelebter Homosexualität rechtfertigen müssten, als Übergriff gesehen.¹³⁶ Darin spiegelt sich der Anspruch, eine unbedingt richtige Position zu vertreten, die selbst in einer Minderheitensituation keiner Anfrage ausgesetzt sein dürfe. Solche Positionen können nicht mit Recht behaupten, an einem offenen und gleichberechtigten Diskurs interessiert zu sein.
3. Der eigene Paternalismus – es reden vor allem heterosexuell orientierte, verheiratete Männer – wird auch am behandelten Thema sichtbar. Hier ist zumindest seitens der untersuchten Hochschullehrer Raedel, Thiessen und Hempelmann kaum eine Bereitschaft da, sich die Konsequenzen vor Augen zu halten, die beispielsweise eine Ablehnung der ›Praxis‹ einer Liebesbeziehung für homosexuelle Menschen hat. Ebenso wird nicht reflektiert, dass die oben genannte biblische Lebensform des Ledig-Seins weder biblisch noch in der Tradition verordnet, sondern selbst gewählt wird.¹³⁷ Inwiefern Menschen von Gemeinden und in sogenannten ›Heilungsseminaren‹ dazu gedrängt werden, ihre Sexualität zu unterdrücken, kann hier nur gemutmaßt werden. Das inzwischen erlassene gesetzliche Verbot jener Seminare für Minderjährige durch den Deutschen Bundestag wurde vielfach nicht einmal kommentiert. Ebenso schweigen die Hochschullehrer weitgehend zu dem Befund, dass sogenannte Heilungen allenfalls im Promillebereich dauerhafte ›Änderungen‹ sexueller Orientierung bewirkt haben.¹³⁸
4. Die Emphase auf der Ehe seitens konservativer Stimmen unterstreicht deutlich die Natürlichkeit leiblicher Kinder; stellenweise wird dieses Kriterium sogar zum entscheidenden Kriterium erhoben, warum eine Hetero-Ehe in den Augen Gottes höherwertig sei. Beziehungen, die beispielsweise ungewollt kinderlos sind – immerhin etwa jedes zehnte Paar – kommen hier nicht in den Blick.¹³⁹ Dies mag verwundern, weil in puncto Homosexualität so deutlich unterstrichen wird, dass seelsorgerliche Begleitung wichtig wäre. Dies spricht dafür, dass der eigene Rigorismus in

136 Vgl. HEMPELMANN, *Lesben*, 21, 57, 59.

137 Eine Ausnahme bildet DIETZ/FAIX, *Homosexualität*.

138 Prominent wäre hier der Ex-Gay-Aktivist und Honorarprofessor an der *Evangelischen Hochschule Tabor* Roland Werner zu nennen. Nach eigenen Angaben hat er selbst seine homosexuelle Neigung überwunden und galt lange als Beispiel erfolgreicher ›Heilung‹. Zumindest seit 1990 leitete er laut GÖBEL, *Umpolung sog. ›Heilungsseminare‹*. Auch wenn sich Werner in WANNENWETSCH, *Moral*, 184 zwischenzeitlich anders zitieren ließ – seine eigene Homosexualität habe er weder als krankhaft noch als Sünde angesehen – nimmt er 1998 in WERNER, *Homosexualität*, klar Stellung: Praktizierte Homosexualität sei biblisch eine Sünde, auf psychologische Probleme zurückzuführen und seelsorgerlich zu begleiten, um zur Heilung im Sinne der »Überwindung« beizutragen. In seiner folgenden Karriere hatte er wichtige Posten wie den des Generalsekretärs des CVJMs Deutschland inne. Sehr erfolgreich ist auch seine Bibelübersetzung, welche die antiken und differenzierenden biblischen Begriffe schlicht mit ›Homosexualität‹ übersetzt.

139 REDAKTION BMBFSFJ, *Unterstützung*.

dieser Frage mitunter wichtiger ist, als die seelsorgerlichen Nöte Betroffener wahrzunehmen. Aus Gesprächen mit Betroffenen weiß ich, wie sehr kinderlose Eheleute aus evangelikalen Kontexten unter der Hochstilisierung einer ›richtigen‹ Familie mit ›richtigen‹, also leiblichen Kindern leiden. Sie stehen ständig unter Rechtfertigungsdruck, mitunter sind sie sich sogar bei Adoption – biblisch in Mk 9,36 immerhin von Jesus als mit der Aufnahme seiner selbst verglichen – unsicher, eine ›echte‹ Familie zu sein. Das geht soweit, dass es mitunter Betroffenen in ihrem Kontext unmöglich scheint, ein Kind aufzunehmen, dass optisch deutlich von ihnen abweicht. Hier verkehrt sich der göttliche Segen in das Gefühl, verflucht zu sein.

Diese letztgenannte Perspektive lässt sich auch empirisch festmachen. In einer Studie des Empirica Instituts der CVJM-Hochschule Kassel, in welcher junge christliche Eltern nach ihren größten Ängsten befragt wurden, waren die wichtigsten Antworten von Christ:innen jenseits der Großkirchen einerseits, das Kind könne einen anderen Glauben als den der Eltern entwickeln, andererseits, das Kind könne homosexuell werden.¹⁴⁰ Ganz gleich, ob diese Ängste um des Kindes willen – mögliche Ausgrenzung – oder der eigenen Norm entgegenstehend gehegt werden, wird hier die ungeheure Relevanz des Themas greifbar, das offensichtlich angstbesetzt ist.

Die hier genannten Beobachtungen werden im Rahmen des nun die Studie beschließenden Kapitels wieder aufzugreifen sein. Dabei ist mit Blick auf die zuletzt genannten Beobachtungen bei den untersuchten Hermeneutikern auch zu prüfen, welche Rolle patriarchalische Momente spielen, die bereits im ersten Kapitel eingeführt wurden.

140 FAIX/KÜNKLER/SANDMANN, Familie, 74, 135–140, für deren Auswertung FAIX/KÜNKLER, Furcht, 13, 180f., 204, sowie DIETZ/FAIX, Homosexualität, 16:00.

7 Ergebnisse

Die vorliegende Studie verfolgte das Ziel, das Spektrum evangelikaler Bibelhermeneutiken im deutschsprachigen Raum seit 1990 differenziert darzustellen und für die theologische Forschung zu erschließen. Leitend waren hierfür die Fragen nach den konkreten Entwürfen evangelikaler Hochschullehrer, den Kontexten, in denen sich evangelikale Bibelhermeneutik entfaltet, und die Frage danach, welchen Austrag die bibelhermeneutischen Grundsätze auf die eigene Auslegung haben. In diesem abschließenden Kapitel sollen die Teilergebnisse zusammengeführt werden.

Zunächst wird die zu Beginn dieser Studie erarbeitete Definition von Fundamentalismus auf die Untersuchungsergebnisse des Hauptteils dieser Studie insgesamt bezogen. Dabei gilt es, insbesondere die Ergebnisse aus dem Kapitel zum Umgang mit Lebensformen auf die Frage hin zu untersuchen, inwiefern hier kulturell geprägte Patriarchalismen leitend sind und wie sich diese zu evangelikalen bibelhermeneutischen Grundsätzen ins Verhältnis setzen lassen. In einem zweiten Schritt werden die Kapitel zu Subjekt und Objekt der Auslegung mit Blick auf die darin erschlossenen Geltungsansprüche evangelikaler Theologie dargestellt. Der letzte Abschnitt stellt demgegenüber die Stärken evangelikaler Bibelhermeneutik heraus, formuliert konstruktive Anfragen daran und skizziert abschließend, wie die untersuchten Ansätze evangelikaler Bibelhermeneutik weitergedacht werden können.

7.1 Zur Frage des Fundamentalismus und Patriarchalismus

7.1.1 Fundamentalismus

Wie zu Beginn dieser Studie dargestellt, zeichnet sich Fundamentalismus nicht nur durch bestimmte dogmatische Begriffe wie ›Irrtumslosigkeit‹ und ›Unfehlbarkeit‹ aus, sondern ebenso durch eine Reihe ethischer und politischer Gesichtspunkte, die kämpferisch als göttliche Normen vertreten werden. Im Folgenden werden zunächst die dogmatisch-fundamentalistischen Momente, die in der Analyse der Ansätze evangelikaler Bibelhermeneutiken herausgearbeitet wurden, mit den entsprechenden institutionellen Kontexten und deren Glaubensgrundlagen korreliert. Im Anschluss daran

werden die Ergebnisse der materiaethischen Anwendung der Ansätze auf enthaltene fundamentalistische Momente hin untersucht.

Grundsätzlich ist dabei auf ein wichtiges Moment zu achten, das mit Martin Riebrodt eingangs herausgestellt wurde: die Ungleichzeitigkeit beziehungsweise vielfach mangelnde Dauerhaftigkeit von Radikalismen. Es ist im Folgenden durchweg in Rechnung zu stellen, dass fundamentalistische Haltungen mit Blick auf Gruppen, Institutionen und Personen nicht notwendig dauerhaft bestehen, sondern stets Ausdruck bestimmter Abgrenzungsinteressen sind, die je nach Kontext fundamentalistisch oder nur traditionalistisch ausfallen. Es handelt sich somit um Momentaufnahmen und nicht um essentialistische Verurteilungen. Fundamentalismus, das sei hier erneut klargestellt, ist keine Frage des Seins, sondern des Werdens und Vergehens.¹

Dogmatisch-fundamentalistische Momente in evangelikalen Institutionen und Bibelhermeneutiken Deutschsprachige evangelikale Bibelhermeneutik vollzieht sich in erster Linie an den im Institutionenkapitel untersuchten Hochschulen. Sie ist öffentlicher Ausweis des erhobenen Anspruchs, eine wissenschaftliche Alternative zu universitärer Theologie zu bieten. Entsprechend gilt es im Folgenden, die Ergebnisse der Untersuchung der Bibelhermeneutiken mit denen der Institutionen zu korrelieren. Im Vordergrund stehen dabei die *Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel* und die *Freie Theologische Hochschule Gießen*, die am deutlichsten fundamentalistische Momente aufweisen.

Die bisherigen Ergebnisse legen nahe, dass das Streben nach staatlicher Anerkennung in Form von Akkreditierung zu einer Milderung der Sprache und einem Abstreifen offenkundig fundamentalistischer Momente innerhalb der Glaubensgrundlagen der Institutionen beigetragen hat. Dies ist auch auf Ebene der analysierten Bibelhermeneutiken greifbar. Frühe, mitunter scharfe Verurteilungen wurden vielfach durch moderatere Wortwahl nachkommender Dozenten überlagert.

Als exemplarisches Beispiel hierfür kann die heutige *Staatsunabhängige Hochschule Basel* dienen. In den Gründungsjahren der vormaligen Akademie unter Samuel Külling wurde ein Fundamentalismus vertreten, der auf die ›Unfehlbarkeit‹ und ›Irrtumslosigkeit‹ der Schrift pochte und diese Grundsätze als einzig angemessene Art des Bibelverständnisses verteidigte. Dieser Geist prägte Personen wie Armin Sierszyn, der bereits ab 1973 unter Küllings Leitung an der erst 1970 gegründeten *Freien Theologischen Akademie Basel* wirkte, sowie die seinerzeit jungen Studenten Helge Stadelmann und Thomas Schirrmacher. Sierszyn verkörpert wie kaum ein anderer die in Kapitel 2.4.4 dargelegte kontroverstheologische Ausrichtung der Akademie und späteren Hochschule. Er wirkte in Basel noch bis 2013 als Professor und vertrat die Irrtumslosigkeit der Schrift zumindest noch in seiner ersten Hermeneutik, inklusive deren zweiter Auflage von 2001. Schirrmacher brachte es zum Vorsitzenden der *World Evangelical Fellowship* und tat sich unter anderem als Übersetzer der Chicagoer Erklärungen zur Irrtumslosigkeit der Schrift hervor.² Stadelmann wirkte als zentrale Leitungsfigur der *Freien Theologischen Akademie Gießen*, die nach dem Urteil seines Nachfolgers als Rektor ebendort, Stefan Holthaus, der Baseler Akademie den Rang als »entscheidende Zentrale der deutschen ›Bibeltreuen‹«

1 Vgl. Kap. 1.4.3.

2 Vgl. SCHIRRMACHER (Hrsg.), *Bibeltreue*.

abließ.³ Mit Jacob Thiessen schließlich, der nach Küllings überraschendem Tod 2003 die Leitung der Baseler Ausbildungsstätte übernahm, änderte sich nicht nur die Strategie der Institution, sondern auch der bibelhermeneutische Tonfall.

Im Fall der *Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel* korrelieren darüber hinaus die Hochschulausrichtung und die hermeneutischen Entwürfe ihrer Lehrer. Sierszyns erste Hermeneutik von 1978 ist Ausdruck einer kämpferischen Streitschrift im Geiste des Gründers Külling. In seiner zweiten Hermeneutik von 2010, zu einem Zeitpunkt also, da die Hochschule nach staatlicher Anerkennung strebte, milderte Sierszyn seinen Tonfall, unterließ den Begriff der Irrtumslosigkeit der Schrift und legte etwas mehr Wert auf Methodik. Thiessen als neuer Rektor wählte in seiner kurz zuvor erschienenen Hermeneutik einen deutlich konzilianteren Ton und erreichte dank seiner Neuausrichtung der Institution 2014 schließlich deren staatliche Anerkennung.

Die Wirkung des fundamentalistischen Geistes von Külling ging zweifellos über die Baseler und Gießener Ausbildungsstätten hinaus. Auch Gerhard Maier, dem im Grunde ersten deutschsprachigen evangelikalen Bibelhermeneutiker, war Külling eng verbunden, auch wenn er der Lehre der Irrtumslosigkeit als einem Produkt der Altprotestantischen Orthodoxie eher ablehnend gegenübersteht. In seinem Grußwort zur Feier des 50-jährigen Bestehens der Baseler Hochschule sprach der württembergische Altbischof äußerst wohlwollend von Külling als »eine[m] der mutigsten Vorkämpfer für eine neue Theologie.« Als nun 83-Jähriger sei er bereits mit 33 Jahren von Külling nach Basel eingeladen worden und es wäre ihm lieb gewesen, »wenn die Württembergische Landeskirche mehr Absolventen aus Basel aufgenommen hätte, die ja über eine hervorragende Ausbildung verfügten.«⁴ Auch Sierszyns Hermeneutik von 2010 las Maier konstruktiv Korrektur, aus alter Verbindung aus den »heißen 70-ern«.⁵

Im Gegensatz zu Maier grenzen sich die Hochschulen im Rahmen des Gnadauer Verbands, namentlich die *Internationale Hochschule Liebenzell* und die *Evangelische Hochschule Tabor*, deutlicher von der Lehre der Irrtumslosigkeit ab. Während Maier als württembergischer Pietist in seiner Hermeneutik wertschätzend von »wissenschaftlichem Fundamentalismus« spricht, weisen Heinzpeter Hempelmann und Thorsten Dietz jenen als bibelkritisch ab. Diese Form von Bibelkritik gilt jedoch zumindest Hempelmann als »fromm«, sodass er in der Auseinandersetzung um die Bibeltreue der Liebenzeller Mission von seinen »fundamentalistischen Freunden« reden kann.⁶ Hempelmanns hermeneutische Schriften spiegeln entsprechend den intensiven Zusammenhang institutioneller Ausrichtung und bibelhermeneutischer Kontroversen. So hält er in seiner Verteidigungsschrift für die Liebenzeller Mission gegen den Vorwurf mangelnder Bibeltreue fest, dass der Begriff »Bibeltreue« hier eine Waffe wider den Bruder sei, »mit dem man ihm Vollmacht und Segen, ja letztlich den rechten Glauben abspricht und um seine Spenden oder auch Studenten bringt.«⁷ Gegenüber universitärer Bibelkritik spricht sich Hempelmann deutlich vehementener aus, wenngleich sein Tonfall gegenüber

3 Vgl. HOLTHAUS, Fundamentalismus, 322, Herv. i. O.

4 MAIER, Gratulation, 00:00:25–00:02:45.

5 Vgl. SIERSZYN, Christologische Hermeneutik, 10.

6 Vgl. Kap. 1.5.2.

7 HEMPELMANN, Schrift, 21.

universitärer Theologie in den letzten Jahren milder geworden ist.⁸ Da sich Hempelmann im Kontext der angegebenen Stelle gegen den universitären Vorwurf wehrt, keine Wissenschaft zu betreiben, kann auch hier die Akkreditierung der Ausbildungsstätten, in seinem Fall der *Internationalen Hochschule Liebenzell* und der *Evangelischen Hochschule Tabor*, als wichtiges Moment der Entspannung gewertet werden.

Insgesamt ist festzuhalten, dass die Ausrichtungen der Hochschulen in erheblichem Maße mit den bibelhermeneutischen Entwürfen ihrer Lehrer korrelieren.⁹ Institutionell spielen die dogmatisch-fundamentalistischen Momente der Frühzeit, etwa mit Blick auf Irrtumslosigkeit der Schrift im Sinne der ersten Chicagoer Erklärung, wie sie in Basel und Gießen vertreten wurden, inzwischen keine explizite Rolle mehr, weder in den Glaubensgrundlagen der untersuchten Hochschulen noch in den Hermeneutiken. In den jüngeren Hermeneutiken tauchen die Begriffe ›Irrtumslosigkeit‹ und ›Unfehlbarkeit‹ gar nicht mehr auf. Auch in den Modulhandbüchern der untersuchten Hochschulen sucht man die sprachlich und dogmatisch einschlägigen Positionen Sierszyns oder Stadelmanns vergeblich; vielmehr firmiert Maiers *Biblische Hermeneutik* als maßgeblicher Referenztext bibelhermeneutischer Lehre.¹⁰ Zuletzt zeigt auch die am Rande dieser Studie verhandelte Auseinandersetzung um die Bibeltreue der Liebenzeller Mission, dass jenseits der Profilierung evangelikaler Hochschulen und Ausbildungsstätten auf Kosten anderer die alten fundamentalistischen Begriffe ›Irrtumslosigkeit‹ und ›Unfehlbarkeit‹ der Schrift in den Argumenten der aktiven Hochschullehrer keine explizite Rolle mehr spielen.¹¹ Implizit werden diese Lehren von einigen Hochschullehrern jedoch in der Form weiter verteidigt, dass sie weiterhin aktive Rollen im Rahmen des Bibelbundes übernehmen.¹²

Fundamentalistische Momente in ›ethischen‹ Positionen

Die Ergebnisse aus dem Kapitel zu Lebensformen sollen im Folgenden anhand der Grundmuster fundamentalistischer Ideologie ausgewertet werden, wie sie in den Begriffsklärungen zu Beginn dieser Studie entfaltet wurden.

1. Der *Fundamentalismus als patriarchalischer Moralismus* sieht die Welt beziehungsweise die Gesellschaft infolge ihrer Abkehr von Gottes Gesetz als verfallen an. Dieser Niedergang wird vor allem mit mangelnder ›Selbstzucht‹ und ›Eigenkontrolle‹ in Verbindung gebracht. Da häufig Frauen als Verführerinnen zur Sünde gelten, besonders in ihrem Freizeitverhalten, wird ihre Sexualität in patriarchalen Familienstrukturen eingehegt und entprivatisiert.¹³

Im Vergleich dieser Punkte mit den Ergebnissen des vorangehenden Kapitels fallen mit Blick auf Heinzpeter Hempelmann, Jacob Thiessen und Christoph Raedel gewis-

8 Vgl. HEMPELMANN, Schrift, 44, ähnlich SIERSZYN, Bibel, 40; vgl. zudem Kap. 4.3.5 sowie Kap. 5.3.7; zur vorherigen Verve.

9 Bei Stadelmann geht das so weit, dass er auf exakt dieselben Grundlagen bzw. deren Ausschnitte zugreift wie die seinerzeitige Grundlage der *Freien Theologischen Hochschule Gießen*, vgl. Kap. 5.5.2.

10 Vgl. Kap. 2.4.

11 Vgl. Kap. 1.5.2.

12 Vgl. Kap. 2.6.

13 Vgl. RIESEBRODT, Fundamentalismus, 218f.

se Ähnlichkeiten ins Auge. Die Ansätze, Homosexualität sowohl durch ›Heilungen‹ als auch durch die Verordnung des Zölibats beizukommen, stellen klare Versuche sexueller Domestikation dar. Die Abweichung von der Norm wird, gerade bei eher extremen Positionen wie der Raedels, in einer Auflösung der patriarchalen, angeblich göttlichen und natürlichen Ordnung der bürgerlichen Kleinfamilie begriffen – eine Position, die Raedel etwa mit dem Vorsitzenden des Bibelbundes Michael Kotsch teilt, die jener »politische Bibelkritik« nennt.¹⁴ Entsprechend hält Raedel in seinem Konzept Menschen, die sich nicht in einer binären Geschlechterordnung verorten, nicht für »ehfähig«. Indem er das »eigentliche« Verständnis des Menschen von einer göttlichen »Schöpfungsordnung« herleitet und allen Versuchen, demgegenüber das Selbstverständnis von Menschen als eigenständige Größe ernst zu nehmen, mit Verweis auf das göttliche Gebot entschieden entgegentritt, zeigt Raedel deutliche Anleihen an das fundamentalistische Moment des patriarchalen Moralismus. In schwächeren Ausprägungen trifft dies, vor allem im Wunsch nach Domestikation homosexueller »Praxis«, auch auf Hempelmann und Thiessen zu.

2. Das Moment des *Fundamentalismus als organischer Sozialethik* besagt, dass moderne Klassenkonflikte im Grunde nicht bestünden. Die einzig relevante Frage sei diejenige nach Glauben und Unglauben. In seiner protestantischen Variante findet sich zudem häufig eine Verve gegen Sozialismus und Kommunismus, aber auch gegen einen »sozialdarwinistischen Industriekapitalismus«.¹⁵ Die genannten politischen Momente lassen sich bei Armin Sierszyn finden. In seinem Verfallsnarrativ haben Kommunismus und Faschismus das Loch gefüllt, welches die neuzeitliche Exegese durch die »Entgeschichtlichung« und »Moralisierung« im Christentum aufgerissen hätte. Hier wird ein vermeintlich religiöses Defizit zum eigentlichen Einfallstor für Ideologien erklärt und zugleich eine klare Schuldzuweisung vorgenommen. Raedel formuliert in seiner eben genannten anthropologischen Grundlage, dass sich der Mensch notwendig von Gott her verstehen müsse, im Prinzip Ähnliches, wenngleich auf einer abstrakteren Ebene. Die Unterordnung unter das eigentlich gebotene Verständnis des Menschen führe in eine konfliktärmere Zukunft, da der Orientierungsmaßstab des Denkens und Lebens für alle gleich sei. Dieses Verständnis teilt letztlich auch Thiessen. Die Kombination aus dem religiösen Anliegen gemeinschaftlicher Anbetung, die keine Differenzen mache, und der vermeintlichen politischen Indifferenz wird daran ersichtlich, dass in den analysierten Positionen das je eigene politische Anliegen gar nicht als solches gesehen oder ausgewiesen wird. Der Zug, die eigene ethische Position für göttlich begründet und nicht für politisch zu halten, ist auch darüber hinaus in der evangelikalen Bewegung verbreitet.¹⁶

14 KOTSCH, Bibelbund, 24.

15 Vgl. RIESEBRODT, Fundamentalismus, 219f.

16 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 85–91. In diesem Zusammenhang ist die Politikferne der evangelikalen Bewegung nicht mit unpolitischem Handeln zu verwechseln. Die Fokussierung auf ethische, vor allem familienpolitische Themen zeigt deutlich, dass bspw. der Versuch von BREITSCHWERDT, Theologisch konservativ, 635–656, den Konservatismusbegriff für die evangelikale Bewegung zu entpolitisieren, Entscheidendes verpasst. Wenn BAUER, Evangelikale Bewegung, 89f., darüber hinaus konstatiert, »dass ›Politisierung der Kirchen‹ stets nur im Zusammenhang mit linker Politisierung, aber zu keinem Zeitpunkt im Hinblick auf die Adaption konservati-

Im Resultat führt dies etwa dazu, dass Hempelmann trotz seiner Textbeobachtungen zu differenzierten Begrifflichkeiten in den biblischen Texten diese nicht gegen seine Vorannahmen in Stellung zu bringen vermag. Dies trifft auch auf den Exegeten Thiessen zu, der mit seinem Konzept der ›ursprünglichen Bedeutung‹ seine Interpolation des modernen Begriffes Homosexualität in antike Kontexte sogar bibelhermeneutisch rechtfertigen dürfte.¹⁷ Darüber hinaus nimmt die vielfach in evangelikaler Bibelhermeneutik vertretene Position notwendiger Gemeindebindung der eigenen Auslegung Auslegenden mitunter die Chance, biblische Momente auch gegen den Konsens gemeindlich akzeptierter Sozialnormen ins Feld zu führen, ganz zu schweigen von den eigenen. Dieses Strukturproblem reicht zwar über den Evangelikalismus hinaus, dürfte jedoch bei Geistlichen, die unmittelbar von ihrer Gemeinde bezahlt werden, stärkeres Gewicht haben.

3. Der *gesetzesethische Monismus* unterstreicht, dass es nur eine offenbarungsgemäße Ethik gibt:

Seine Ablehnung eines kulturellen Pluralismus beinhaltet, daß er andere Kulturen zwar als gegeben hinnimmt, aber zum einen seine eigene Kultur als höherwertig ansieht und zum anderen zumindest längerfristig deren Missionierung und Konversion zur ›wahren Religion‹ erwartet.

Alle Lebensbereiche müssen angesichts der Negierung eines »strukturellen Pluralismus [...] unter das eine religiöse Gesetz« gestellt werden.¹⁸ Dieses Moment lässt sich in deutlich abgeschwächter Form in den Texten Raedels finden. Wenn prinzipiell das ›eigentliche‹ Verständnis des Menschen, das in allen Fragen des Lebens orientieren soll, durch das göttliche Gesetz vorgegeben ist und demgegenüber die Selbstwahrnehmung und -deutung dezidiert keine maßgebliche Rolle spielen darf, dann bedeutet das in der Folge eine klare Ablehnung von Menschen und Kulturen, die sich dieser Norm nicht unterwerfen. Wenngleich Thiessen dies nicht explizit formuliert, so ist das Resultat seiner Überlegungen genau auf Raedels Linie. Dieses Abgrenzungsmoment wirkt nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. In Raedels Sinne ist es sogar geboten, Menschen gegebenenfalls aus der religiösen Gemeinschaft auszugrenzen oder ihnen Leitungämter zu verwehren. Analog zu Hempelmanns Unterscheidung von Werk und Person macht dies die Mitarbeit offen homosexueller Menschen in der Gemeinde unmöglich.

ver politischer Ziele innerhalb der Kirchen wahrgenommen, geschweige denn diskutiert wurde«, bedeutet das, dass Politik »für die evangelikale Bewegung bis 1989 [...] ›linke Politik‹ gewesen« ist, gegen deren Zumutung Opposition geboten sei. Bauer macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass zumindest der Anschluss an den ultrarechten Rand durch die Nichtaufnahme der *Notgemeinschaft evangelischer Deutscher* in die *Konferenz bekennender Gemeinschaften* (KBC) nicht erfolgte. Dies zeigt zwar, dass sich in diesem Fall der möglichen vereinnahmenden Politisierung der Bewegung erwehrt wurde, sonstige Anschlüsse an konservative politische Positionen jedoch für unpolitisch angesehen wurden.

17 Vgl. Kap. 5.4.1 sowie 6.3.

18 RIESEBRODT, Fundamentalismus, 221.

Die Ablehnung von Menschen, die sich nicht der geforderten Norm beugen, tritt etwa im Umgang Raedels mit Personen jenseits der beschworenen ›Bipolarität der Geschlechter‹ beziehungsweise entsprechenden Cis-Genderidentitäten zu Tage. Dass ihm, zum Teil auch Hempelmann, Ansätze, die jene Menschen und Identitäten bestärken und ins Bewusstsein rücken, grundsätzlich als ideologisch gelten, zeigt ein deutliches Bewusstsein, selbst eine höherwertige, das heißt gottgefälligere Kultur zu vertreten. So ist zumindest bei Raedel, im Grunde auch bei Thiessen, das Moment der erwarteten Konversion zu dem ›eigentlich‹ gebotenen Selbstverständnis des Menschen deutlich. Damit wird wie bei Hempelmann eine Frage der Sozialethik zu einem Thema gemacht, das letztlich Heilsbedeutung erlangt. In der Gemeinschaft der Heiligen hat derlei ›Praxis‹ bei Thiessen, Raedel und beim frühen Hempelmann keinen Raum.

4. Die Kategorie des *religiösen Republikanismus* spricht das schwierige Verhältnis fundamentalistischer Positionen gegenüber der jeweils herrschenden Staatsform an. In der Unbedingtheit des göttlich Erkannten werden hier die staatliche Ordnung und ihre Entscheidungen nur so weit anerkannt, als sie dem eigenen Verständnis des göttlichen Gebots entsprechen.¹⁹

Hempelmann kommt in Fragen der Homosexualität mehrfach auf eine böse ›Lobby‹ zu sprechen, welche die offeneren Landeskirchen dazu gebrauchen würden, ihr Minderheitsinteresse staatlich durchzusetzen. Dabei wird jedoch nicht der Staat kritisiert, sondern, wie im evangelikalen Protest gängig, die Kirche.²⁰ Auch wenn die Landeskirchen bei Hempelmann in die Pflicht genommen werden, sich nicht instrumentalisieren zu lassen, und das eigene Anliegen, wie unter 2. ausgeführt, für überbeziehungsweise apolitisch gehalten wird, gelten seine wie auch Raedels Angriffe weder dem Staat noch der Demokratie an sich.

5. Das eben angeführte Vorgehen Hempelmanns schließt entfernt auch an das Moment des *religiösen Nativismus mit universalem Geltungsanspruch* an. Dieser ›manichäische‹ Dualismus verfolgt seine weltablehnende Tendenz durch die »Hinwendung zu den eigenen religiösen Wurzeln und die Ablehnung aller als fremd definierten Einflüsse.«²¹ Solche dualistischen Motive, auch in politischer Aufladung, finden sich bei einigen Hermeneutikern, am deutlichsten bei Sierszyn, der die 68er für einen gesellschaftlichen Sündenfall erachtet. Neben der oben genannten Zuschreibung Sierszyns, Liberale Theologie sei für die schlimmsten Ideologien des 20. Jahrhunderts zumindest mittelbar verantwortlich, liegt auch in Hempelmanns Rede der ›Lobby‹ ein gewisser Hang zu verschwörungstheoretischem Denken, wonach das

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 33. In Basel bedient diese Front eher Thiessens Kollege Seubert, der auch in aufheischenden Büchern wie ... und schuf sie als Mann und Frau. Kirche in der Zerreißprobe zwischen Homosexuellen-Lobby und Heiliger Schrift publiziert, vgl. SEUBERT, Mythen. In der Corona-Pandemie gab es darüber hinaus auch im deutschsprachigen Raum vereinzelt Versuche kleinerer Kirchen, ihre Kirche als widerständiges Bollwerk gegen staatliche Maßnahmen zu profilieren, wie etwa die Gruppe Christen im Widerstand, vgl. hierzu CHRISTEN IM WIDERSTAND, Homepage.

21 RIESEBRODT, Fundamentalismus, 222.

»Fremde [...] absichtsvoll, gemäß geheimen Plänen und Absprachen satanischer Mächte« agiere.²² Wenn es auf die Übereinstimmung mit eigenen Haltungen ankommt, was für politisch legitim beziehungsweise fragwürdig erachtet wird – dies trifft zumindest Sierszyn, Hempelmann und Raedel –, wird der Geltungsanspruch der eigenen Prägung nicht nur höher gewichtet. Dann überformt die eigene Kultur, wie in der Analyse der Bibelhermeneutiken gezeigt, mitunter auch das, was auf biblischer Grundlage aussagbar ist.

6. Der letzte Punkt Riesebrodts, *Messianismus und Milleniarismus*, spielt in den dargestellten Schriften keine Rolle. Die Ansicht, als Vorhut des kommenden Reiches die eigene apolitische Haltung aufzugeben und dieses auch auf politischer Ebene voranzubringen, lässt sich in den untersuchten Schriften nicht finden.²³ Perspektivisch ist es allerdings durchaus denkbar, dass sich an dieser apolitischen Haltung noch etwas tut. So konnte etwa die *Freie Theologische Hochschule Gießen* den langjährigen Merkel-Vertrauten Volker Kauder 2022 als Honorarprofessor gewinnen.²⁴ Auch wenn dies noch kein Ausdruck eigener Politisierung ist, so ist es dennoch ein Signal, dass auch der Evangelikalismus gute Kontakte in die politische Elite unterhält.²⁵

In der Summe haben ethisch-fundamentalistische Momente in den untersuchten Texten einen begrenzten Raum. Zudem ist über die Jahre eine Milderung des Tonfalls zu konstatieren, zumindest, was die *Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel* (Sierszyn), die *Internationale Hochschule Liebenzell* und die *Evangelische Hochschule Tabor* (Hempelmann) anbelangt. Beide Hochschullehrer sind zudem inzwischen emeritiert und zumindest Hempelmann äußert sich, wie dargestellt, inzwischen integrativer. Raedel als Vertreter der *Freien Theologischen Hochschule Gießen* formuliert demgegenüber mit seinem unbedingten Moment, der Mensch müsse sich von Gott her als Mann oder Frau verstehen, nach wie vor fundamentalistische Geltungsansprüche in ethisch-politischer Hinsicht.

Ergebnis

In der Kombination von dogmatischer und ethischer Perspektive zeichnet sich folgendes Bild: Der entschiedene, dogmatisch eindeutige Fundamentalismus Küllings wur-

22 RIESEBRODT, *Fundamentalismus*, 222.

23 Vgl. ebd., 223.

24 Vgl. FREIE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE GIEßEN, Volker Kauder.

25 Die umfassenden politischen Kontakte des deutschsprachigen Evangelikalismus hat GUSKE, *Grundgesetz*, aufgearbeitet. Nicht nur kommt darin die Marktstärke der evangelikalen Bewegung in den Blick, etwa in der Darstellung evangelikaler Rundfunk- und Medienplattformen, die trotz ihrer Größe etwa im deutschsprachigen, christlichen Buchmarkt erhebliche Marktanteile halten. Guske zeigt darüber hinaus anhand umfänglicher Kontakte der Bewegung zu Parlamentariern – nicht ausschließlich, jedoch vielfach der Union angehörig – und Medienfunktionären sowie der Installation eigener Lobbyisten beziehungsweise Funktionären an politischen Schaltstellen auf, »dass innerhalb der evangelikalen Bewegung und parallel an verschiedenen Stellen in dieser eine Institutionalisierung des politischen Engagements stattgefunden hat« (ebd., 166). Mit Blick auf die *Partei bibeltreuer Christen* weist Guske bei aller politischer Irrelevanz mit Hoyer darauf hin, dass hier das politische Moment in den konkreten Forderungen, etwa mit Blick auf Israel, ganz klar fundamentalistische Züge trägt, vgl. ebd., 166–171.

de in Basel nach dessen Tod durch integrativere Momente ersetzt, die schließlich auch zur staatlichen Anerkennung der Baseler Ausbildungsinstitution als Hochschule führten. Vor diesem Hintergrund ist die in Kapitel 2.4.4 dargestellte Vorsicht der heutigen *STH Basel*, alte Glaubensgrundlagen für diese Studie bereitzustellen, nachvollziehbar. Die in Basel geprägten Personen Sierszyn, Stadelmann und Schirmmacher trugen Küllings Fundamentalismus weiter, was neben der *STH Basel* insbesondere in der *Freien Theologischen Akademie Gießen* sowie im *Bibelbund* wirksam wurde. Bekennt sich der Bibelbund bis heute zur ersten Chicagoer Erklärung als maßgeblicher Grundlage, schließt die *FTH Gießen* auf Ebene der Glaubensgrundlagen durch umfängliche Argumentation mit Bibelstellen nur noch indirekt daran an. Dennoch vertreten die aktuellen Lehrer von Bibelhermeneutik an dieser Hochschule – Armin Baum und Berthold Schwarz, wie unter 2.4.2 dargestellt –, dass Pseudepigraphie als ›Offenbarungslüge‹ zum Abfassungszeitpunkt undenkbar gewesen sei beziehungsweise, dass die Bibel ihre Auslegungsnormen selbst aus sich heraussetze. Schwarz versteht überdies gleich zwei Leitungsfunktionen des *Bibelbundes* und ist als solcher dazu angehalten, dessen Schrifthaltung zu verteidigen. Das gilt auch für Jacob Thiessen, der von 2008 bis 2020 Schwarz' Kollege in der Redaktion der Vereinszeitschrift *Bibel und Gemeinde* war. Die anthropologische Grundlegung seines Gießener Kollegen Christoph Raedel, der Mensch müsse sich von Gott her als bipolar verstehen, seine Lebenspraxis dieser Norm unterordnen und im Falle von Inter- oder Homosexualität zölibatär leben, spiegelt darüber hinaus ein Bestreben nach sexueller Domestikation und unbedingter und direkter Normativität. Dieser Umgang mit biblischen Texten, etwa von Thiessen und Raedel, aber auch die bleibende Mitgliedschaft von Gießener Hochschullehrern in Leitungsfunktionen des *Bibelbundes* zeigt, dass die *FTH Gießen* und die *STH Basel* nach wie vor einem latenten Fundamentalismus geprägt sind.

7.1.2 Patriarchalismus

Über die aufgeführten ethisch-fundamentalistischen Momente hinaus weisen die Ergebnisse des Kapitels zum Umgang mit Lebensformen auch Momente auf, die Ausdruck patriarchaler Haltungen sind. Diese patriarchalen Muster sollen hier nochmals deutlicher fokussiert werden.

Heinzpeter Hempelmann

Da für Hempelmann Heteronormativität eine Grundkonstante seines Denkens bildet, problematisiert er Homosexualität durchgehend: in den älteren Schriften als Herausforderung der Seelsorge – Stichwort ›Gott liebt den Sünder, nicht die Sünde‹ –, in den jüngeren Schriften als Herausforderung der Kirche. Nicht zuletzt liege in deren Sexualtabus die entscheidende Dimension christlicher Ethik.

Als Ausdruck der Gottferne der Gesellschaft gilt Homosexualität Hempelmann als moralisches Problem der ›Betroffenen‹. In der Seelsorge sei ihnen ein Weg zu einer zölibatären Lebensform oder zur ›Heilung‹ zu bahnen. Eine mögliche Segnung homosexueller Partnerschaften ist ihm selbst im privaten Rahmen jenseits des Vorstellbaren, da der verbindliche Wille Gottes hier eindeutig sei.

In seiner Bestimmung der Sexualtabus als maßgebliches Moment christlicher Ethik bildet Hempelmann nicht nur eine ethische Mitte der Schrift, die er nicht eigens begrün-

det. In seiner Auslegung trägt er darüber hinaus deutlich eigene kulturelle Prägungen in die antiken biblischen Texte ein. Dies betrifft unter anderem heutige Vorstellungen von Hetero- und Homosexualität sowie die Trennung von Disposition und Lebenspraxis. Bei beiden Momenten handelt es sich um moderne Konzepte, die sich in den biblischen Texten nicht finden. Darüber hinaus legt Hempelmann für homosexuelle Menschen die biblische Tradition der Ehelosigkeit nahe. Dass jedoch die biblischen Formen bleibender Enthaltensamkeit selbstgewählt sind, übergeht Hempelmann.

Deutlich wird der paternalistische Ton in der Art und Weise, wie Hempelmann mit homosexuellen Menschen umzugehen empfiehlt. Er sieht sie als Problem für die Kirche an, dem es mit christlichen Maßgaben zu begegnen gelte. So erscheinen bei ihm wie auch bei Thiessen homosexuelle Menschen als Objekte der Seelsorge und als heilungs- beziehungsweise missionsbedürftig. In der Setzung, dass »praktizierte« Homosexualität Sünde sei und die Veranlagung »heilbar«, unterscheidet er zwischen Werk und Person, um festzuhalten, dass er nur die Praxis ablehne. Damit aber lehnt Hempelmann nach heutigem Verständnis in seinen älteren Texten einen Wesenszug von Menschen ab, der gleich einer Händigkeit weder heilbar ist, noch der Heilung bedarf.²⁶ Dass Hempelmann in seinem Spätwerk anerkennt, dass der Übertrag des heutigen Begriffs Homosexualität auf biblische Texte unangebracht ist, ändert für ihn nichts daran, homosexuelle Menschen als Problem der Kirche zu adressieren. Dies bleibt im Umfeld seiner früheren Empörung, man müsse sich heute für seine Kritik an jenen Menschen rechtfertigen.

Auch mit Blick auf mögliche Segenshandlungen für homosexuelle Paare meint Hempelmann, vollmächtige biblische Urteile sprechen zu können. Dabei wäre zumindest mit Blick auf seine Rhetorik anzufragen, ob geistliche Personen nicht eigentlich den Segen Gottes erbitten und Gott den Segen spendet.

Insgesamt tritt Hempelmanns Paternalismus dahingehend offen zu Tage, dass er durchgängig in der souveränen Sprecherrolle bleibt. Homosexualität ist für ihn ein Problem, das theologisch wie kirchlich zu bewältigen ist. In der Durchführung werden homosexuelle Menschen dabei zu Verfügungsobjekten gemacht und ihre natürlichen Bedürfnisse pathologisiert. Damit wird in der Seelsorge letztlich die Person selbst abgelehnt, obwohl Hempelmann genau dies meint, nicht zu tun. Dass sich homosexuelle Menschen inzwischen wehren und sich Positionen wie die Hempelmanns rechtfertigen müssen, »gegen« Homosexualität zu sein, sieht er nicht als einen Diskursfortschritt an.

Der späte Hempelmann erkennt zwar an, dass Homosexualität als modernes Phänomen von biblischen Autoren nicht benannt werden konnte. Über eine Kritik von Bibelübersetzungen hinausgehend sieht er jedoch die Ausgrenzung vor allem als Hindernis der Mission, nicht als Schuldgeschichte, mit der es sich auseinanderzusetzen gilt. Die Verfolgten sind für ihn die Christenmenschen, nicht aber homosexuelle Menschen. Und obwohl Hempelmann zugibt, dass der Eintrag von »Homosexualität« in biblische Texte nicht statthaft ist, nimmt er seine eigenen Verurteilungen beziehungsweise Auslegungen nicht explizit zurück. Der gemeindliche Frieden scheint ihm wichtiger als seine Einsicht in den biblischen Befund.

26 Dieses Bild verdanke ich FITSCHEN, Liebe, 7f.

Jacob Thiessen

Thiessens Positionierung aus dem Jahr 2017 steht der des frühen Hempelmann sehr nahe. Maßgeblich ist für ihn die antagonistische Gegenüberstellung von Homosexualität zur (bürgerlichen) Ehe. Sein Insistieren auf Homosexualität als reiner Praxis ermöglicht prinzipiell, wie Hempelmann die Sünde zu verurteilen, jedoch zugleich zu einem seelsorgerlichen Umgang aufzurufen und ›Heilung‹ für möglich zu erachten. Dass er prinzipiell homosexuelle ›Praxis‹ als Götzendienst ansieht, spricht dafür, dass er analog zum frühen Hempelmann eine Partizipation homosexueller Menschen an der Gemeindeleitung ausschließt.

Thiessen spricht, über Hempelmanns Paternalismus hinausgehend, nicht über homosexuelle Menschen, sondern lediglich von Homosexualität als sündiger Praxis, die er zudem als Strafe für die Missachtung des Schöpfers ansieht. Ebenso zieht er zumindest bis 2017 eine dauerhafte homosexuelle Neigung noch in Zweifel und empfiehlt eine seelsorgerliche Anbahnung von ›Heilung‹. Insgesamt ist die Haltung Thiessens zumindest in dieser Frage als patriarchalisch zu bezeichnen.

Christoph Raedel

In seiner Bestimmung des Menschen sieht Raedel es als anthropologisch grundlegend an, dass Adam eines endlichen Gegenübers bedarf.²⁷ Menschen können nach Raedels Dafürhalten nur in der Bipolarität ihrem göttlich gebotenen Sein entsprechen, woraus für ihn die dezidiert heterosexuelle Ehe als einzig legitimer Ort von Partnerschaftlichkeit, Sexualität und Realisation der gottgegebenen »*dialogischen Polarität* von Mann und Frau« folgt.²⁸

All jenen, die sich außerhalb dieser Norm bewegen – sei es, dass ihre ›natürliche Geschlechtsanlage‹ keinem der beiden zuzuordnen ist, oder dass »Personen den Eindruck haben, den falschen Geschlechtskörper zu bewohnen (Transsexualität)« –, spricht Raedel letztlich ab, sich sexuell zu betätigen. Intersexuelle gelten ihm als nicht ehefähig und Sexualität außerhalb der Ehe ohnehin als illegitim. Die theologische Aufhängung all dessen an einer ›biblischen Schöpfungsordnung‹, der gemäß sich der Mensch verstehen müsse, macht die eigenen patriarchalen Ansichten der Geschlechterordnung zum Maßstab aller.

Raedels Konzept führt unter anderem dazu, dass all das, was er ablehnt, als Widerspruch gegen diese Ordnung angesehen wird, als Ausdruck des gefallenen Menschen: 1) die geschlechtliche Selbstdefinition von Menschen (Gender), 2) jene, die von der Bipolarität abweichen, 3) Abtreibung sowie 4) sexualisierte Gewalt.

27 Vgl. RAEDEL, Geschlechtsidentität, 126f. Dass der Eigenname Adams erst in Gen 4,25 auftaucht und vorher stets die Gattung gemeint ist, unterschlägt Raedel. Dieser Missstand ist leider auch den im Evangelikalismus gängigen Bibelausgaben geschuldet, welche neben dem modernen Konzept ›Homosexualität‹ auch die ›natürliche‹ Hierarchie der Geschlechter in die biblischen Texte hineinprojizieren. Letztere bereits in die Schöpfungserzählungen. Solche Interpolation führt bei manchen Auslegenden dazu, dass Eva die Gottebenbildlichkeit abgesprochen wird, da Adam diese nur genetisch vererbe und entsprechend alle, die nicht mit Adam verwandt sind, keine Menschen sind, vgl. etwa TER ERN LOKE, Origin; ausführlich dazu KLEIN, Rezension.

28 RAEDEL, Geschlechtsidentität, 129.

Raedels Überzeugung von der zweigeschlechtlichen Schöpfungsordnung führt darüber hinaus zu einer konkreten Aufgabenzuweisung entlang der Geschlechtergrenzen. In seinem Buch *Gender* gelten ihm familiäre Aufgaben vielfach als dezidiert weiblich. Hierfür bezieht er sich explizit auf das Mutterverständnis von Edith Stein; auch sonst rezipiert Raedel vielfach konservative katholische Moralthologie. Eine Kernfigur seiner Argumentation ist die Rolle des Kindes, die er wie bei dem Verweis auf Stein dafür nutzt, Frauen ihre »natürliche« Rolle zuzuschreiben. Dies betrifft etwa die Frage des Stillens von Kindern, die Kindererziehung oder Raedels Begriffsgebrauch von »Familie« generell; so hält Raedel etwa die Hausfrauenehe für eine politisch zwar ungewollte, an den Rand gedrängte, jedoch zu verteidigende Lebensform.²⁹

Im erwähnten Buch versucht Raedel, sein patriarchales Familienmodell in einer Vielzahl von Anwendungsfragen auch jenseits theologischer Argumentation zu begründen. Indem er festhält, eine »Kernfamilie von Mutter, Vater und Kind sollte auf die Lebenskreise der erweiterten Familie hin offen sein, ohne aber in diese eingeebnet zu werden«, unterstreicht er die Verbindlichkeit der Eltern gegenüber den Kindern.³⁰ Die Sorgearbeit sollten Frauen als Mütter – nach Raedels Konzept schultern sie diese natürlicher- und pragmatischerweise – daher auch nicht nahen Verwandten übertragen können. Eine aktive Rolle des Vaters ist hier hingegen nicht im Blick. Wenn nach Raedel Kinder mindestens ein halbes Jahr gestillt werden sollen, das Kleinkind in den ersten drei Jahren nicht fremdbetreut sein sollte, seine natürliche Bezugsperson die Mutter sei und das Anliegen einer »Aufwertung« nicht bezahlter Care-Arbeit »geschlechterideologisch motivierte[n] feministische[n] sowie demografisch begründete[n] Interessen der Wirtschaft« entgegenstehe, dann kommt im Resultat heraus, was Raedel von vornherein dachte:³¹ Dass Frauen diese unbezahlte Arbeit verrichten *müssen*. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass ihm etwaige staatliche Maßnahmen des Kita-Ausbaus auch fragwürdig erscheinen.³²

Raedels Ausführungen tragen deutliche Züge der oben genannten »Einhegung« von Sexualität in patriarchalen Institutionen. So tritt er für die Überordnung des Mannes über die Frau in der für ihn einzig legitimen partnerschaftlichen Lebensform Ehe ein. Zwar problematisiert er oberflächlich die bis 1959 in der BRD geltende Rechtslage des sogenannten »Stichentscheids des Mannes«, dem damit auch in familiären Streitfragen das letzte Wort eingeräumt wurde. Jedoch lässt Raedel keinen Zweifel daran, dass er die göttliche »Ordnung« der sogenannten Haustafel aus Eph 5,24f. weiterhin für die verbindliche Norm der »Kleinfamilie« erachtet. In diesem Sinne sieht er im Letztentscheidungsrecht des Mannes die Möglichkeit einer Befriedung familiärer Konflikte. Diese grundlegen-

29 Vgl. RAEDEL, *Gender*, 166f. Nach RECKWITZ, *Singularitäten*, 44, werden gerade Frauen häufig durch »regulierte Kollektive« beschränkt, denen »sich das Individuelle unterzuordnen hat.« Dies betrifft etwa die »Sensibilität für die sozialen Rollenerwartungen« oder die »Orientierung an sozialen Standards der Normalität«. Im Resultat handelt es sich um eine »radikale Disziplinierung der Emotionen.«

30 RAEDEL, *Gender*, 156, Fußnote 8.

31 Ebd., 187, vgl. 156, 163–166, 180–188.

32 Vgl. ebd., 49, 173.

de Ordnung hegt er lediglich durch das Liebesgebot an Männer gegen ihre Frauen aus Kol 3,18f. ein.³³

Zusammenfassend ist bei Raedel eine Gegenüberstellung von Welt und göttlicher Ordnung äußerst ausgeprägt. Das Selbstverständnis der Akteur:innen spielt letztlich keine Rolle; allein die Schöpfungsordnung ist von Relevanz. Der Veränderung äußerer Strukturen ist mit dem Festhalten an dem göttlichen Gebot und dessen politischer Verteidigung zu begegnen, auch im Hochschulbereich.³⁴ Damit plädiert Raedel insgesamt für traditionalistisch-patriarchale Institutionen und Gesellschaftsordnungen, bei deren Begründung er äußere Gesichtspunkte nur insofern positiv zur Kenntnis nimmt, als sie seinen Vorstellungen dessen, was das göttliche Gebot sei, entsprechen.

Thorsten Dietz

Gegenüber den Vorgenannten ist die Frage nach Patriarchalismus bei Thorsten Dietz anders gelagert. Bei ihm ist ein deutliches Bemühen spürbar, sich von dem zu emanzipieren, was er nach eigener Darstellung an evangelikaler Ablehnung gegenüber homosexuellen und queeren Menschen gelernt hat. Nach seiner im vorangehenden Kapitel dargelegten Selbstdarstellung hat sich Dietz nach Zweifeln an dieser Kultur der Ausgrenzung intensiv mit dem Thema und seiner biblischen Begründung auseinandergesetzt und kam in der Folge zu einer anderen Einstellung.

Dietz' Transformationsprozess lässt sich exemplarisch an zwei Auslegungen veranschaulichen. So lassen sich etwa einem älteren Beitrag zu Homosexualität patriarchalische Elemente auffinden. In diesem nimmt Dietz in jugendsprachlichem Gestus das Schicksal von Lots Töchtern nur aus der Perspektive des Vaters wahr; Ri 19, in welchem eine Vergewaltigung einer Frau bis zum Tod geschildert wird, nennt Dietz, wie übrigens auch Hempelmann, *ohne* auf den Inhalt einzugehen, nur beiläufig als Parallelstelle der Loterzählung. Vor dem Hintergrund dessen, dass sich Dietz ausführlich mit Wirkungsgeschichte befasst und darüber im Klaren ist, dass die klassische Deutung beider Texte sich wenig bis gar nicht um das Schicksal von Frauen gekümmert hat, wäre an dieser Stelle zumindest eine vorsichtige Distanznahme von jener Tradition zu erwarten gewesen, die das Leid von Frauen ausblendet und allein auf die männlichen Protagonisten fokussiert. Blickt man demgegenüber auf jüngere Podcasts und Vorträge von Dietz, sucht man solche Momente vergeblich. Inhaltlich unterbleiben diese Formen nicht nur; vielmehr ist ein starkes Bemühen deutlich, die Perspektiven marginalisierter Gruppen stark zu machen und Vertreter:innen aktiv in Formate einzubinden. Für ein inhaltliches Moment lässt sich beispielsweise seine Würdigung Simone de Beauvoirs nennen, wobei er zu deren Werk *Das andere Geschlecht* ausführt:

33 Vgl. ebd., 163–166. Der sog. ›Stichentscheid des Mannes‹ – § 1354 BGB (1896) – räumte dem Mann das letzte Wort in Fragen von Ehe und Familie ein. Dieser Grundsatz wurde durch Art. 117 GG gemeinsam mit anderen diskriminierenden Grundsätzen bis 1953 zeitlich begrenzt. Nach höchstrichterlicher Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts im Dezember 1953 wurde der Paragraph erst zum 1. Juli 1958 durch den Gesetzgeber abgeschafft. Eine gute Übersicht dazu bietet REDAKTION BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG, Gleichberechtigung.

34 Raedel rät Hochschullehrenden, sich in der Rechtsabteilung zu versichern, »ob z. B. ein Notenabzug für Nichteinhaltung einer verordneten Sprachnorm gerechtfertigt ist«, RAEDEL, Gender, 218.

Ich habe es zweimal ganz gelesen, hat mir wahnsinnig den Star gestochen. Das, was Frauen Jahrhunderte, Jahrtausende waren, war das, was Männer über sie dachten und schrieben. Und jetzt erst fangen wir an, eine Welt zu erleben, wo Frauen schreiben, sprechen und uns einen Spiegel entgegenhalten. Und wir kennen den noch nicht. Was Frauen wirklich sein könnten, ahnen wir alle noch nicht, weil sie jetzt erst langsam die Chance haben, das selbst zu entdecken.³⁵

Dieser deutliche Perspektivwechsel bei Dietz ist Zeichen einer konsequenten Transformation zu einer Perspektive, die den Anspruch hat, von Perspektiven nicht privilegierter Gruppen zu lernen und sie für das eigene Denken fruchtbar zu machen. Dieses Bewusstsein von Standortgebundenheit wird auch dadurch gefördert, dass Dietz sich in seinen Beiträgen regelmäßig mit seiner Frömmigkeitsbiographie auseinandersetzt und auch auf diese Weise den eigenen Zugriff auf biblische Texte und dessen Wandlungen thematisiert.³⁶

Zusammenfassung

Im Rahmen der Analyse des Umgangs mit dem Thema Lebensformen lassen sich bei allen vier untersuchten Vertretern des Evangelikalismus patriarchale Muster erkennen, bei Christoph Raedel, Jacob Thiessen und bei Heinzpeter Hempelmann eindeutig, bei Thorsten Dietz nur implizit in früheren Äußerungen.

Bei Hempelmann lässt sich vor allem ein gut gemeinter patriarchaler Paternalismus beobachten, der sich selbst im Recht wähnt und sich nicht als korrekturbedürftig ansieht. Der Gestus, die früheren Fehler eigener Textproduktion nicht einzuräumen beziehungsweise richtig zu stellen und die eigene Institution Kirche als eigentliches Opfer einer zu Einfluss gekommenen Minderheit zu betrachten, ist auch Ausdruck patriarchalen Selbstvertrauens. Hier sind eigenes Wissen und eigene religiöse Prägung nicht mehr in der Lage, das kritische Potential biblischer Texte zu erschließen oder daraus selbst- und gruppenkritische Gehalte zu extrahieren.

Thiessens Auslegung zielt im Gegenüber zu Hempelmann nicht auf einen beschwichtigenden seelsorgerlichen Aspekt, sondern darauf, klare Kante zu zeigen. Als Sünde und Strafe Gottes sei ›praktizierte‹ Homosexualität grundsätzlich abzulehnen und durch Therapie möglichst »in der frühen Jugendzeit« zu heilen.³⁷ Dieser Umgang mit homosexuellen Menschen ist klar als patriarchalisch auszuweisen.

Raedels Rekurs auf die biblische Schöpfungsordnung schließt bewusst an konservative katholische Moraltheologie wie auch an Dietrich Bonhoeffers Ethik an. Dabei vollzieht Raedel nicht einfach einen konservativen Schulterschluss zu älteren Konzeptionen, sondern versucht, deren Gehalte mit selektiver Auslese von Fachliteratur zu modernisieren und zu naturalisieren. Seine Argumentation läuft auf klare Normen zu, die ein fast

35 DIETZ/FAIX, Gleichberechtigung, 01:15:45; Dietz fordert diese Anpassung in gewisser Weise selbst in DIETZ, Gal 3,28, 58 ein.

36 Die jüngsten Beiträge von Dietz konnten im Rahmen dieser Studie nicht mehr umfänglich analysiert werden, vgl. v. a. den Podcast DIETZ/LOOS, Podcast Geist.Zeit, sowie seine jüngeren Podcastfolgen von DIETZ/FAIX, Podcast Karte und Gebiet.

37 Vgl. THIESSEN, Schöpfung, 89, Fußnote 131.

radikal klassisches Familienbild als einzig mögliche Lebensform nahelegen. Da überdies alle Formen außerhalb von Zölibat oder der heteronormativen Ehe in Affirmation zugeschriebener Rollenerwartungen von vornherein als defizitär dargestellt werden und die Generativität für Raedel ein maßgebliches Kriterium der zweigeschlechtlichen Ehe darstellt, sind Appelle an die Gemeinde, anders Leben- und Liebende nicht auszugrenzen, nicht wirklich ernst zu nehmen.

Bei Dietz ist gegenüber den anderen hier verhandelten Hermeneutikern inzwischen kein Patriarchalismus mehr greifbar, wenngleich in den älteren Podcasts des Untersuchungszeitraums vereinzelte patriarchale Momente auffindbar sind. Dietz' umfassendes Interesse für Fragen von Gender und Lebensformen außerhalb der heterosexuellen Ehe formuliert er sachlich und wenig ideologisch und bringt diese Themen auch jenseits von akademischen Beiträgen in Vorträgen bei Worthaus und Podcasts einem breiten Publikum nahe.³⁸

7.2 Geltungsfragen

7.2.1 Historizität und Tatsachen

In evangelikalen Bibelhermeneutiken spielen, wie vielfach dargelegt wurde, Fragen von Historizität und Tatsachen eine wichtige Rolle. Die Verifikation der Autorität eigener Ansprüche, vor allem wie biblische Texte zu verstehen sind und für welche Bereiche sie Geltung beanspruchen, steht und fällt vielfach mit den Konzeptionen von ›Historizität‹ und ›Tatsachen‹. Daher lohnt es sich, diesen Begriffen abschließend nochmals nachzugehen.

Wie in Kapitel 3.3 ausgeführt, wurde die Vorstellung von Geschichte *an sich* erst in der Moderne ausgebildet. Laut Reinhart Koselleck entsteht im ausgehenden 17. Jahrhundert der Kollektivsingulär ›Geschichte‹ wie auch die damit verbundene Bewusstseinskategorie. Der Begriff ›Tatsache‹ ist, wie unter 5.2.4 ausführlich dargelegt, noch jünger. Erstmals im 18. Jahrhundert gebraucht, wurde damit eine Analogie beziehungsweise eine Gleichwertigkeit naturwissenschaftlichen und theologischen Wirklichkeitszugangs bezeichnet. Wie unschwer zu erkennen ist, sind beide Begriffe nicht nur Erzeugnisse der Moderne, sondern auch Ausdruck von Konzepten, die sich angesichts der fortschreitenden Naturwissenschaften entwickelten. Die Vorstellung, von heute ausgehend in Raum und Zeit einen bestimmten Punkt der Vergangenheit zu fokussieren und dortige Begebenheiten hinreichend beschreiben zu können, ist Ausdruck eines modernen Denkens, das Plausibilität und Wahrheit von Zeugnissen früherer Zeiten in neuen Kategorien verhandelt.

Der Evangelikalismus ist selbst ein Kind der Moderne. Wie im Eingangskapitel mit Riesebrodt gezeigt, entspringen literalistische Rückbezüge auf eine ideale beziehungsweise idealisierte Vergangenheit einem modernen Anliegen. Angesichts eines rapiden gesellschaftlichen Wandels werden jene Quellen neu zur Geltung gebracht. Im Falle des deutschsprachigen Evangelikalismus wurden und werden im Rahmen der Bibelherme-

38 Vgl. u. a. DIETZ, Gal 3,28, 54, DIETZ/FAIX, Podcast Karte und Gebiet, sowie DIETZ/LOOS, Podcast Geist.Zeit.

neutik die Geltungsansprüche eigener Bibelzugänge vielfach mit dem Insistieren auf Historizität biblisch beschriebener Vorgänge beziehungsweise deren Tatsächlichkeit – heute im Sinne eines historisch in Raum und Zeit so geschehenen Ereignisses verstanden – gerechtfertigt.³⁹ Ein solcher Zugang ergibt sich weder aus den biblischen Texten noch aus der eigenen Tradition von selbst. Vielmehr spiegelt sich in diesem Zugriff, dass der Rahmen dessen, was der allgemeinen Vernunft plausibel zu machen ist, stets im Wandel begriffen ist. Mit anderen Worten: Die Fragen nach Historizität und Tatsächlichkeit biblisch beschriebener Vorgänge sind moderne Fragestellungen. Diejenigen, welche die biblischen Texte verfassten, hatten weder für Tatsachen noch für Historizität entsprechende Denkkategorien. Der geistige Problemhorizont, der diese Verifikationsinstanzen erst hervorbrachte, war seinerzeit noch nicht gegeben. Die Denkstruktur von ›Geschichte an sich‹ und die empfundene Notwendigkeit, es müsse sich so zugetragen haben, war für jene Schreibenden noch keine Kategorie ihres Bewusstseins.

So liegt in dieser Form des Zugriffs, wie bereits Troeltsch gesehen hat, eine gewisse ›Rückwärtsutopie‹ im Sinne »eines allgemeingültigen, einheitlich-widerspruchslosen und absoluten Systems«. ⁴⁰ Ein solches System ist jedoch Ausdruck modernen Bewusstseins und setzt die erwünschte überzeitliche Geltung von Texten letztlich gleich mit deren notwendiger Geltung. Wenn etwa behauptet wird, dass die biblischen Aussagen notwendig stimmig sein müssen, wird nach Auffassung weiter Teile universitärer Theologie nicht nur den Texten und ihren Autoren, sondern auch heutigen Menschen Gewalt angetan. Entgegen der dargelegten Polemik zielen universitäre Sichtweisen nicht darauf ab, den die Bibel Schreibenden abzusprechen, konsistente Darstellungen zu liefern. Sie formulieren ihre Ergebnisse nur unter der Einsicht, dass das, was heute für konsistent gehalten wird, andere Bewusstseins- und damit Rationalitätsstrukturen voraussetzt.

Diese Problematik begleitet die Theologie spätestens seit Semler, und auch die evangelikale Bewegung hat sich seit ihren Anfängen intensiv damit auseinandergesetzt. Dabei wurden moderne Bewusstseinskategorien in Anschlag gebracht, um die Geltungsansprüche eigener Ansichten zu rechtfertigen. Die Explikation dieser Ansprüche führte dazu, moderne, rationalistische Positionen zu beziehen und das fromme Anliegen Bultmanns zu übergehen. Statt sich die historischen Formen der eigenen Frömmigkeit zu vergegenwärtigen und Bultmanns letztlich pietistische Zielrichtung als dieser nahestehend wahrzunehmen, wurden moderne, rationalistische Konzepte ins Feld geführt, um sich einer modernistischen Entgeistlichung, einem anderen Evangelium widerstehend darzustellen. Dieser Geist findet sich noch deutlich in Armin Sierszyns Hermeneutiken, der im Grunde nahtlos an den Anspruch der frühen evangelikalen Bewegung anschließt, Heilstatsachen gegenüber einer verkommenen universitären Theologie zu verteidigen.⁴¹ Zweifellos ist diese Geisteshaltung historisch nachvollziehbar und hat sicherlich vielfach ermöglicht, die Unhintergebarkeit des eigenen Glaubenserlebens mit der Unbedingtheit der Textgeltung zu verbinden. Die damit verbundenen Spannungen stellen den Evangelikalismus jedoch vor eine große Herausforderung. Er muss sich fragen lassen,

39 Vgl. BAUER, Schriftverständnis, 116, Fußnote 25.

40 TROELTSCH, Geschichtswahrheiten, 563f.

41 Vgl. Kap. 3.4 sowie Kap. 5.2.4; vgl. zudem BAUER, Evangelikale Bewegung, 77, 263f.

ob die von Maier aufgeworfene Problematik, dass »offenbar große Teile des Evangelikalen Mainstreams dabei [sind], die Seite zu wechseln«, mitunter damit zusammenhängen könnte, dass die Repristination vermeintlich biblischer, letztlich jedoch moderner Bewusstseinsstrukturen nicht auf Dauer tragfähig ist.⁴²

Insgesamt ist das fromme Anliegen der Textgeltung zwar nachvollziehbar. Jedoch können die gewählten Wege in den allermeisten Fällen nicht mit Recht behaupten, die gegebenen Problematiken ernst zu nehmen, die aus geistesgeschichtlicher Entwicklung erwachsen. Wie diese Problemstellungen angegangen werden könnten, wird am Schluss dieses Kapitels skizziert.

7.2.2 Die bessere Kirche

Es ist ein erstaunlicher Umstand, dass in den Definitionen des Evangelikalismus durchgängig ein Element fehlt, das grundsätzlich zur Identität des deutschen Evangelikalismus gehört: die Kritik der traditionellen und institutionellen evangelischen Kirche.⁴³

Wie im ersten Teil dieser Studie dargelegt, lebt der deutschsprachige Evangelikalismus ein Stück weit von seiner Abgrenzung gegenüber den Landeskirchen. Nicht zuletzt verdankt sich das Wachstum evangelikaler Gemeinden heutzutage meist der Abwerbung vormaliger Landeskirchenangehöriger.⁴⁴ Diese Praxis stärkt das Selbstbewusstsein, die Solidarität und das Gemeinschaftsgefühl der eigenen Gruppe, sich im Gegenüber der anderen eher im Bewusstsein eigentlicher Wahrheit zu wissen.⁴⁵ Ein solches, sich maßgeblich aus Abgrenzung gegen die verweltlichte Kirche und Theologie speisendes Selbstbewusstsein zeigte sich in der vorliegenden Studie nicht nur auf Ebene der Institutionen – neben den Hochschulen wäre hier etwa die *Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten* zu nennen –, sondern auch auf Ebene der Bibelhermeneutiken.

Exemplarisch kann hierfür Hempelmanns Ausruf eines *status confessionis* stehen, demnach sich das Kirche-Sein der Kirche an ihrem Umgang mit Homosexualität dahingehend erweise, ob sie am Schriftprinzip festhalte. Dies ist letztlich Ausdruck eines Selbstbewusstseins, der Wahrheit näher zu stehen, da eine bestimmte Auslegung objektiv sei, an der die Kirche nicht vorbeikomme. Da der evangelikale Protest im deutschsprachigen Raum in erster Linie der Kirche gilt, kann der »Dauerprotest« evangelikaler Gruppen als Ausdruck einer fundamentalistischen Tendenz des Evangelikalismus aufgefasst werden, wenngleich dies nicht ontologisch verstanden werden darf.⁴⁶

Insgesamt zeigt die deutschsprachige evangelikale Bewegung im Rahmen der untersuchten Hochschulen und Bibelhermeneutiken eine Kontinuität darin, sich durch Abgrenzung von der Welt und der Institution Kirche zu profilieren. Ein bleibendes Konfliktfeld stellt das Thema Lebensformen dar, genauer, der Umgang mit jenen in Theolo-

42 MAIER, Gratulation, 00:03:40.

43 BAUER, Evangelikale Bewegung, 82.

44 Vgl. DIETZ, Mission, 444.

45 Vgl. GRESCHAT, Mitgift Europas, 184f.

46 Vgl. BAUER, Glauben, 87; vgl. Kap. 1.3.

gie und Kirche. Aufgrund dessen, dass Teile der deutschen evangelikalen Bewegung eher landeskirchlich, Teile eher freikirchlich sind, fehlt der Bewegung eine übergreifende Ekklesiologie. Auch wenn die evangelikale Bewegung keine Kirche ist oder werden möchte, enthebt sich die Bewegung damit letztlich auch der Frage, wofür sie positiv steht.⁴⁷ Die untersuchten Bibelhermeneutiken teilen vielfach das Abgrenzungsmoment und versuchen jenseits ekklesiologischer Fragen, positiv zu bestimmen, wie Christenmenschen angemessen mit den biblischen Büchern umgehen sollen. Dies soll nun näher dargelegt und in seinen Kontexten verortet werden.

7.2.3 Die bessere Theologie

Im Vergleich zur Frühzeit der deutschen evangelikalen Bewegung hat sich die evangelikale Landschaft deutlich verändert. Im Rahmen der vorliegenden Studie lässt sich dies anhand der Ausbildungsstätten und Bibelhermeneutiken zeigen. Aus dem ursprünglichen Protest gegen universitäre Theologie bildeten sich teilweise neue Ausbildungsstätten – unter anderem Basel und Gießen –, teilweise wurden ältere Ausbildungsstätten mit dem Wunsch nach theologischer Professionalität und wissenschaftlicher Reflexivität weiterentwickelt.⁴⁸

Wie dargestellt, ist diese institutionelle Entwicklung eng mit der Entwicklung evangelikaler Bibelhermeneutiken verbunden. Machten die Streitschrift Gerhard Maiers vom *Ende der historisch kritischen Methode* und die erste Hermeneutik Sierszyns, *Die Bibel im Griff?*, ihrem Unwillen gegenüber universitärer Theologie mit teilweise deutlicher Schärfe Luft, so hat sich zumindest in Basel der Ton etwas gemildert. Auch bei Hempelmann, der 2004 noch davon schrieb, jenen, welche die Offenbarung kritisierten, müsste ihre Wissenschaftlichkeit abgesprochen werden, ist inzwischen eine leichte Entspannung spürbar.⁴⁹

Zum wissenschaftlichen Anspruch

Zur Frage nach der Rolle von evangelikalen Bibelhermeneutiken kann ein doppeltes Ergebnis festgehalten werden: Einerseits stellen diese Hermeneutiken den wissenschaftlichen Selbstanspruch evangelikaler Theologie in Form einer Reflexion der eigenen Arbeitsweise dar. Diese wirkt nach außen wie nach innen und ist Ausweis dessen, dass das eigene Vorgehen nicht willkürlich, sondern methodisch abgesichert geschieht.

Mit Blick auf die hier untersuchten Bibelhermeneutiken ist dieser Anspruch nur teilweise berechtigt. Insgesamt hat evangelikale Bibelhermeneutik bislang häufig mehr in die Absetzung von einer universitär gearteten Theologie investiert, als in die Klärung eigener Zugänge. Gerade die polemischen Hermeneutiken mindern die Bereitschaft zu Kooperationen seitens der Universitäten, wie sie auch den ebenfalls vom Wissenschaftsrat angemahnten Grundsatz der Gleichwertigkeit unterlaufen.⁵⁰ Die untersuchten Bibelhermeneutiken konzentrieren sich vor allem darauf, die dogmatischen Ansprüche ih-

47 Vgl. BAUER, Evangelikale Bewegung, 84f.

48 Vgl. BRECHT, Freikirche, vgl. Kap. 2.4.

49 Vgl. HEMPELMANN, Schrift, 44; ähnlich auch SIERSZYN, Bibel, 40; vgl. Kap. 5.3.6.

50 Vgl. Kap. 2.4.6.

rer Autoren, letztlich auch ihrer Institutionen – etwa bei Stadelmann – als notwendige Vorannahmen der Auslegung in Stellung zu bringen. Diese stehen in den Fällen, die auf erweckliche Grundhaltung fokussieren, zumindest in Spannung zu den Ansprüchen des Wissenschaftsrats, da solche ein Initial voraussetzen.⁵¹ Diesen Ansprüchen, die als biblisch ausgegeben werden, haben sich Auslegende nach Meinung der meisten analysierten Hermeneutiker wahlweise vertrauend oder gehorchend unterzuordnen, wenn sie den biblischen Texten angemessen begegnen wollen. Die methodische Reflexion darüber, wie solche angemessene Begegnung konkret aussehen soll, ist dabei von jenen Vorannahmen her geleitet. Bei den hermeneutischen Entwürfen Sierszyns und Thiessens, welche die Methodik näher in den Blick nehmen, fällt auf, dass weder die konkreten Methodenschritte durchweg für notwendig erachtet werden, noch eine Sensibilität für die konstitutive Rolle der Auslegenden für das Ergebnis einer Exegese vermittelt wird. Das vielfach ausgeführte Vertrauen auf das Wirken des Geistes, der den Seinen eigentliches Verstehen eröffne, gerät hier dazu, auf konkrete, nachvollziehbare und methodengesicherte Auslegung zugunsten eigener dogmatischer Prämissen und Auslegungsinteressen zu verzichten. Damit ist der Anspruch der untersuchten deutschsprachigen evangelikalischen Bibelhermeneutiken, Ausweis eigener wissenschaftlicher Professionalität zu sein, zumindest in ihren ausgearbeiteten Formen zurückzuweisen.

Gegenüber diesen ausgearbeiteten Entwürfen, die vor allem im Umfeld der *Freien Theologischen Hochschule Gießen* und der *Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel* geschrieben wurden, kann bei dem Spätwerk von Heinzpeter Hempelmann sowie bei Thorsten Dietz ein reflektierterer Umgang mit eigener Positionalität festgestellt werden. Es wäre wünschenswert, dass evangelikale Bibelhermeneutik solche Gedankengänge auch im Rahmen eines Entwurfs entfaltet.

Neben diesem Ausweis des Anspruches eigener Wissenschaftlichkeit erfüllen evangelikale Bibelhermeneutiken im Rahmen evangelikaler Theologie letztlich die Rolle von Dogmatiken. Meines Wissens gibt es im deutschsprachigen Raum bislang keine ausgearbeitete Dogmatik von evangelikalischen Hochschullehrenden. Aufgrund dessen – vielleicht auch als Ausdruck der Bibelfrömmigkeit zu deuten –, verhandelt deutschsprachige evangelikale Theologie ihre Lehrfragen zumindest teilweise im Rahmen von Hermeneutiken. Dass hierbei häufig die Erweckung der Auslegenden zur Grundlage allen Theologietreibens erklärt wird, ist Ausdruck einer nach wie vor vertretenen Ansicht, einen privilegierten Zugang zu den biblischen Texten zu haben. Dies stellt vor dem Hintergrund der erörterten Maßgaben des Wissenschaftsrates ein grundlegendes Problem dar.⁵² Denn bei Erweckung handelt es sich um ein Moment religiöser Initiation, dass bei wissenschaftlicher Theologie nicht vorausgesetzt werden darf.⁵³

Die Frage der Wissenschaftlichkeit der evangelikalischen Hochschulen hat noch eine weitere Dimension, nämlich die Frage nach wissenschaftlichen Standards. In diesem Zusammenhang ist auf das Sondervotum Erhard Blums zur Akkreditierung der Gießener Hochschule zurückzukommen. Blum hatte darin kritisiert, dass die Veränderung

51 Vgl. Kap. 2.4.6.

52 Vgl. Kap. 2.4.6.

53 WISSENSCHAFTSRAT, Kriterien Hochschulförmigkeit, 11f.

der Glaubensgrundlage, welche, wie dargestellt, die Bezüge zur ersten Chicagoer Erklärung durch ähnlich lautende Bibelzitate ersetzte, bei den Dozierenden kaum eine Veränderung in ihrer Auffassung und Praxis von Wissenschaft bewirkt haben dürfte. Da an der Hochschule bislang diachrone Methodik als ergebnisoffene Forschung und seit dem 19. Jahrhundert etablierter wissenschaftlicher Standard verunmöglicht werde, sei hier weder der »Grundsatz der Wissenschaftlichkeit« noch der »Grundsatz der Gleichwertigkeit« gegeben.⁵⁴ Die Ergebnisse dieser Studie legen nahe, dass über 15 Jahre später mit Blick auf Wissenschaftlichkeit evangelikaler Theologie noch erhebliche Defizite bestehen, was sich neben den Bibelhermeneutiken auch in der Verbindung von Hochschullehrern zu fundamentalistischen Institutionen niederschlägt.

Wie mit Blick auf den Bibelbund herausgearbeitet wurde, arbeiten bis heute Leitungspersonen der Hochschulen in Basel und Gießen aktiv im Bibelbund mit, der sich die Verbreitung eines fundamentalistischen Schriftverständnisses zum Ziel gesetzt hat. Die Schrifthaltung des Bibelbundes entspricht dabei ausgerechnet dem, was die beiden Hochschulen in ihren Grundlagen abstreifen, um akkreditierungsfähig zu sein. Auf Seiten der *FTA/H Gießen* wären hier die Führungsfiguren Cleon Rogers, Helge Stadelmann und Stefan Holthaus zu nennen, auf Seiten der *FETA/STH*-Leitung Samuel Külling und Jacob Thiessen.⁵⁵ Zwar steht es den Hochschullehrern frei, sich in ihrer Freizeit vielgestaltig zu engagieren. Durch ihre Mitarbeit im Bibelbund stehen sie jedoch dafür ein, einen Gutteil relevanter Forschung beziehungsweise ganze methodische Zugriffe grundsätzlich für unwissenschaftlich zu erachten oder diese allenfalls als problematisches Gegenüber in die Lehre einzubringen, wie etwa der Gießener Neutestamentler Armin Baum. Wissenschaftlichkeit zeichnet sich demgegenüber durch ergebnisoffene Forschung aus. Es ist davon auszugehen, dass sich diese Verflechtungen auf institutioneller Ebene auch in konkreter Haltung und Lehre niederschlagen.

Zumindest für den Bereich evangelikaler Bibelhermeneutiken muss konstatiert werden, dass das wissenschaftliche Niveau beziehungsweise die vom Wissenschaftsrat geforderte grundsätzliche Gleichwertigkeit nicht erreicht wird. Da Bibelhermeneutiken wie oben ausgeführt de facto den Status von Dogmatiken haben, wiegt dies schwer, zumal hier die ebenfalls geforderten wissenschaftlichen Standards teilweise unterlaufen werden, in vielen Fällen die eigene Perspektive nicht reflektiert wird und vor allem der wissenschaftliche Diskurs jenseits der eigenen Gruppe kaum wahrgenommen wird. Ohne eine grundlegende Änderung im Umgang mit den Ergebnissen und Methodiken universitärer Forschung wird dieser Misstand nur schwer auszuräumen sein. Dieses Problem lässt sich auch für universitäre Diskurse über »die« evangelikale Theologie festhalten, wie zu Beginn dieser Studie ausgeführt. Raedel hat diese Problematik, die durchaus beidseitig besteht, in einer Fußnote mit *Ekelschranke* bezeichnet.⁵⁶ Indem in dieser Studie evangelikale Theologie im Rahmen universitärer Theologie zum Thema gemacht wird, will sie zur Überwindung jener Schranke einen Beitrag leisten. Eine grundlegende Auseinandersetzung mit den hermeneuti-

54 WISSENSCHAFTSRAT, Akkreditierung Gießen [2008], 70.

55 Vgl. Kap. 2.6.

56 Vgl. RAEDEL, Theologie, 231, Fußnote 11.

schen Traditionen und aktuellen Diskursen deutschsprachiger universitärer Theologie seitens evangelikaler Hochschullehrender wäre vielleicht ein Schritt in die richtige Richtung.⁵⁷

Zum praktischen Anliegen

In der vorliegenden Arbeit wurden zahlreiche und teils sehr unterschiedliche Ansätze innerhalb des deutschen Evangelikalismus dargestellt. Gemeinsam ist ihnen ein dezidiert praktisches Interesse. Die eigene Frömmigkeit am Schreibtisch miteinzubeziehen, ist bei allen untersuchten Bibelhermeneutikern ein wichtiges Moment. Ihnen geht es nicht primär um fachinterne Verständigungs- und Wissenschaftspraktiken, sondern vor allem darum, dass die biblischen Texte angemessen ausgelegt, gepredigt und im Lebensvollzug angewandt werden.

Dieses Streben nach einem adäquaten Umgang mit biblischen Texten wurde im Hauptteil den dieser Studie ausführlich thematisiert. Fast alle analysierten Hermeneutiker betonen die Unterordnung unter die biblischen Texte: Maier, Sierszyn, Stadelmann und Raedel vor allem mit der Rede von ›Gehorsam‹, Hempelmann und Thiessen mit ›Demut‹. Bei Dietz ist demgegenüber vor allem von ›Vertrauen‹ die Rede. Im Gegenüber zu Demut und Gehorsam ist Vertrauen ein Beziehungsbegriff, der zunächst keine klare Hierarchie benennt. Dass Dietz seine Habilitation zur Thematik religiöser Gefühle verfasste, hier einen Begriff der Frömmigkeitspraxis nutzt, ist kein Zufall. Denn damit benennt Dietz das praktische Interesse, das alle vorgestellten evangelikalen Hermeneutiker eint. Angemessen ist eine deutschsprachige evangelikale Bibelhermeneutik in den Augen ihrer Autoren in jedem Fall dann, wenn sie den biblischen Texten Vertrauen entgegenbringt.

Die Ausgestaltung dieses Vertrauens ist in evangelikalen Bibelhermeneutiken höchst unterschiedlich. Vielfach wird der Glaube als Voraussetzung eines angemessenen Bibelumgangs angesehen. Dabei bleibt in den untersuchten Schriften zumeist offen, wie Menschen zum Glauben kommen. Das ist erstaunlich im Rahmen einer evangelikalen Theologie, deren Grundlage vielfach das Erlebnis eines punktuellen Zum-Glauben-Kommens ist. Wenn allerdings vertreten wird, der Geist wirke den Glauben, schenke Verständnis und habe zudem die biblischen Schriften eingegeben, wird die eigene Hermeneutik mitunter mit dem Anspruch versehen, hier nur göttliche Wahrheiten verständlicher darzulegen.

Bei der überwiegenden Mehrheit der dargestellten Bibelhermeneutiker ruht dieses Vertrauen auf gewissen Sicherungsmomenten, sei es die Ansicht der Historizität biblisch beschriebener Begebenheiten oder aber der Inspiration der biblischen Texte. Für sie hat Gott die auf historischen Begebenheiten beruhende Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung den die biblischen Texte Schreibenden eingegeben. Ebenso habe Gott deren Überlieferung und Übersetzung begleitet und übermittle den heute in angemessener Haltung Auslegenden seine vollmächtige Absicht. Damit tragen evangelikale Bibelhermeneutiken dem Bedürfnis eindeutiger Orientierung Rechnung. Mit dieser Fixierung

57 Als erste Ansätze davon können Thorsten Dietz' Hermeneutikvorträge bei Worthaus gelten, vgl. u. a. DIETZ, Bultmann.

auf Gottes Wirken in, durch und mit der Schrift werden andere Unmittelbarkeitserfahrungen wie das Zum-Glauben-Kommen als unhintergehbare Erlebnisse abgeblendet, die ebenso mit gutem Recht behaupten können, geistgewirkt zu sein. Gerade weil das Moment von Erweckung und Wiedergeburt im Evangelikalismus stark gemacht wird, wäre hier eine stärkere Anknüpfung zu erwarten gewesen.

Mit Blick auf die Lai:innen üben Konzeptionen evangelikalen Bibelverständnisses, die sich als in objektiv festen Fundamenten ruhend präsentieren, mitunter erheblichen Druck aus. Gläubig im engeren Sinne sind dann nur diejenigen, die in richtiger Weise glauben, also das Verständnis biblischer Texte als offenbartes, normatives und unteilbares Wort Gottes teilen. Spätestens dann, wenn bestimmte biblische Gehalte durch Erfahrungen oder auch intellektuell infragegestellt werden, bedeutet ein so verändertes Verständnis in einigen der untersuchten Konzeptionen einen Ungehorsam, im schlimmsten Fall eine Apostasie. Gerade bei missionarischem Interesse, Menschen einen bleibenden Halt im Leben und Sterben zu vermitteln, wäre es hier wünschenswert, wenn der Glaube nicht zu stark an eng gefasste Bibelverständnisse geknüpft wird.

Damit kommt ein wunder Punkt der untersuchten Hermeneutiken in den Blick: Das Dreiecksverhältnis von Frömmigkeit, Bibelverständnis und lebensgeschichtlicher Infragestellung eigener Ansichten und Haltungen. Der Verweis auf die Schrift als alleinigem Maßstab, dem sich gehorsam unterzuordnen sei, wird in lebensgeschichtlich schwierigen Situationen für viele zum Stolperstein. Wenn beispielsweise Menschen wahrnehmen, dass ihre vielleicht erst entdeckte oder aber lange unterdrückte Sexualität im Rahmen eigener Frömmigkeit und Gemeinde keinen Raum hat beziehungsweise haben darf, wird im persönlichen Erleben dieser Menschen das evangelikale Anliegen der Mission in sein Gegenteil verkehrt. Von hier betrachtet sollte Greschats vielleicht über das Ziel hinausschießende Pathologisierung des Abgrenzungsbedürfnisses ein Ansporn evangelikaler Gemeinden sein, diesen Menschen ihr Christsein in ihren Gemeinden nicht zu verstellen, nur um das eigene Profil zu wahren.

7.3 Abschließende Beobachtungen

In der vorliegenden Studie wurden die untersuchten Hermeneutiken vor allem in kritischer Distanz wahrgenommen. Dabei ließen sich in den bisherigen deutschsprachig-evangelikalen bibelhermeneutischen Schriften gravierende Problemfelder, vor allem mit Blick auf die Rolle der Auslegenden identifizieren. In diesem letzten Abschnitt sollen demgegenüber wichtige Gesichtspunkte evangelikaler Bibelhermeneutik benannt, befragt und weitergedacht werden.

7.3.1 Anfragen

Leistungskraft der Vernunft

Die Denkbewegung evangelikaler Hermeneutiken kann als eine Suche nach einem hermeneutischen Schlüssel verstanden werden. Gesucht wird dieser vor allem in einer angemessenen Haltung gegenüber den biblischen Texten. Das Ziel ist dabei, den eigenen Zugang prinzipiell so zu gestalten, dass Gott diejenigen verändert, die, wie Luther im

Turm, ungestüm anklopfen.⁵⁸ Gott eröffne demnach denjenigen, die mit glaubendem Herzen den biblischen Texten Vertrauen entgegenbringen, selbst die Schrift und deren wahres Verständnis. Entsprechend gilt in evangelikaler Bibelhermeneutik zumeist Sachkritik, teils auch bereits die Begrenzung der Geltung biblischer Passagen als vorschneller Widerspruch, der Gott um die Möglichkeit bringe, das wahre Verständnis zu eröffnen.

Diese Herangehensweise, die Gott die Ehre geben möchte, wird vielfach als Haltung des Vertrauens umschrieben. Von hier ausgehend wird insbesondere eine Sicht in Zweifel gezogen, die mit Blick auf die Leistungskraft der Vernunft kaum Grenzen sieht. Die Haltung einer Vergottung der Vernunft wird dabei zumeist den Methoden historisch-kritischer Exegese, wenn nicht universitärer Theologie insgesamt unterstellt. Denn hier würden, so der Vorwurf, Gott und sein Wirken in der Welt aktiv ausgeklammert. So verwundert es nicht, dass evangelikale Hermeneutiker wegen der Hochschätzung des »eigentlichen«, inneren Verstehens kaum über methodisch gesicherte Herangehensweisen als Ausdruck intersubjektiv erklär- und ausweisbarer Ergebnisse reflektieren.

Sieht man von den herausgearbeiteten Problemen ab, liegt eine Leistung evangelikaler Bibelhermeneutik darin, dass sie die Haltung der Auslegenden grundsätzlich zum Thema macht. Es stellt in der Tat eine gewichtige hermeneutische Vorentscheidung dar, mit welchem Anspruch und welcher Einstellung an biblische Texte herantreten wird. Hierin liegt ein bislang weitgehend unbearbeitetes Potential evangelikaler Bibelhermeneutik, das künftige Entwürfe deutlich ausbauen könnten. Dabei wäre die explizite Problematisierung des auslegenden Subjekts wie auch ein unpolemischer Diskurs mit universitären Ansätzen wünschenswert. Eine Fokussierung auf die Begrenztheit der Leistungskraft der Vernunft steht sonst in der Gefahr, rein instrumentell, also zur Abwehr anderer Denkwege und Methodensets eingesetzt zu werden, die möglicherweise die eigene Verfügungsgewalt über den Text mit Recht beschränken.

Eine entsprechende Auseinandersetzung evangelikaler Bibelhermeneutiker mit der Vielzahl deutschsprachiger hermeneutischer Ansätze könnte durchaus vielversprechend sein. Auch im Rahmen universitärer Theologien finden sich – entgegen mancher oben dargestellter Polemik – Reflexionen über die Grenzen der Leistungskraft der Vernunft. Gerade die deutschsprachige universitäre Exegese kann als ein Streben danach gelesen werden, den Texten in ihren Aussageabsichten Raum zu geben. Aus diesem Anliegen heraus sucht sie zumeist nicht gleich nach einer unmittelbaren Applikation des Textes, die menschliches Wollen stets auch findet. Vielmehr trachten die hier eingesetzten Methoden danach, den Raum sachlich falscher Textdeutungen zu begrenzen oder, positiv formuliert, das Spektrum aufzuzeigen, in welchem Deutungen und Anwendungen mit besserem Recht behaupten können, den Text und nicht sich selbst zu Gehör zu bringen. Die Grenze wird hier entsprechend dahingehend gezogen, der begrenzten Leistungskraft der Vernunft aller Auslegenden zu begegnen, indem der Bereich, der nicht mehr ausweisbar ist, eine untergeordnete Rolle spielt.

Geltung der Texte

Der oben ausgeführte Anspruch einer besseren Theologie verbindet sich mit dem Anliegen, die Geltung der Texte nicht vorschnell zu relativieren. Auch in diesem Zusammen-

58 Vgl. LUTHER, Vorrede, 504f.

hang hat evangelikale Theologie ein wichtiges Moment im Blick. Ohne Zweifel spielt die angenommene Geltung der Texte eine wesentliche Rolle in der Art und Weise des Zugriffs. Die biblischen Texte als Einheit, als gegebene Größe wahrzunehmen und sich damit nicht nur theoretisch, sondern lebenspraktisch auseinanderzusetzen, liegt den untersuchten Entwürfen weitestgehend zugrunde. Damit hat evangelikale Bibelhermeneutik im deutschsprachigen Raum einen Ansatz gewählt, der die in universitätstheologischen Zusammenhängen eher getrennten Sphären von Exegese, Praktischer Theologie und christlichem Lebensvollzug miteinander zu verbinden sucht. Die Leistung dieses Ansatzes ist zweifelsohne darin zu sehen, dass damit die Relevanz von Theologie in der (kirchlichen) Praxis wie auch gegenüber fördernden Gemeinden und Verbänden unmittelbarer einsichtig gemacht werden kann.

Diese Leistung hat ihre Kehrseite. Anzufragen wäre etwa, ob die Theologie hier lediglich die Magd der Kirche darstellt und ihre Ergebnisse eher Ausdruck der kulturellen Gepflogenheiten ihrer kirchlichen (Förder-)Kontexte sind, statt Ausdruck freier Forschung zu sein. Bei aller Berechtigung einer Infragestellung von ›frei‹ in Forschungskontexten insgesamt wäre hier die Frage aufzuwerfen, inwieweit die hohe Abhängigkeit von Spenden evangelikaler Ausbildungsinstitutionen wie etwa der *FTH Gießen* Forschung und Lehre präfigurieren. Und auch jenseits monitärer Blickwinkel ließe sich die Frage nach der Geltung dahingehend verschärfen, ob die Ablendung des auslegenden Subjektes in der Ausbildung künftiger Geistlicher zu einer Verengung beziehungsweise Verstellung des biblisch Aussagbaren in Gemeinden führt. Wenn die eigene Kultur unter der Hand, möglicherweise sogar unbewusst, zur maßgeblichen Auslegungsinstanz wird, wie in dieser Studie exemplarisch gezeigt wurde, lässt sich fragen: Ist das Schwert evangelikaler Theologie auf dieser Seite stumpf, dass sie es kaum vermag, etablierten Gewissheiten in den Gemeinden aufgrund theologischer Einsichten zu widersprechen?

Geschichtlichkeit des Denkens

Evangelikaler Theologie ist es ein zentrales Anliegen, dass die biblischen Texte in Denken und Leben Gehör finden. Wie in dieser Studie gezeigt, hat evangelikale Bibelhermeneutik ein großes Vertrauen darin, dass biblische Texte unmittelbar verstehbar sind und sich der sogenannte garstige Graben durch das Wirken des Heiligen Geistes leicht überwinden lässt. Die Stärke dieses Zugriffs liegt ohne Zweifel darin, dass hierdurch Lai:innen darin bestärkt werden, selbst mit den biblischen Texten umzugehen und ihre eigenen Schlüsse daraus zu ziehen. Auf Ebene der Bibelhermeneutiken kommt es nicht-professionellen Gemeindegliedern entgegen, dass darin vielfach ein Kontinuum von Bewusstseinsstrukturen, teils auch von Gemeindekontexten und religiösen Ausdrucksformen vorausgesetzt wird. Dies schlägt sich neben wirkmächtigen Serien wie *The Chosen* auch in Übersetzungen nieder, wie am Beispiel des Eintrags des Begriffs ›Homosexualität‹ in biblische Texte herausgearbeitet wurde. Indem Bibelübersetzungen im evangelikalen Bereich in einer Art und Weise erfolgen, die zumeist auf die unmittelbare Verständlichkeit aus sind, erscheint die Welt und die Vorstellungen derer, welche die biblischen Texte schrieben, in den Übersetzungen dem Heutigen nahezu gleich.

Diese Konvergenz wird gerade bei den älteren bibelhermeneutischen Entwürfen noch deutlich unterstrichen durch ein Narrativ, dass ›die‹ Aufklärung und die da-

mit verbundenen Theologie als Abfall von der eigentlichen Wahrheit verantwortlich macht, die als Kontinuum seit der Alten Kirche Bestand habe. Es ist zwar richtig, wenn evangelikale Bibelhermeneutiker betonen, dass der Glaube beispielsweise Luthers von modernen Zweifeln noch nicht betroffen war. Fraglich ist jedoch, wie damit umzugehen ist. Troeltsch bemerkt, wie bereits unter 3.4.2 notiert, dazu:

Ebenso ist es klar, daß die älteren Perioden einer Volks- oder Kulturentwicklung mit der geringeren geistigen Beweglichkeit, der größeren Gebundenheit durch Religion und Sitte, dem bluthafteren und bodenständigeren Zusammenhang von jenem Relativismus frei sind. Beiden wendet sich daher immer wieder die moderne Sehnsucht zu, was nicht das Wesen, aber die nur allzu leicht eintretende Folge der Romantik ist.⁵⁹

In diesem Sinne lässt sich anfragen, ob das Narrativ einer unverstellten Wahrheit, die durch verwerflichen Zweifel ins Wanken gekommen sei, nicht ein romantisches Zerrbild darstellt, das den steten Wandel christlicher Vorstellungen und des allgemeinen Bewusstseins seit dem Entstehen der Kirche ausblendet. Dieser vereinheitlichende Zug wäre selbst in der Beschränkung auf die Jetztzeit problematisch, in der es sehr verschiedene Rationalitäten und Vorstellungswelten gibt. Der Wunsch nach Reinheit von Relativismus ist mit Troeltsch eine zeitbedingte romantische Vorstellung, die gegebene Differenzen zugunsten eigener Geltungsansprüche nivelliert.

Die romantische Verklärung stellt nach Troeltsch auch ein wichtiges Moment des Historismus dar.⁶⁰ Diese lässt sich in evangelikalen Bibelhermeneutiken vielfach antreffen. In der Einheit von ›Geschichte‹ und ›Heilsgeschichte‹, die biblische Aussagen zu ›Tatsachen‹ im modernen Sinne (v)erklärt, wird das historistische Problem zugunsten geistlicher Plausibilisierung einer modernen Weltsicht abgetan. Dass damit grundsätzlich eine Theologie getrieben wird, die rationalistische Momente mit romantischen verbindet, ist vor dem Hintergrund der vielfachen pauschalen Verurteilung ›der‹ Moderne und ihrer Denkweisen eine bleibende Inkonsistenz evangelikaler Bibelhermeneutik. Mit Bultmann gesprochen lässt sich mit diesem, in seinem Sinne anmaßend zu nennenden »Verfügungsrecht über die Geschichte« kein sicherer, objektiver Boden gewinnen. Bultmann zufolge soll eine auslegende Person nicht »als toter Spiegel die Geschichte aufspiegel[n], oder [...] das Bild der Geschichte photographiere[n], sondern [...] in existentieller Lebendigkeit steh[en]«. ⁶¹ Damit wird die innere Beteiligung der Auslegenden zu einem wichtigen Aspekt gemacht. Die Anmaßung, über die Geschichte verfügen zu wollen – einerseits Geschichte als absolutes Moment der Gültigkeit zu sehen, andererseits biblisch beschriebene Vorgänge für absolut historisch zu setzen – ignoriert nach Bultmann das Vorverständnis, das für alles Verstehen notwendig ist:

Es gilt nicht, das Vorverständnis zu eliminieren, sondern es ins Bewußtsein zu erheben, es im Verstehen des Textes kritisch zu prüfen, es aufs Spiel zu setzen, kurz, es gilt: in der

59 TROELTSCH, *Geschichtswahrheiten*, 562.

60 Vgl. Kap. 3.4.2.

61 BULTMANN, *Theologische Exegese*, 344.

Befragung des Textes sich selbst durch den Text befragen zu lassen, seinen Anspruch zu hören.⁶²

In dieser Sicht Bultmanns liegt eine Aporie, der Bibelhermeneutik nicht aus dem Weg gehen kann: Wie kann der Text ›vernommen werden‹, also seinen Sinn entfalten, wenn die eigenen Vorannahmen die Lesart vorgeben? Und kann noch vollmächtig auftreten, wer die eigenen Vorannahmen kritisch zum Thema macht?

7.3.2 Ausblick

Die Auseinandersetzung mit bislang unbekanntem Material schärft mitunter die eigene Positionierung, verändert diese jedoch zugleich. Und auch wenn viele Punkte strittig bleiben, finden sich doch auch viele Gemeinsamkeiten. Grundsätzlich einig ist das protestantisch-akademische Feld deutschsprachiger Provenienz erstens in dem Urteil, dass es Menschen unmöglich ist, einen objektiven Standpunkt zu beziehen. Zweitens herrscht Einigkeit darüber, dass die eingehende exegetische Beschäftigung zumeist noch keine Applikation der biblischen Texte darstellt und entsprechend keine hinreichende Orientierung liefert. Differenzen tun sich in den Fragen auf auf, woher und in welcher Form Orientierung für den christlichen Lebensvollzug gewonnen werden kann. Wo evangelikale Hermeneutik vielfach fordert, diese Applikation in einer Hingebung der Auslegenden von vornherein anzustreben, um eben jene Anwendungen unbedingt zu gewährleisten, sind theologiegeschichtlich spätestens seit Semler Anwendungs- und Forschungsfragen an biblische Texte nach und nach auseinandergetreten. Trauen manche Forschende der Vernunft nicht zu, auch inneres Verständnis zu strukturieren und zu verstehen – Vernunft könne nur äußeres erhellen – so fürchten andere, dass die Inrechnungstellung innerer Bewegung das wissenschaftlich ausweisbare Ergebnis verunreinigt. Tendieren manche Theologien dazu, biblische Vorgänge grundsätzlich als historische Fakten zu begreifen, tun sich andere bei aller sachlichen Nachvollziehbarkeit gegenüber solchem Vorgehen schwer, auszuweisen, wo und wie Gott in der Welt handelt.

Eine dritte Gemeinsamkeit der verschiedenen Richtungen bildet die Einsicht, dass »Offenbarungen [...] mit dem Natürlich-Menschlich-Vernünftigen [...] in einem innerlich begründeten Zusammenhang stehn [sic!].«⁶³ Selbst wenn Unterwerfung gefordert ist, muss diese je und je plausibilisiert werden. Hirsch denkt diesen Gedanken weiter, und hier endet gegebenenfalls manche Gemeinsamkeit:

Wenn wir einem geistigen Gehalte verantwortlich beistimmen, so muß er uns mit Gründen, die irgendwie an unsern bisherigen geistigen Besitz anknüpfen, von seiner Wahrheit überzeugen. Wer das leugnet, ist jedem vorgeblichen Offenbarungsanspruch gegenüber wehr- und hilflos. Man kann die außerchristliche Offenbarung, wenn sie autoritativ-grundlos Unterwerfung fordert, mit innerm Recht nur ableh-

62 BULTMANN, Hermeneutik, 63.

63 HIRSCH, Geschichte, IV, 55.

nen, sofern das Ja zur christlichen Offenbarung sich selber mit Gründen aus dem allgemeinen menschlichen Besitz gerechtfertigt hat.⁶⁴

Bibelhermeneutik lässt sich als Versuch beschreiben, die Plausibilisierbarkeit göttlicher Anrede in die je eigene Zeit zu ermöglichen. Die schwere Aufgabe dabei ist, auch nachvollziehbar auszuweisen, dass sich die eigenen Zugänge um die Herausarbeitung beziehungsweise Übersetzung von Wahrheit bemühen. Diese notwendige ›Dolmetschung‹ hat gravierende Folgen auf die eigene Deutungsmacht:

Dadurch wird es unmöglich, auch bei sich bewährender Wahrheit und Echtheit einer urkundlich niedergelegten Offenbarung die von ihr gebrauchten Sätze einfach zu wiederholen. Biblische Lehraussagen können nicht einfach dogmatische Lehraussagen werden.⁶⁵

Eine vierte Gemeinsamkeit, und dies leitet über zu der Skizze, bildet die Frage der Haltung. Evangelikale Bibelhermeneutiker sprechen häufig von einer Haltung, die biblischen Texten gegenüber einzig angemessen sei. In universitären Kontexten ist dabei häufiger zu beobachten, dass diese Haltung nicht als biblisch, sondern als kulturell geformt wahrgenommen wird.⁶⁶ Sowohl historische Kritik als auch deren Ablehnung kann als kultureller Ausdruck wahrgenommen werden. Damit ist das Grundproblem angesprochen, das nun im Folgenden leitend sein soll. Wie ist damit umzugehen, dass kulturelle Prägung die Auslegung präfiguriert?

Demut als Prinzip

Wenn der Ruf nach Demut im Bereich der Bibelhermeneutik nachhaltig sein soll, so ist zu fragen, wie und in welchem Bereich Demut ins Spiel kommen soll. Ausgangspunkt dieser Überlegungen bildet eine Haltung, die von dem Nicht-Verstehen als dem Regelfall, nicht der Ausnahme ausgeht. Ulrich Körtner knüpft in seinem bibelhermeneutischen Ansatz einer *Hermeneutik des Unverständnisses* dezidiert an Rudolf Bultmann an. Wie diesem gilt Körtner das ›Nichtverstehen‹ von gläubiger Perspektive aus als eine Form des Unglaubens. Hiervon grenzt er nicht nur das ›Missverstehen‹, sondern auch das ›Missverständnis‹ biblischer Texte ab. Bei diesen fehlgehenden Verständnissen fehle es nicht notwendig an Glaube. Solches anzunehmen würde diesen konzeptionell zu einer intellektuellen Leistung stilisieren.⁶⁷ In Abwandlung von Körtners Gegenüberstellung von ›Verstehen‹ und ›Nichtverstehen‹ wird im Folgenden das Missverstehen im Zentrum stehen. Mit Friedrich Schleiermacher wird hierbei grundgelegt, »daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden.«⁶⁸ Dieses Missverstehen, dessen Bemühungen um Verständnis fehlgehen, wird hier, wie bei Körtner das Unverständnis, unter der Bedingung der Sünde entfaltet.

64 Ebd., IV, 55f.

65 Ebd., 56.

66 Vgl. LAUSTER, *Schriftauslegung*, 183.

67 Vgl. KÖRTNER, *Kanon*, 220–223.

68 SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, 86.

Wenn sich Missverstehen tatsächlich von selbst ergibt, kann dies theologisch als Ausdruck der menschlichen Sünde verstanden werden. Daher soll im Folgenden das Missverständnis beziehungsweise das Missverstehen harmatologisch gedeutet werden.⁶⁹ So soll die Rede von der Demut hier dahingehend aufgegriffen werden, die prinzipielle Fehlbarkeit aller menschlichen Auslegung von Anfang an zugrunde zu legen.

In dieser Grundlegung ist zunächst prinzipiell die Anschlussfähigkeit an eine nicht-theologische Hermeneutik gewahrt. Im Gegensatz zu einer *hermeneutica sacra*, die in der Tendenz steht, die Sündhaftigkeit und damit prinzipielle Fehlerhaftigkeit des Bibelzugangs vor allem jenen zu unterstellen, die dem eigenen Ansatz nicht folgen, wird hier die Sünde als anthropologische Grunddisposition für alle Auslegenden gleichermaßen unterstellt. Ein Mensch kann prinzipiell nur unter der Bedingung der Sünde zum Verstehen kommen, und auch diese Feststellung unterliegt, selbst wenn der Geist wirkt, wiederum jenem Makel.

Die protestantische Tradition hat in dem Ringen um ein richtiges Verständnis der biblischen Texte stets zwischen innerer und äußerer Klarheit unterschieden. In der mangelhaften Sensibilität für die Vorannahmen der auslegenden Person liegt im Sinne dieser Skizze ein limitiertes Bewusstsein ihrer Sündhaftigkeit vor. Gerade im evangelikalen Bereich wird an dieser Stelle vielfach das Bemühen um äußere Klarheit mit innerer Klarheit überblendet.⁷⁰ In der auch aus anderen Gesichtspunkten naheliegenden Abgrenzung von universitärer Theologie richtet sich die Kritik entsprechend auf eine vorgebliche Überbetonung der Erhellbarkeit äußerer Klarheit, insbesondere dann, wenn die eigenen Überzeugungen damit nicht in Einklang zu bringen sind. Wenn jedoch die eigene Deutung unter der Hand zu Gottes Willen verklärt wird, so ist es fraglich, ob hier ernste Demut oder aber das Geltungsbedürfnis der eigenen Person leitend ist. Wie bereits mit Blick auf Sierszyn bemerkt, liegt in der aktiven Verstummung der Selbstreflexion nicht nur ein demütiges Moment, sondern auch ungebremses Geltungsbewusstsein vor, das sich seiner nicht bewusst ist. Zugleich wird hierdurch unklar, ob die Ansicht, die innere Klarheit sei in der eigenen Auslegung gegeben beziehungsweise leitend, einen berechtigten oder unberechtigten Autoritätsanspruch der Auslegenden darstellt.

69 Vgl. KÖRTNER, Kanon, 227f., der das Nichtverstehen beziehungsweise das Unverständnis harmatologisch auffasst.

70 LAUSTER, Schriftauslegung, 184, zufolge hat Karl Barth mit seinem Ansatz der Theologie dahingehend einen ›Bären dienst‹ erwiesen, dass hiermit Wege der Plausibilisierung äußerer Klarheit unterblieben. Angesichts der Ergebnisse dieser Studie ist fraglich, ob die bibelhermeneutischen Einsichten in die eigene Fehlbarkeit hinreichen, auch mit dem gemeindlich Erwarteten zu brechen. Darin spiegelt sich die ›ekklesiologische Leerstelle‹, wie sie Bauer unter Bezugnahme auf Brecht herausstellte. Die evangelikale Bewegung muss sich, wenn sie Demut in den Vordergrund rückt, fragen lassen, ob ihr letztlich ›die‹ Bibel oder ›die‹ Gemeinde wichtiger ist. Von den vorliegenden Hermeneutiken her zu urteilen, wäre es im Zweifelsfall die Gemeinde. Und selbst wenn dies ekklesiologisch-theologisch aufgearbeitet würde, wäre dennoch die Besoldungsstruktur in Gemeinden außerhalb der Landeskirchen zumeist dergestalt, dass Veränderungen im Sinne des biblischen Wortes gegen Ansichten der Gemeinde kaum durchzubringen sind, ohne die eigene materielle Grundlage zu gefährden oder gar einzubüßen. Dies gilt, wie unter 2.4.6 ausgeführt in gleicher Weise für Hochschullehrende im Verhältnis zu ihren Hochschulen. Insofern dürfte Veränderung auch an den Hochschulen zunächst eine grundsätzlich reflexive Haltung der Demut voraussetzen.

Darüber hinaus gibt es im deutschsprachigen Protestantismus teils gewichtige Reserven gegenüber Ansätzen, die bestimmte Gruppen, Perspektiven oder Anliegen in den Vordergrund stellen, die im Mainstream wenig Beachtung finden. Wenn von ernstzunehmender Demut die Rede sein soll, müssen diese Ansätze grundsätzlich mit gleichem Recht geprüft und als mögliches Korrektiv eigener, ebenfalls kultureller, politischer und weltanschaulicher Vorannahmen wahrgenommen werden. In der vielfach anzutreffenden grundsätzlichen Zurückweisung von anderen Ansätzen als positionell und somit »unrein« liegt nach dem hier skizzierten Ansatz ein unzureichendes Verständnis der eigenen Positionalität vor, die stets und immer neu der Korrektur bedarf.

Für diese Korrektur kann auch auf evangelikale Ansätze zurückgegriffen werden. Auch in der Gegenwart bibelhermeneutisch herausgestellt zu haben, dass Gott durch die Schrift Menschen verändern und ihnen ihre Begrenztheit aufzeigen möchte, ist ein wichtiges Moment evangelikaler Bibelhermeneutik. Die Versuche jedoch, die äußere wie auch die innere Klarheit der Schrift dadurch zu »sichern«, entweder die Methodik hintanzustellen oder aber vielfach anderspositionelle Zugänge per se als unrein oder gar gottwidrig zu verdammen, scheinen wie auch Bultmanns Ansatz, in Zurückdrängung eines Subjektivismus Geschichts- und Selbstausslegung ineinanderzublenden, dieses Ziel zu verfehlen.⁷¹

Eine grundsätzliche Zurückweisung gemeinhin für positionell gehaltenen und von der eigenen Perspektive abweichender Ansätze bedeutet je und je nur eine Unterbestimmung der eigenen Grenzen. Dies gilt gleichermaßen für universitäre und außeruniversitäre Ansätze. Demgegenüber soll hier ernst gemacht werden mit der Weber'schen Forderung, bei der Durchführung einer Untersuchung im Blick zu behalten, was ein spezifischer Zugriff ermöglicht oder aber verstellt. Wissenschaft in diesem Sinn hat nicht den Zweck, Normen oder Werte zu produzieren, sondern diese kritisch zu prüfen. Normen selbst hervorzubringen kann sie nach Weber gar nicht, ohne ihre Wissenschaftlichkeit einzubüßen. Das wissenschaftstreibende Individuum hat sich vielmehr hinsichtlich seiner Normen, Werturteile und Ideale sowie bezüglich eigenen Wollens zu erklären.⁷² Wenn der Text im Mittelpunkt stehen soll, müssen die Vorannahmen der Zugreifenden in ihrer Macht und ihrem Potential, zum Guten wie zum Bösen, offengelegt werden. Dies kann auch mit der Sprache der Frömmigkeit umschrieben werden: Vor dem Antlitz Gottes, in der »Hingabe der Seele« im Gebet fallen menschliche Selbstsicherheiten in sich zusammen.⁷³

Dabei reicht es mitunter nicht aus, lediglich kleine Anpassungen des Zugriffs vorzunehmen und vorher ignorierte Problemstellungen nun anzugehen. Nach dieser Skizze ist die Axt an die Wurzel der eigenen Gewissheiten des *homo incurvatus* zu legen. Eine Hermeneutik des Missverständnisses fragt daher tiefer, wie die eigene Gewissheit über äußere und innere Klarheit in dem Bewusstsein der Auslegenden zu Stande kommt. Welche maßgeblichen Prägungen in Gemeinde und Wissenschaft, Glaube und Leben prägen das eigene Ergebnis oder geben es gar vor? Welche Aussagen der eigenen Tradition, die

71 Vgl. BULTMANN, Theologische Exegese, 344f.

72 Vgl. WEBER, Objektivität, 157f., 226.

73 Vgl. TROELTSCH, Glaubenslehre, 277.

sich mir aufdrängen, sind in den Augen des Textes gangbar? Welches Verständnis eröffnet sich mir beziehungsweise legt mir mein Glaube nahe?⁷⁴

Wenn ernsthaft angenommen wird, dass sich Verstehen immer unter dem Vorzeichen der Sünde vollzieht und dass das Christsein hienieden davon nicht befreit, so ist es Ausdruck von Demut, diese Begrenztheiten in der Bibelhermeneutik wie auch in der Auslegung explizit zum Thema zu machen. Dabei geht es nicht darum, eigenen Glauben kategorisch außen vor zu lassen. Vielmehr soll die menschliche Imperfektion auch im Vollzug der Auslegung im Blick behalten und die eigenen Vorannahmen, Glaubenssätze und Prägungen in ihrer Macht ernst genommen werden. Dann wird, um es in rhetorischer Nähe zu den analysierten Hermeneutiken zu formulieren, Gott eine reelle Chance gegeben, gegen unser Vorverständnis anzugehen. Wenn wir uns nicht korrigieren lassen wollen, dann ist es nicht nur mit der Demut dahin. Dann hören wir tatsächlich nur uns selbst.

74 STUHLMACHER, Verstehen, 242, betont, da Glauben als »Gabe Gottes« zu verstehen sei, »darf er nicht methodisch verrechnet und zur Voraussetzung der Schriftauslegung gemacht werden.« Wenn gleich dem im Grundsatz zuzustimmen ist, ist es darüber hinaus notwendig, den eigenen Zugriff, auch im Glauben, explizit zum Thema zu machen.

Verzeichnis der verwendeten Literatur und Quellen

Die Abkürzungen folgen SCHWERTNER, Siegfried N.: IATG. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, 3. Aufl., Berlin und Boston (MA) 2014.

ALKIER, Stefan: Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen. Sechs bibelwissenschaftliche Argumente gegen den christlichen Fundamentalismus, in: DERS. (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken, Tübingen 2005, 191–223.

ALMOND, Gabriel A., Emmanuel SIVAN und R. Scott APPLEBY: Fundamentalism. Genus and Species, in: Martin E. MARTY (Hrsg.): Fundamentalisms comprehended, Chicago und London 1995, 399–424.

ARBEITSKREIS FÜR BIBLISCH ERNEUERTE THEOLOGIE: Mitglied werden, URL: <https://www.afbet.ch/mitglied-werden/> (besucht am 10.03.2023).

ARBEITSKREIS FÜR EVANGELIKALE THEOLOGIE: Korporative Mitglieder, URL: <https://www.afet.de/korporative-mitglieder/> (besucht am 10.03.2023).

DERS.: Vorstand und Kontakte, URL: <https://www.afet.de/vorstand-und-kontakte/> (besucht am 03.07.2023).

ARMSTRONG, Karen: Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2004.

BACOTE, Vincent: Evangelicals and Scripture. Tradition, Authority and Hermeneutics, Downers Grove (Illinois) 2004.

BANHARDT, Sarah, Jolanda GRÄBEL-FARNBAUER und Carlotta ISRAEL (Hrsg.): Frauenordination in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven, Stuttgart 2023.

BARR, James: Fundamentalism, London 1977.

BARTH, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: DERS. (Hrsg.): Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, 2. Aufl., München 1929, 156–178.

BARTH, Ulrich: Die hermeneutische Krise des altprotestantischen Schriftprinzips, in: DERS. (Hrsg.): Aufklärer Protestantismus, Tübingen 2004, 167–199.

- BAUER, Gisa: Die Kritik an der Schriftkritik. Präevangelikale und evangelikale Positionen zur Schrifthermeneutik, in: Konrad SCHMID (Hrsg.): Heilige Schriften in der Kritik (VWGTh 68), Leipzig 2023, 367–382.
- DIES.: Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts. 1945 bis 1989 (AKZG B/53), Göttingen 2012.
- DIES.: Evangelikales Schriftverständnis. Aspekte und Beobachtungen, in: KZG 29.1 (2016), 109–122.
- DIES.: Glauben verteidigen und auf Fundamenten stehen. Beobachtungen zum Problem des Fundamentalismus im europäischen Protestantismus, in: Jennifer WASMUTH (Hrsg.): Fundamentalismus als ökumenische Herausforderung, Paderborn 2021, 73–90.
- BAUM, Armin D.: 10 Jahre Rat für biblische Irrtumslosigkeit, in: Bibel und Gemeinde 88.3 (1988), 274–277.
- DERS.: Die historisch kritische Methode in der Bibelwissenschaft. Ihre Geschichte, ihre Leistungsfähigkeit und ihre Grenzen, in: BeTh 3 (2019), 53–87.
- DERS.: Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum (WUNT 2/138), Tübingen 2001.
- BAUM, Matthias: Die Hermeneutik Hans-Georg Gadammers als philosophia christiana (HUTh 80), Tübingen 2020.
- BAUS, Karl: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, Nachdr. der 3. Aufl. (Handbuch der Kirchengeschichte 1), Freiburg i. Br. 1999.
- BAYRISCHE VOLKSMISSION: Kirche und Rasse, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 34.1/3 (1934), 31–34.
- BEBBINGTON, David: Evangelicalism in modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s, London 1989.
- BEHRENS, Achim: Verstehen des Glaubens. Eine Einführung in Fragestellungen evangelischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2005.
- VON BELOW, Georg: Die deutsche Geschichtschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen. Geschichte und Kulturgeschichte, Leipzig 1916.
- BERGER, Brigitte und Peter L. BERGER: In Verteidigung der bürgerlichen Familie, übers. v. Bernadette ECKERT, Frankfurt a. M. 1984.
- BERGMANN, Gerhard: Vom Geheimnis der Bibel, Gladbeck 1964.
- BEYER, [N. A.]: Zeugnisse des Galaterbriefes für das Alte Testament, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 27.9 (1927), 353–357.
- BIBELBUND: Gründungsprotokoll des Bibelbundes von 1894, Hohenselchow, 1894, URL: <https://bibelbund.de/der-bibelbund/geschichte/gruendungsprotokoll-des-bibelbundes-von-1894/> (besucht am 01.09.2023).
- DERS.: Satzung des Bibelbundes e. V. 1992, URL: <https://web.archive.org/web/20010812213013/http://www.bibelbund.christen.net/index-d.htm> (besucht am 01.09.2023).
- DERS.: Satzung des Bibelbundes e. V. 2015, URL: https://bibelbund.de/wp-content/uploads/Satzung_Stand20151025-A4.pdf (besucht am 01.09.2023).
- DERS.: Satzungen des Bibelbundes, in: Bibel und Gemeinde 67.3 (1967), 193–195.
- DERS.: Stellungnahme Bibelbund, in: Bibel und Gemeinde 103.3 (2003), 5–6.

- BIBELSCHULE BERGSTRASSE: Freie Theologische Fakultät Seeheim. [Gründungsurkunde], Seeheim, 1974.
- BLUMENBERG, Hans: Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 2006.
- BONHOEFFER, Dietrich: Ethik, hrsg. v. Ilse TÖDT u. a. (DBW 6), München 1992.
- BOORSTEIN, Michelle: What it means that Mike Pence called himself an 'evangelical Catholic', in: Washington Post (15.07.2016), URL: <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2016/07/15/what-it-means-that-mike-pence-called-himself-an-evangelical-catholic/> (besucht am 19.07.2023).
- BRANDL, Bernd: Der Einfluss der internationalen evangelischen Missions- und Evangelisationsbewegung auf die Gründungsphase des Gnadauer Verbandes. 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung, in: Frank LÜDKE und Norbert SCHMIDT (Hrsg.): Evangelium und Erfahrung (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 4), Berlin und Münster 2014, 35–63.
- BRECHT, Martin: Johann Albrecht Bengel und der schwäbische Biblizismus, in: Kurt ALAND (Hrsg.): Pietismus und Bibel (AGP 9), Witten 1970, 193–218.
- BRECHT, Volker: Zwischen Landeskirche und Freikirche. Die Suche der Gemeinschaftsbewegung nach einem eigenen Gemeindeverständnis, Wuppertal 2002.
- BREITSCHWERDT, Jörg: Der Bekenntniskampf der 1960er Jahre. Hintergrund der Entstehung der FETA / STH Basel, URL: <https://sthbasel.ch/der-bekenntniskampf-der-1960er-jahre-hintergrund-der-entstehung-der-feta-sth-basel/> (besucht am 10.03.2023).
- DERS.: Theologisch konservativ. Studien zu Genese und Anliegen der evangelikalen Bewegung in Deutschland (AGP 62), Göttingen 2019.
- BROCKSCHMIDT, Annika: Amerikas Gotteskrieger. Wie die Religiöse Rechte die Demokratie gefährdet, Hamburg 2022.
- BROER, Ingo: Das Schriftverständnis bei christlichen Fundamentalisten, in: Sigrid BARINGHORST und Ingo BROER (Hrsg.): Grenzgänge(r). Beiträge zu Politik, Kultur und Religion. Festschrift für Georg Hufnagel, Siegen 2004, 397–421.
- BUCHARD, Emmanuelle: Ein Leben gemäss evangelisch-freikirchlichen Normen und Werten, in: Emmanuelle BUCHARD u. a. (Hrsg.): Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich 2014.
- BULTMANN, Rudolf: Das Problem der Hermeneutik, in: ZThK 47.1 (1950), 47–69.
- DERS.: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, in: ZZ 3.4 (1925), 334–357.
- DERS.: Neues Testament und Mythologie, in: Hans Werner BARTSCH (Hrsg.): Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch (TF 1), Hamburg 1948, 15–53.
- DERS.: Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?, in: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze von Rudolf Bultmann, 5. unveränd. Aufl., Bd. 1, Tübingen 1964, 26–37.
- DERS.: Zum Problem der Entmythologisierung, in: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze von Rudolf Bultmann, 2. unveränd. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1967, 128–137.
- BUND FREIER EVANGELISCHER GEMEINDEN: E-Mail vom 31.08.2023.
- CDU POHLHEIM: CDU Fraktion Stadtverband Pohlheim, URL: <https://www.cdu-pohlheim.de/fraktion/> (besucht am 15.03.2023).
- CHRISTEN IM WIDERSTAND: Homepage, URL: <https://christen-im-widerstand.de/> (besucht am 30.04.2023).

- COCHLOVIUS, Joachim: Evangelische Allianz, in: TRE, Bd. 10, Berlin und New York 1982, 650–656.
- DERS.: Gemeinschaftsbewegung, in: TRE, Bd. 12, Berlin und New York 1984, 355–368.
- CORNELIUS, Heinrich: An der Wiege des Bibelbundes, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 37.1 (1937), 12–18.
- DERS.: Der Kampf um die Kirche und die Durchführung der deutschen Reformation. Schluss, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 36.3/4 (1936), 68–87.
- DERS.: Nachrichten aus dem Bibelbunde, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 36.10/11 (1937), 306–308.
- DERS.: Nachrichten aus dem Bibelbunde, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 37.4/5 (1937), 124–128.
- DALFERTH, Ingolf U.: Hermeneutische Theologie – heute?, in: DERS., Pierre BÜHLER und Andreas HUNZIKER (Hrsg.): Hermeneutische Theologie – heute? (HUTh 60), 2013, 3–38.
- DERS.: Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie, Leipzig 2018.
- DELITZSCH, Friedrich: Die große Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten, Stuttgart und Berlin 1920.
- DERS.: Die große Täuschung. Zweiter (Schluss-)Teil. Fortgesetzte kritische Betrachtungen zum Alten Testament, vornehmlich den Prophetenschriften und Psalmen, nebst Schlußfolgerungen, Stuttgart und Berlin 1921.
- DEUSER, Hermann: Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen. Sechs bibelwissenschaftliche Argumente gegen den christlichen Fundamentalismus, in: Stefan ALKIER (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken, Tübingen 2005, 191–223.
- DEUTSCHE EVANGELISCHE ALLIANZ: Deutsche Evangelische Allianz e. V. Gemeinsam glauben, miteinander handeln, Bad Blankenburg 2019.
- DIES.: Glaubensbasis der Evangelischen Allianz, Bad Blankenburg 2018, URL: https://www.ead.de/fileadmin/user_upload/Glaubensbasis2018.pdf (besucht am 07.03.2023).
- DIENER, Michael: »Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken«. Pressemitteilung des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes zur Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (19.06.2013), URL: <https://web.archive.org/web/20130624034731/http://www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelansicht/article/-d4906905a3.html> (besucht am 01.05.2023).
- DIETZ, Thorsten: Auseinandersetzungen mit dem Schriftverständnis. Die Frage der Bibelhermeneutik in TABOR, Gnadau und der Deutschen Evangelischen Allianz (unveröffentlicht), Marburg, 2018.
- DERS.: Bibel und Hermeneutik (unveröffentlicht), Marburg 2014.
- DERS.: Die erste Hermeneutik der Bibelauslegung, Worthaus Vortrag 9.7.1, URL: <https://worthaus.org/mediathek/die-erste-hermeneutik-der-bibelauslegung-9-7-1/> (besucht am 15.03.2023).
- DERS.: E-Mail vom 03.04.2023.

- DERS.: Gal 3,28 und geschlechtergerechte Sprache. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie, in: Jantine NIEROP (Hrsg.): *Gender im Disput*, Hannover 2018, 50–59.
- DERS.: Homosexualität und die Bibel, Worthaus Vortrag 12.4.1, URL: <https://worthaus.org/mediathek/homosexualitaet-und-die-bibel-12-4-1/> (besucht am 01.02.2023).
- DERS.: Homosexualität und die evangelische Kirche, Worthaus Vortrag 12.1.1, URL: <https://worthaus.org/mediathek/homosexualitaet-und-die-evangelische-kirche-12-1-1/> (besucht am 01.02.2023).
- DERS.: *Menschen mit Mission. Eine Landkarte der evangelikalen Welt*, Holzgerlingen 2022.
- DERS.: Rudolf Bultmann. Entmythologisierung, Worthaus Vortrag 11.14.3, URL: <https://worthaus.org/mediathek/rudolf-bultmann-entmythologisierung-11-14-3/> (besucht am 01.04.2023).
- DERS.: Über mich, URL: <https://thorsten-dietz.info/ueber-mich/> (besucht am 10.03.2023).
- DERS.: *Weiter glauben. Warum man einen großen Gott nicht klein denken kann*, Moers 2018.
- DERS. (Hrsg.): *Wort, Wahrheit, Wirklichkeit. Beiträge zum Gespräch mit Heinzpeter Hempelmann*, Gießen 2015.
- DERS.: »Die ernstesten Christen sind mir immer gewogen gewesen.« Vom Nutzen und Vorteil einer theologischen Interpretation Friedrich Nietzsches, in: Thorsten DIETZ und Norbert SCHMIDT (Hrsg.): *Wort, Wahrheit, Wirklichkeit. Beiträge zum Gespräch mit Heinzpeter Hempelmann*, Gießen 2015, 228–254.
- DIETZ, Thorsten und Tobias FAIX: Gleichberechtigung, Podcast Karte und Gebiet, Folge 17, URL: <https://karte-und-gebiet.de/home-alt/17-folge-gleichberechtigung/> (besucht am 01.02.2025).
- DIES.: Homosexualität Part 1, Podcast Karte und Gebiet, Folge 11, URL: <https://karte-und-gebiet.de/home/folge-11/> (besucht am 01.02.2023).
- DIES.: Podcast Karte und Gebiet, URL: <https://karte-und-gebiet.de/> (besucht am 07.07.2021).
- DIETZ, Thorsten und Martin Christian HÜNERHOFF: Die Deutsche Evangelische Allianz, Worthaus Podcast Das Wort und das Fleisch, Folge 11, URL: <https://wort-und-fleisch.de/die-deutsche-evangelische-allianz/> (besucht am 08.03.2023).
- DIES.: Podcast Das Wort und das Fleisch, Worthaus Podcast, URL: <https://wort-und-fleisch.de/> (besucht am 07.07.2021).
- DIETZ, Thorsten und Andreas LOOS: Podcast Geist.Zeit, URL: <https://www.reflab.ch/category/podcasts/geist-zeit/> (besucht am 01.09.2023).
- DINKLER, Erich: *Bibelautorität und Bibelkritik* (SGV 193), Tübingen 1950.
- DURTH, K. Rüdiger: Alternative Theologie mit Zukunftspotential?, in: *HMH* 90.3 (2014), 145–148.
- EBELING, Gerhard: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, in: DERS. (Hrsg.): *Wort Gottes und Tradition* (KiKonf 7), Göttingen 1964, 9–27.
- DERS.: *Wort Gottes und Hermeneutik*, in: *ZThK* 56.2 (1959), 224–251.

- EISINGER, Thomas: Wie finanziert sich die IHL? Eine Darstellung und eine Bitte, URL: <https://ihl.eu/newsletter-beitraege/2021-12/textbeitrag-thomas-eisinger/> (besucht am 08.03.2023).
- EKD: Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema »Homosexualität und Kirche«, Hannover 1996, URL: https://www.ekd.de/spannungen_1996_homo.html (besucht am 18.02.2023).
- ENNS, James C.: Saving Germany. North American protestants and Christian mission to West Germany, 1945-1974 (McGill-Queen's studies in the history of religion), Montreal, Kingston, London et. al. 2017.
- EVANGELISCH REFORMIERTE KIRCHE DES KANTONS SCHAFFHAUSEN: Geschäftsbericht 2011 des Kirchenrates, Schaffhausen 2011, URL: <https://www.ref-sh.ch/dok/9143> (besucht am 15.03.2023).
- EVANGELISCHE HOCHSCHULE TABOR: Begleiteter Berufseinstieg, URL: <https://www.eh-tabor.de/de/leben/begleiteter-berufseinstieg> (besucht am 15.03.2023).
- DIES.: Bewerbungsformular B.A. URL: https://www.eh-tabor.de/sites/default/files/dokumente/bewerbungsformular_ba_1.pdf (besucht am 15.03.2023).
- DIES.: Die Bibel verstehen – der Schrift vertrauen – mit Christus leben, Marburg 2021, URL: https://www.eh-tabor.de/sites/default/files/die_bibel_verstehen_-_der_schrift_vertrauen_-_mit_christus_leben.pdf (besucht am 10.04.2023).
- DIES.: Lebenswert, in: URL: <https://www.eh-tabor.de/sites/default/files/lebenswert.pdf> (besucht am 15.03.2023).
- DIES.: Wir über Uns, URL: <https://www.eh-tabor.de/de/ev-hochschule-tabor/wir-ueber-uns> (besucht am 07.03.2023).
- EVANGELISCHER GNADAUER GEMEINSCHAFTSVERBAND: Alle unter einem Dach, Kassel, 2022, URL: https://www.gnadauer.de/uploads/_gnadauer/2022/08/Gnadauer-Verband_Imagebroschu%CC%88re-A4_2022_WEB.pdf (besucht am 25.02.2023).
- DERS.: Kirche und Gemeinschaft. Die Vereinbarungen zwischen den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland und den im Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband zusammengeschlossenen Gemeinschaftsverbänden, Hannover und Dillenburg 2016, URL: https://gnadauer.de/uploads/_gnadauer/2016/11/2016-10-Kirche-und-Gemeinschaft-4.-%C3%BCberarbeitete-Auflage-10_2016.pdf (besucht am 05.02.2023).
- DERS.: Mitglieder, <https://www.gnadauer.de/der-verband/mitglieder/>, URL: <https://www.gnadauer.de/der-verband/mitglieder/> (besucht am 01.09.2023).
- FAIX, Tobias und Tobias KÜNKLER: Zwischen Furcht und Freiheit, Witten 2017.
- FAIX, Tobias, Tobias KÜNKLER und Tim SANDMANN: Aufwachsen in einer christlichen Familie. Eine empirische Studie zur christlich-familiären Erziehung. Forschungsbericht, Kassel 2017.
- FITSCHEN, Klaus: Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität (Christentum und Zeitgeschichte 3), Leipzig 2018.
- FLIEDNER, August: Die Schöpfung der Welt, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 37.4/5 (1937), 75–89.
- DERS.: Die Schöpfung der Welt. Schluss, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 37.6 (1937), 131–136.

- FORSCHUNGSGRUPPE WELTANSCHAUUNGEN IN DEUTSCHLAND: Schülerzahlen an evangelikalischen theologischen Schulen, 30.03.2020, URL: <https://fowid.de/meldung/schuelerzahlen-evangelikalischen-theologischen-schulen> (besucht am 01.04.2023).
- FRANZ, Nicolai: Thomas Schirmmacher: Der Tausendsassa, in: Pro Medienmagazin, 27. Feb. 2021, URL: <https://www.pro-medienmagazin.de/thomas-schirmmacher-der-tausendsassa/> (besucht am 24.02.2023).
- FREIE THEOLOGISCHE AKADEMIE GIEßEN: Grundlage [bis 2004], URL: <https://web.archive.org/web/20030913032550/http://www.fta.de:80/fta/wir/ueber-uns/grundlage.htm> (besucht am 07.03.2023).
- DIES.: Studienordnung der Freien Theologischen Akademie, Gießen 1986.
- DIES.: Studienordnung der Freien Theologischen Akademie. Beschlossen Oktober 1995. Aktualisierte Fassung Juni 2007, in: Studienordnung, Prüfungsordnung, Bibliotheksordnung der Freien Theologischen Akademie, Gießen 2007, 2–21.
- FREIE THEOLOGISCHE AKADEMIE SEEHEIM: Freundesbrief der FTA Seeheim, Seeheim 1976.
- DIES.: Studienordnung der Freien Theologischen Akademie, Seeheim 1980.
- FREIE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE GIEßEN: Bewerbung und Studienvertrag BA 2022, Gießen 2022, URL: <https://www.fthgiessen.de/download/bewerbung-b-a-2/> (besucht am 10.03.2023).
- DIES.: Personal- und Vorlesungsverzeichnis. Studienjahr 2021/2022, Gießen 2021, URL: <https://www.fthgiessen.de/wp-content/uploads/pdf/Vorlesungsverzeichnis-2021-2022.pdf> (besucht am 18.02.2023).
- DIES.: Personenseite Christoph Raedel, URL: <https://www.fthgiessen.de/kollegium/raedel-christoph/> (besucht am 07.03.2023).
- DIES.: Personenseite Helge Stadelmann, URL: <https://www.fthgiessen.de/kollegium/stadelmann-helge/> (besucht am 07.03.2023).
- DIES.: Volker Kauder wird Professor an der FTH, 21.09.2022, URL: <https://www.fthgiessen.de/volker-kauder-wird-professor-an-der-fth/> (besucht am 01.05.2023).
- FUCHS, Gerhard: Schlagworte der Zeit im Lichte des Bibelwortes, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 37.1/2 (1937), 18–26.
- DERS.: Schlagworte der Zeit im Lichte des Bibelwortes. Schluss, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 37.4/5 (1937), 104–110.
- GABLER, Johann Philipp: Antrittsrede in Altdorf vom 30. März 1787, in: Karl-Wilhelm NIEBUHR und Christfried BÖTTRICH (Hrsg.): Johann Philipp Gabler 1753–1826. Zum 250. Geburtstag, Leipzig 2003, 15–41.
- GÄCKLE, Volker: Internationale Hochschule Liebenzell. Alte Schule mit neuem Format, URL: http://www.afet.de/alte-seite/etm/19_1/ETM_19_1%20%282013%29%20IH%20Liebenzell.pdf (besucht am 10.03.2023).
- DERS.: Jahresbericht des Rektors 2020/21, URL: https://ihl.eu/wp-content/uploads/2021/05/21_05_04-Jahresbericht-Rektor-2020-2021-Homepage.pdf (besucht am 18.02.2023).
- GADAMER, Hans-Georg: Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, in: Philosophie. Hermeneutik (Kleine Schriften 1), Tübingen 1967.
- DERS.: Wahrheit und Methode, 4. Aufl. (Gesammelte Werke I), Tübingen 1975.

- GAHR, [N. A.]: Baruch Spinoza, der Vater der geschichtlich-kritischen Bibelforschung, in: *Nach dem Gesetz und Zeugnis* 39.1 (1939), 8–13.
- GEISELHARD, Jochen: *Entwurf einer charismatischen Hermeneutik*, Bühl 2012.
- GELDBACH, Erich: *Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie. »Traditionismus« und »Evangelikalismus« in den Konfessionen*, in: Reinhard FRIELING (Hrsg.): *Die Kirchen und ihre Konservativen*, Göttingen 1984, 52–83.
- DERS.: *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland* (ÖkSt 21), Münster, Hamburg, Berlin et. al. 2001.
- DERS.: *Theologische Ausbildungsstätten des deutschsprachigen Protestantismus außerhalb der Universitäten*, in: Michael KLÖCKER und Udo TWORUSCHKA (Hrsg.): *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, Bd. 2, München 2007, Kap. II-2.1.10, 1–50.
- GETHMANN, Carl Friedrich: *Letztbegründung vs. lebensweltliche Begründung des Wissens und Handelns*, in: FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.): *Philosophie und Begründung*, 1987, 268–302.
- GÖBEL, Malte: *Seminare zur homosexuellen Umpolung. »Das ist psychische Vergewaltigung«*, in: *Die Tageszeitung (TAZ)* (17.04.2009), URL: <https://taz.de/!5164518/> (besucht am 09.03.2023).
- GORSKI, Philip S.: *Am Scheideweg. Amerikas Christen und die Demokratie vor und nach Trump*, Freiburg i. Br., Basel und Wien 2020.
- GRAF, Friedrich Wilhelm: *Einleitung*, in: DERS. (Hrsg.): *Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922), Bd. 1, Berlin und New York 2008, 1–82.
- DERS.: *Ernst Troeltsch. Theologe im Welthorizont. Eine Biographie*, München 2022.
- GRAF, Friedrich Wilhelm und Hartmut RUDDIES: *Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht*, in: Josef SPECK (Hrsg.): *Grundprobleme der großen Philosophen (Philosophie der Neuzeit 4)*, Göttingen 1986, 128–164.
- GRESCHAT, Martin: *Die christliche Mitgift Europas. Traditionen der Zukunft*, Stuttgart, Berlin und Köln 2000.
- GROSSE, Sven: *Entstehungssituation der STH Basel*, URL: <https://sthasel.ch/wp-content/uploads/STH-Entstehungsgeschichte.pdf> (besucht am 10.03.2023).
- GUSKE, Katja: *Zwischen Bibel und Grundgesetz. Die Religionspolitik der Evangelikalen in Deutschland*, Wiesbaden 2014.
- HABERMAS, Jürgen: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5., erw. Aufl., Frankfurt a. M. 1982, 329–364.
- DERS.: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Frankfurt a. M. 2001.
- HAMANN, Johann Georg: *Über die Auslegung der Heiligen Schrift*, in: Wolfgang PHILIPP (Hrsg.): *Das Zeitalter der Aufklärung (KlProt 7)*, Bremen 1963.
- HAMMANN, Konrad: *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, 3., erneut durchges. und erg. Aufl., Tübingen 2012.
- HÄRPFER, Claudius und Tom KADEN: *Geltung. Leben – Werk – Wirkung*, in: Hans-Peter MÜLLER und Steffen SIGMUND (Hrsg.): *Max Weber-Handbuch*, 2., aktual. und erw. Aufl., Berlin 2020, 75–76.

- HARTL, Johannes: *Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache* (SSThE 51), Berlin und Münster 2008.
- HECKEL, Ulrich: Laudatio auf Heinzpeter Hempelmann im Rahmen des Symposiums am 20. und 21. Juni 2014 in Marburg. Beiträge zum Gespräch mit Heinzpeter Hempelmann, in: Thorsten DIETZ (Hrsg.): *Wort, Wahrheit, Wirklichkeit*, Gießen 2015, 5–12.
- HEMPELMANN, Heinzpeter: Bibel, Hermeneutik und der weiße Elefant im Raum. Warum uns der gemeinsame Umgang mit der Schrift entzweit und wie wir damit umgehen (können), in: *ThBeitr* 54.2 (2020), 70–88.
- DERS.: *Die Autorität der Heiligen Schrift und die Quellen theologischer Grundentscheidungen*, Lahr 1999.
- DERS.: *Gemeinsame Liebe. Wie Evangelikale die Autorität der Bibel bestimmen. Eine Antwort an Thomas Schirrmacher*. Bad Liebenzell 2001.
- DERS.: Gender-Mainstreaming und Kirche. Eine kritische Sichtung in konstruktiver Absicht, in: *ThBeitr* 51.2 (2020), 67–91.
- DERS.: Hält die Bibel-Hermeneutik, was sie verspricht? Evangelische Schriftauslegung vor ethischen Herausforderungen, in: *ThBeitr* 46.4 (2015), 231–241.
- DERS.: Liebt Gott Schwule und Lesben? Gesichtspunkte für die Diskussion über Bibel und Homosexualität, Lahr 2004.
- DERS.: Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr. Grundsätze und Grundzüge einer Hermeneutik der Demut, Lahr 2004.
- DERS.: Ohne Spannungen leben! Das eindeutige Ja der Orientierungshilfe der EKD zur ethischen und theologischen Legitimität homosexueller Praxis, in: *ThBeitr* 28.5 (1997), 296–304.
- DERS.: Wie ich als Jünger Jesu die Bibel lese. Transzendentalpragmatische Reflexionen, in: *ThBeitr* 51.5 (2020), 360–371.
- DERS.: Wie wir denken können. Lernen von der Offenbarung des dreieinigen Gottes für Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik, Wuppertal 2000.
- DERS.: »Homosexualität« als Kommunikationsherausforderung, in: *ThBeitr* 46.4 (2015), 210–217.
- HEMPELMANN, Heinzpeter u. a. (Hrsg.): *Auf dem Weg zu einer milieusensiblen Kirche. Die Sinus-Studie »Evangelisch in Baden und Württemberg« und ihre Konsequenzen für kirchliche Handlungsfelder (Kirche und Milieu)*, Neukirchen-Vluyn 2015.
- HEMPELMANN, Reinhard: *Evangelikale Bewegungen. Beiträge zur Resonanz des konservativen Protestantismus* (EZW-Texte 206), Berlin 2009.
- DERS.: *Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit* (OEZW), Stuttgart 1998.
- DERS.: Streit unter »bibeltreuen« Christen und seine Hintergründe. In: *MEZW* 60.6 (1997), 183–185.
- DERS.: Trennung wegen theologischer Sonderlehren an der STH Basel, in: *MEZW* 60.1 (1997), 22–23.
- HERMLE, Siegfried: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, in: Siegfried HERMLE, Claudia LEPP und Harry OELKE (Hrsg.): *Umbrüche* (AKZG 47), Göttingen 2012, 325–352.

- HILLE, Rolf: Was ist schriftgemäß? Festschrift für Gerhard Maier, in: Eberhard HAHN (Hrsg.): *Dein Wort ist die Wahrheit*, Wuppertal 1997, 13–40.
- HINKELMANN, Frank: *Evangelikal in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Ursprung, Bedeutung und Rezeption eines Begriffes*, Bonn 2017.
- HIRSCH, Emanuel: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 3. Aufl., Bd. 1, Gütersloh 1964.
- DERS.: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 3. Aufl., Bd. 2, Gütersloh 1964.
- DERS.: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 3. Aufl., Bd. 4, Gütersloh 1964.
- HOCHGESCHWENDER, Michael: *Evangelikalismus. Begriffsbestimmung und phänomenale Abgrenzung*, in: Frederik ELWERT, Martin RADEMACHER und Jens SCHLAMELCHER (Hrsg.): *Handbuch Evangelikalismus*, Bielefeld 2017, 21–32.
- HOFFMANN, Christine Wenona: *Homiletik und Exegese. Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart (APrTh 75)*, Leipzig 2019.
- HOLTHAUS, Stephan: 100 Jahre Bibelbund, in: *Bibel und Gemeinde* 94.2 (1994), 6–70.
- DERS.: 100 Jahre »Bibel und Gemeinde«, in: *Bibel und Gemeinde* 100.1 (2000), 54–74.
- DERS.: *Ämter und Vorstand des Bibelbundes*, in: *Bibel und Gemeinde* 94.2 (1994), 149–150.
- DERS.: *Bibeltreues Schriftverständnis in der Geschichte der deutschen Freikirchen*, in: *FKF* 14 (2004), 36–48.
- DERS.: *Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, 2. Aufl. (*Biblia et symbiotica* 1), Bonn 2003.
- HÜBNER, Hans: »Existentiale« Interpretation bei Rudolf Bultmann und Martin Heidegger, in: *ZThK* 103.4 (2006), 533–567.
- HUSMANN, Jana: *Bibelbund during the 1930s*, in: Ulrike AUGA u. a. (Hrsg.): *Fundamentalism and Gender. Scripture—Body—Community*, Eugene (OR) 2013, 92–108.
- DIES.: *Das »Problem Judentum und Altes Testament«. Literalismus und Antisemitismus im Bibelbund. Ein Textbeispiel aus den Jahren 1938/39*, in: Ulrike AUGA u. a. (Hrsg.): *Dämonen, Vamps und Hysterikerinnen. Geschlechter- und Rassenfigurationen in Wissen, Medien und Alltag um 1900. Festschrift für Christina von Braun*, Bielefeld 2011, 185–196.
- IDEASPEKTRUM (REDAKTION): *Tabor verlässt Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten*, in: *IdeaSpektrum* 49 (2018), 11.
- INSTITUT FÜR ETHIK UND WERTE: *Homepage*, URL: <https://ethikinstitut.de/> (besucht am 01.05.2023).
- INTERNATIONALE HOCHSCHULE LIEBENZELL: *Erfahrungsberichte*, URL: <https://ihl.eu/beratung-information/erfahrungsberichte/> (besucht am 09.03.2023).
- DIES.: *Grundordnung der Internationalen Hochschule Liebenzell*, Bad Liebenzell, 2022, URL: https://ihl.eu/wp-content/uploads/2023/03/2022_10_19-Grundordnung-ab-01.01.2023.pdf (besucht am 10.04.2023).
- DIES.: *Modulhandbuch für die Bachelorstudiengänge*, Bad Liebenzell 2022, URL: https://ihl.eu/wp-content/uploads/2022/06/Modulhandbuch-Bachelor-2022_2023-V.02.pdf (besucht am 18.02.2023).
- DIES.: *Personenseite für Heinzpeter Hempelmann der Internationalen Hochschule Liebenzell*, URL: <https://ihl.eu/personen/heinzpeter-hempelmann/> (besucht am 07.03.2023).

- DIES.: Startseite der IHL-Homepage, URL: <https://ihl.eu/> (besucht am 08.03.2023).
- DIES.: Struktur und Träger, URL: https://www.liebenzell.org/wp-content/uploads/2022/11/7_6_o_Struktur_und_Traeger_Content_2022.jpg (besucht am 08.03.2023).
- DIES.: Unser Selbstverständnis, URL: <https://ihl.eu/hochschule/profil/unser-selbstverstaendnis/> (besucht am 03.08.2023).
- JONAS, Hans: Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes, in: *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*, hrsg. v. Michael BONGARDT (Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas III/1), Darmstadt 2014, 377–405.
- JUNG, Friedhelm: Die deutsche evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, 4. Aufl. (Biblia et symbiotica 8), Bonn 2011.
- KÄHLER, Martin: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, 3. Aufl. (TB 2), München 1961.
- KAISER, Otto: Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik, in: *NZST* 11.2 (1969), 125–138.
- KAYSER, Friedrich: Deutschlands neue Götter, in: *Nach dem Gesetz und Zeugnis* 27.4/5 (1927), 118–38.
- KELLER, Claudia und Burkhard WEITZ: Evangelikale, Pfingstkirchen und die Zukunft der Kirche. »Ein Jesus oder dein Jesus«, *Chrismon* (10.12.2019), URL: <https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2019/47458/evangelikale-pfingstchristen-und-die-zukunft-der-kirche> (besucht am 30.04.2023).
- KESSLER, Rainer: Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017.
- KLEIN, Wolfgang-Michael: Evangelikales Schriftverständnis. Eine Analyse des Jahrbuchs für Evangelikale Theologie, in: Christina COSTANZA, Martin KEßLER und Andreas OHLEMACHER (Hrsg.): *Claritas Scripturae? Schrifthermeneutik aus evangelischer Sicht*, Leipzig 2020, 419–448.
- DERS.: Rezension zu Ter Ern Loke, Andrew: *The Origin of Humanity and Evolution. Science and Scripture in Conversation*, in: *ThLZ* 148.10 (2023), 942–944.
- KONFERENZ BIBELTREUER AUSBILDUNGSSTÄTTEN: Glaubensgrundlage, URL: <https://www.kbaonline.de/unsere-glaubensgrundlage/> (besucht am 10.03.2023).
- DIES.: Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten. Satzung, Fassung vom 22.11.2002, URL: <https://www.kbaonline.de/wp-content/uploads/2019/07/KbA-Vereinssatzung.pdf> (besucht am 15.03.2023).
- DERS.: Mitglieder, URL: <https://www.kbaonline.de/mitglieder/> (besucht am 01.09.2023).
- KONKORDAT FÜR DIE AUSBILDUNG DER REFORMIERTEN PFARRERINNEN UND PFARRER UND IHRE ZULASSUNG ZUM PFARRDIENST: Regelung der Anerkennung von Studienabschlüssen der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel (STH Basel) in Riehen und Eintritt ins Lernvikariat des Konkordats, URL: https://sthbasel.ch/wp-content/uploads/Handreichung-STH_2015-11-26.pdf (besucht am 01.03.2023).
- DERS.: Zulassung zum Pfarrdienst und Äquivalenzprüfung, URL: <https://www.bildungkirche.ch/zulassung-zum-pfarrdienst-und-aequivalenzpruefung> (besucht am 01.08.2023).
- KONRADT, Matthias: Ethik im Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament (GNT) 4), Göttingen 2022.

- KORGE, Johannes: Freispruch aufgehoben. Bremer Pastor Latzel muss erneut vor Gericht, Spiegel Online, 24.02.2023, URL: https://www.wiso-net-de.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/document/SPON__7b1932266a002719e90c4a128be50e2e31bfb940 (besucht am 05.05.2023).
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: Arbeit am Kanon. Studien zur Bibelhermeneutik, Leipzig 2015.
- KOSELLECK, Reinhart: Geschichte, Historie, in: Otto BRUNNER (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2: E–G, Stuttgart 1975, 593–717.
- DERS.: Wozu noch Historie?, in: HZ 212.1 (1971), 1–18.
- KOTSCH, Michael: Der Bibelbund – gestern und morgen, in: Thomas MAYER (Hrsg.): Die Bibel. Ganze Inspiration. Ganze Wahrheit. Ganze Einheit, Nürnberg 2012, 5–33.
- DERS.: Wie Chrischona, Liebenzell und Tabor mit der Bibeltreue umgehen, in: Bibel und Gemeinde 103.1 (2003), 47–68.
- KÜLLING, Samuel R.: 10 Jahre Freie Evangelisch-Theologische Akademie Basel, Riehen 1980.
- DERS.: Das Übel an der Wurzel erfassen, in: Bibel und Gemeinde 66.4 (1966), 258–274.
- LANDESGERICHT BREMEN: Urteil 51 Ns 225 Js 26577/20 (10/21), URL: <https://openjur.de/u/2465809.html> (besucht am 05.05.2023).
- LANG, Michael: Frauen nicht mehr wegzudenken, Evangeliumsrundfunk ERF (03.11.2010), URL: <https://www.erf.de/lesen/themen/glaube/frauen-nicht-mehr-wegzudenken/2803-542-3497> (besucht am 05.05.2023).
- LATTKE, Michael: Rezension zu Armin D. Baum, Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum. Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung, in: ThLZ 128.7 (2003), 754–756.
- LAUSANNER BEWEGUNG DEUTSCHLAND: Die Lausanner Verpflichtung, 5. Aufl., Stuttgart 2000.
- LAUSTER, Jörg: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie (HUTh) 46), Tübingen 2004.
- DERS.: Schriftauslegung als Erfahrungserhellung, in: Friederike NÜSSEL (Hrsg.): Schriftauslegung (UTB 3991), Tübingen 2014, 179–206.
- LEONHARDT, Rochus: Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie (HUTh 44), Tübingen 2003.
- LUTHER, Martin: De Servo Arbitrio (1525), in: Wilfried HÄRLE (Hrsg.): Martin Luther. Lateinsch-deutsche Studienausgabe, 3. Aufl., Bd. 1, Leipzig 2022, 219–662.
- DERS.: Deutsche Messe oder die Ordnung des Gottesdienstes. Vorrede (1526), in: Johannes SCHILLING (Hrsg.): Martin Luther. Deutsch-deutsche Studienausgabe, Bd. 2, Leipzig 2015, 427–442.
- DERS.: Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften (1545), in: Johannes SCHILLING (Hrsg.): Martin Luther. Lateinsch-deutsche Studienausgabe, Bd. 2, Leipzig 2006, 491–509.
- LUZ, Ulrich: Eine thetische Skizze der matthäischen Christologie, in: DERS. (Hrsg.): Exegetische Aufsätze (WUNT 357), Tübingen 2016, 267–280.
- MAIER, Gerhard: Biblische Hermeneutik (TVGMS 355), Wuppertal und Zürich 1990.

- DERS.: Das Ende der historisch-kritischen Methode (ABC-Team), Wuppertal 1974.
- DERS.: Gratulation zu 50 Jahren STH Basel, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=euXJnWXLBB8> (besucht am 05.11.2023).
- MÖLLER, Wilhelm: Um die Inspiration der Bibel. Eine Auseinandersetzung mit Professor Baumgärtels Vortrag: »Die Bedeutung des Alten Testaments für die Christen«. Fortsetzung, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 27.4/5 (1927), 145–150.
- DERS.: Zum Brückenbau zwischen Staat und Kirche. Winke und Wünsche mit besonderer Berücksichtigung des Problems: Judentum und Altes Testament, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 38.4/5 (1938), 95–100.
- DERS.: Zum Brückenbau zwischen Staat und Kirche. Winke und Wünsche mit besonderer Berücksichtigung des Problems: Judentum und Altes Testament, Amberg 1939.
- DERS.: Zum Brückenbau zwischen Staat und Kirche. Winke und Wünsche mit besonderer Berücksichtigung des Problems: Judentum und Altes Testament (Fortsetzung), in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 38.10/11 (1939), 233–237.
- DERS.: Zum Brückenbau zwischen Staat und Kirche. Winke und Wünsche mit besonderer Berücksichtigung des Problems: Judentum und Altes Testament (Fortsetzung), in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 38.12 (1939), 260–262.
- DERS.: Zum Brückenbau zwischen Staat und Kirche. Winke und Wünsche mit besonderer Berücksichtigung des Problems: Judentum und Altes Testament (Fortsetzung), in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 39.1 (1939), 27–33.
- DERS.: Zum Brückenbau zwischen Staat und Kirche. Winke und Wünsche mit besonderer Berücksichtigung des Problems: Judentum und Altes Testament (Fortsetzung), in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 39.3/4 (1939), 67–96.
- DERS.: Zum Brückenbau zwischen Staat und Kirche. Winke und Wünsche mit besonderer Berücksichtigung des Problems: Judentum und Altes Testament (Fortsetzung), in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 39.5/6/7 (1939), 106–112.
- NIETZSCHE, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen, München 1954.
- NOLL, Mark: What is »Evangelical«?, in: Gerald R. McDERMOTT (Hrsg.): The Oxford Handbook of Evangelical Theology, Oxford 2010.
- NÜSSEL, Friederike: Semler, Johann Salomo, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 7 (R–S), Tübingen 2004, 1204–1205.
- OEMING, Manfred: Biblische Hermeneutik, 4. Aufl., Darmstadt 2013.
- OEXLE, Otto Gerhard: Meineckes Historismus. Über Kontext und Folgen einer Definition, in: DERS. und Jörn RÜSEN (Hrsg.): Historismus in den Kulturwissenschaften (Beiträge zur Geschichtskultur 12), Wien und Köln 1996, 139–200.
- VAN OORSCHOT, Frederike: Schriftlehre, Schriftauslegung und Schriftgebrauch. Eine Untersuchung zum Status der Schrift in der und für die Dogmatik (Dogmatik in der Moderne 40), Tübingen 2022.
- ORGAN FÜR AKKREDITIERUNG UND QUALITÄTSSICHERUNG DER SCHWEIZERISCHEN HOCHSCHULEN: Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel. Bachelor / Master in Theologie. Schlussbericht, URL: [https://aaq.ch/verfahrensberichte/#:-:text=Bericht%20Institutionelle%20Akkreditierung.%202014%20\(pdf%2C%20732%2C91%20kB\)](https://aaq.ch/verfahrensberichte/#:-:text=Bericht%20Institutionelle%20Akkreditierung.%202014%20(pdf%2C%20732%2C91%20kB)) (besucht am 10.03.2023).
- PAGEL, Arno: Geht hin! 60 Jahre Brüderhaus Tabor, 1909–1969, Marburg 1969.

- PANNENBERG, Wolfhart: Die Krise des Schriftprinzips, in: Grundfragen systematischer Theologie, 3. Aufl., Bd. 1, Göttingen 1996, 11–21.
- DERS.: Heilsgeschehen und Geschichte, in: Grundfragen systematischer Theologie, 3. Aufl., Bd. 1, Göttingen 1996.
- DERS.: Systematische Theologie, hrsg. v. Gunther WENZ, Bd. 1, Göttingen 2015.
- DERS.: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973.
- PÖHLMANN, Horst G.: Wie sollen wir die Bibel heute auslegen – historisch-kritisch oder fundamentalistisch? Eine systematisch-theologische Besinnung. Ökumenische Ringvorlesung, in: Manfred OEMING (Hrsg.): Die Fundamentalistische Versuchung (Schriftenreihe des Fachbereiches Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück 15), Osnabrück 1997, 36–46.
- PRUTSCH, Markus Josef: Fundamentalismus. Das »Projekt der Moderne« und die Politisierung des Religiösen (Passagen Religion und Politik 5), Wien 2007.
- RAEDEL, Christoph: Autorität der Bibel. Impulse der Theologie bei Wesley, in: DERS. (Hrsg.): Aus Gottes Gnade leben und die Welt gestalten. Beiträge zur methodistischen Theologie (RThS 10), Göttingen 2018, 75–101.
- DERS.: Christliche Identität und neue Schöpfung. Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum der kirchlichen Homosexualitätsdiskussion, in: EJT 24.2 (2015), 183–193.
- DERS.: Die Bibel als Grund und Quelle evangelikaler Theologie, in: MdKI 70.02/03 (2019), 64–68.
- DERS.: Die Bibel in der ethischen Urteilsbildung. Konzeption und exemplarische Konkrektion, in: JET 27 (2013), 69–122.
- DERS.: Evangelikale Theologie in Deutschland – quo vadis? Vortrag anlässlich des 40. Gründungsjubiläums des Arbeitskreises für evangelikale Theologie, in: BeTh 2 (2018), 227–245.
- DERS.: Gender. Vom Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt, 3. Aufl., Gießen 2022.
- DERS.: Geschlechtsidentität und Geschlechterrollen. Perspektiven theologischer Anthropologie, in: DERS. (Hrsg.): Das Leben der Geschlechter. Zwischen Gottesgabe und menschlicher Gestaltung (Ethik im theologischen Diskurs 24), Berlin und Münster 2017, 119–155.
- DERS.: Vom biblischen Text zum ethischen Urteil, Youtube-Kanal Glaubendenken, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=xxCDPIG7Kq8> (besucht am 10.04.2023).
- DERS.: Zwischen Schöpfung und Erlösung. Systematisch-theologische Reflexionen zur praktizierten Homosexualität, in: ThBeitr 46.4 (2015), 242–253.
- RAMGE, Karl: An den Führer unseres deutschen Volkes!, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 39.1/2 (1939), 1.
- RECKWITZ, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017.
- REDAKTION BMBFSFJ: Hilfe und Unterstützung bei ungewollter Kinderlosigkeit, URL: <https://www.bmbfsfj.bund.de/bmbfsfj/themen/familie/schwangerschaft-und-kinderwunsch/ungewollte-kinderlosigkeit> (besucht am 01.09.2023).

- REDAKTION BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG: Gleichberechtigung wird Gesetz, in: URL: <https://www.bpb.de/kurz-knapp/hintergrund-aktuell/271712/gleichberechtigung-wird-gesetz/> (besucht am 13.06.2023).
- REDAKTION BUTEN UN BINNEN (RADIO BREMEN): So völlig unterschiedlich bewerten 2 Gutachter den Bremer Latzel-Fall, 13. Mai 2022, URL: <https://www.butenunbinnen.de/nachrichten/latzel-berufung-theologie-gutachten-100.html> (besucht am 05.05.2023).
- REDAKTION PRO MUNDIS BLOG (THOMAS SCHIRRMACHER): »Ich teile die Position von Thorsten Dietz nicht« (23.05.2022), URL: <https://www.thomasschirmacher.info/blog/ich-teile-die-position-von-thorsten-dietz-nicht/> (besucht am 30.04.2023).
- REFORMIERTE KIRCHEN DER DEUTSCHWEIZ, INCL. TESSIN, OHNE BERN-JURA-SOLOTHURN: Konkordat – Deutschschweiz und Tessin (A+W), URL: <https://www.bildungskirche.ch/konkordat-deutschschweiz-und-tessin-aw> (besucht am 24.02.2023).
- REHBERG, Karl-Siegbert: Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Hans VORLÄNDER (Hrsg.): Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen, Baden-Baden 2014.
- RIESEBRODT, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, Tübingen 1990.
- ROESSLER, Dietrich: Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67.2 (1970), 215–231.
- ROSENBERG, Alfred: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München 1930.
- SACKMANN, Dieter: Einführung des Herausgebers, in: DERS. (Hrsg.): Tidball, Derek: Reizwort evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung, Stuttgart 1999, 11–37.
- SANDEEN, Ernest Robert: The Roots of Fundamentalism. British and American millenarianism 1800–1930, 2. Aufl., Grand Rapids (MI) 1978.
- SCHÄFER, Heinrich Wilhelm: Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a. M. und Leipzig 2008.
- SCHEEERER, Reinhard: Bekennende Christen in den evangelischen Kirchen Deutschlands 1966–1991. Geschichte und Gestalt eines konservativ-evangelikalen Aufbruchs, Frankfurt a. M. 1997.
- SCHENK, Marco: Homosexualität ist Sünde und veränderbar, Bild.de (03.09.2021), 3. Sep. 2021, URL: <https://www.bild.de/lgbt/2021/lgbt/im-latzel-prozess-gutachter-erklart-homosexualitaet-sei-veraenderbar-77575098.bild.html> (besucht am 01.04.2023).
- SCHIRRMACHER, Thomas: Auf dem Weg zu einer biblischen Chronologie der Kulturgeschichte. Das Verhältnis der ägyptischen zur israelitischen Chronologie. In: Bibel und Gemeinde 91.4 (1991), 390–427.
- DERS. (Hrsg.): Bibeltreue in der Offensive?! Die drei Chicago-Erklärungen zur biblischen Irrtumslosigkeit, Hermeneutik und Anwendung, 3. Aufl. (Biblia et symbiotica 2), Bonn 2009.
- DERS.: Ethik. Band 4: Das Gesetz der Freiheit. Das AT im NT. Sexualethik, 5. Aufl., Hamburg 2011.
- DERS.: Homosexualität aus biblischer Sicht, in: Bibel und Gemeinde 94.4 (1994), 20–53.

- SCHIRRMACHER, Thomas: Irrtumslosigkeit der Schrift oder Hermeneutik der Demut? Ein Gespräch unter solchen, die mit Ernst Bibeltreue sein wollen, Nürnberg 2001.
- SCHLATTER, Adolf: Rückblick auf meine Lebensarbeit, 2. Aufl., Stuttgart 1977.
- SCHLEIERMACHER, Friederich D. E.: Hermeneutik, hrsg. v. Heinz KIMMERLE (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse), Heidelberg 1959.
- SCHMID, Peter: Konkordat. Neues Gesamtcurriculum und Anerkennung des STH-Masters, Landeskirchenforum.ch (12.12.2015), URL: <https://www.landeskirchenforum.ch/berichte/konkordat-neues-gesamtcurriculum-und-anerkennung-des-sth-masters> (besucht am 25.02.2023).
- SCHNÄDELBACH, Herbert: Philosophie in Deutschland. 1831–1933 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 401), Frankfurt a. M. 1983.
- SCHULZ, Christoph: Deutsche Korrektur des Evangeliums?, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 34.1 (1934), 43–45.
- SCHWARZ, Berthold: „Das Wort sie sollen lassen stahn ...“. Theologische Bemerkungen zu hermeneutischen und heilsgeschichtlichen Voraussetzungen der Schriftauslegung angesichts liberal-theologischer und postmoderner Relativierungen, in: JETh 23 (2009), 97–131.
- SELMKE, [N. A.]: Zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 27.9 (1927), 291–293.
- SEMLER, Johann Salomo: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, hrsg. v. Heinz SCHEIBLE (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte (TKTG) 5), Gütersloh 1967.
- DERS.: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Nebst Beantwortung einiger Recensionen des ersten Theils, Bd. 2, Halle 1772.
- DERS.: Ueber historische, gesell[sc]haftliche und moralische Religion der Christen [1786], hrsg. v. Dirk FLEISCHER (Religionsgeschichte der frühen Neuzeit 10), Nordhausen 2009.
- SEUBERT, Harald: Historische Wirklichkeit, geistliche Wahrheit und die Mythen des Zeitgeists, in: Andreas SPÄTH (Hrsg.): ... und schuf sie als Mann und Frau. Kirche in der Zerreißprobe zwischen Homosexuellen-Lobby und Heiliger Schrift, Ansbach 2011, 43–53.
- DERS.: Irrtümer in der Gemeinde Gottes. Wie der Zeitgeist den evangelischen Glauben verfremdet, Gräfelting 2017.
- SIERSZYN, Armin: 2000 Jahre Kirchengeschichte, 5. Aufl., Witten 2021.
- DERS.: Christologische Hermeneutik. Eine Studie über historisch-kritische, kanonische und biblische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer (Studien zu Theologie und Bibel 3), Wien, Zürich, Berlin et al. 2010.
- DERS.: Die Bibel im Griff? Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie, Holzgerlingen 2001.
- SMITH, Mark D.: Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:26–27, in: JAAR 64.2 (1996), 223–256.
- SPIECKER, Dietrich: Jesus und Maria. Schluss, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 27.7 (1927), 263–268.

- SPRANGER, Eduard: Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften, 3. (Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wiss. Philosophisch-historische Klasse), 1964.
- STAATS, Reinhart: Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffes »Tatsache«, in: ZThK 70.3 (1973), 316–345.
- STAATSUNABHÄNGIGE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE BASEL: Geschichte der STH Basel 1970 bis 2020, 2020, URL: <https://sthbasel.ch/wp-content/uploads/Timeline-50-Jahre-STH-Basel.pdf> (besucht am 01.09.2023).
- DIES.: Grundlage [belegbar 31.08.1999 bis 04.02.2005], URL: <https://web.archive.org/web/19990831060549/http://www.sthbasel.ch/grundlage.htm> (besucht am 07.03.2023).
- DIES.: Leitbild, Basel 2008, URL: <https://web.archive.org/web/20120523231800/http://www.sthbasel.ch:80/docs/5f7393854c02ea8c4fd756coofbbobo/Leitbild.pdf> (besucht am 07.03.2023).
- DIES.: Leitbild, Basel 2013, URL: <https://sthbasel.ch/wp-content/uploads/Leitbild-der-STH-Basel.pdf> (besucht am 15.03.2023).
- DIES.: Startseite der STH-Homepage, URL: <https://sthbasel.ch> (besucht am 10.03.2023).
- STADELMANN, Helge: Ausbildungsstätten, die dem Bibelbund nahestehen, in: Bibel und Gemeinde 94.2 (1994), 159.
- DERS.: E-Mail vom 31.07.2024.
- DERS.: Evangelikales Schriftverständnis. Die Bibel verstehen – der Bibel vertrauen – der Bibel folgen, Hammerbrücke 2005.
- DERS.: Grundanliegen Bibeltreuer Auslegung. Dargestellt anhand der Versuchungsgeschichte Jesu nach Matthäus, in: JETh 2 (1988).
- DERS.: Stellungnahme FTA Gießen, in: Bibel und Gemeinde 103.3 (2003), 3–5.
- STADELMANN, Helge und Berthold SCHWARZ: Heilsgeschichte verstehen. Warum man heilsgeschichtlich denken sollte, wenn man die Bibel nicht missverstehen will, Dillenburg 2008.
- STANDHARTINGER, Angela: Rezension zu Baum, Armin Daniel: Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum, in: RBL (2003), URL: https://www.sblcentral.org/API/Reviews/1705_3240.pdf (besucht am 01.09.2023).
- STIFTUNG SCHWEIZ: Immanuelverlag, URL: <https://stiftungen.stiftungschweiz.ch/organisation/immanuel-stiftung> (besucht am 19.07.2023).
- STOELLGER, Philipp: Genesis der Geltung und Geltung der Genesis. Eine Frage der Deutungsmacht, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 8.1 (2014), 21–33.
- STUHLMACHER, Peter: Vom Verstehen des Neuen Testaments, 2. Aufl. (GNT 6), Göttingen 1986.
- TER ERN LOKE, Andrew: The Origin of Humanity and Evolution. Science and Scripture in Conversation, London, New York, Oxford et. al. 2022.
- THEOLOGISCHES SEMINAR ST. CHRISCHONA: Dozenten, URL: <https://tsc.education/ueber-uns/dozenten/> (besucht am 01.05.2023).
- THIESSEN, Jacob: 20 Jahre Rektor der STH Basel. Prof. Dr. Jacob Thiessen, STH Podcast Festhalten, Folge 4.
- DERS.: Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse (Studien zu Theologie und Bibel 1), Wien, Zürich, Berlin et al. 2009.

- THIESSEN, Jacob: Hermeneutik der Bibel. Grundsätze zur Auslegung und Anwendung biblischer Texte. Ein offenbarungstheologischer Standpunkt, Riehen 2009.
- DERS.: Samuel R. Külling. Gründer der STH Basel, in: STH Perspektive 2020, URL: <https://sthbasel.ch/wp-content/uploads/Perspektive-Artikel-Samuel-Kuelling.pdf> (besucht am 07.03.2025).
- DERS.: Schöpfung und Menschenwürde. Grundlegende exegetische Ansätze zu Ehe und Homosexualität, Dillenburger 2017.
- TIDBALL, Derek: Reizwort evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung, hrsg. und übers. v. Dieter SACKMANN, Stuttgart 1999.
- TREUSCH, Ulrike: Martin Luther und die mittelalterlich-monastische Bibelauslegung am Beispiel seiner Auslegung von Lukas 10, in: Christine VON WEDEL und Sven GROSSE (Hrsg.): Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit (Historia Hermeneutica 14), Berlin 2016.
- TROELTSCH, Ernst: Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922), hrsg. v. Friedrich Wilhelm GRAF, Bd. 1, Berlin und New York 2008.
- DERS.: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Trutz RENDTORFF (Hrsg.): Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin und New York 2001.
- DERS.: Die Krisis des Historismus, in: Gangolf HÜBINGER (Hrsg.): Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923), Berlin und New York 2002, 437–457.
- DERS.: Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. Vortrag, gehalten auf der Versammlung der sächsischen kirchlichen Konferenz zu Chemnitz am 9. Mai 1900, in: Christian ALBRECHT (Hrsg.): Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902), Berlin und New York 2009, 805–840.
- DERS.: Die Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten, in: Gangolf HÜBINGER (Hrsg.): Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923), Berlin und New York 2002, 551–569.
- DERS.: Glaube, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1910, 1437–1447.
- DERS.: Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, München 1925.
- DERS.: Meine Bücher, in: Friedemann VOIGT (Hrsg.): Troeltsch Lesebuch, Tübingen 2003, 372–385.
- DERS.: Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: DERS. (Hrsg.): Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften, 2. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1922, 729–753.
- WANNENWETSCH, Bernd: Das »Natürliche« und die »Moral«. Zur neueren Diskussion um die Homosexualität in der Kirche, in: ZEE 38.1 (1994), 168–189.
- WEBER, Max: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gerhard WAGNER u. a. (Hrsg.): Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900–1907 (Max Weber Gesamtausgabe I/7), Tübingen 2018, 135–234.
- WENDLAND, Walter: Erweckungsbewegungen, in: RGG, Bd. 2, Tübingen 1928, 295–304.
- WERNER, Roland: Homosexualität, in: Helmut BURKHARD (Hrsg.): Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. 2, Wuppertal 1998, 931.

- WILMS, Albert: Vom Wesen des Raumes und den logischen Folgerungen daraus, in: Nach dem Gesetz und Zeugnis 38.1/2 (1938), 9–11.
- WIPPERMANN, Wolfgang: Fundamentalismus. Radikale Strömungen in den Weltreligionen, Freiburg i. Br., Basel und Wien 2013.
- WISSENSCHAFTSRAT: Kriterien der Hochschulförmigkeit bekenntnisgebundener Einrichtungen im nichtstaatlichen Sektor, Hannover 2014, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/3644-14.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (besucht am 20.02.2023).
- DERS.: Stellungnahme zur Akkreditierung der Freien Theologischen Akademie Gießen (FTA), Rostock 2008, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/8496-08.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (besucht am 07.03.2023).
- DERS.: Stellungnahme zur Akkreditierung der Freien Theologischen Akademie Gießen (FTA), Heidelberg 2023, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/2023/1370-23.pdf?__blob=publicationFile&v=10 (besucht am 01.09.2023).
- DERS.: Stellungnahme zur Akkreditierung der Internationalen Hochschule Liebenzell (IHL), Berlin 2011, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/1008-11.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (besucht am 07.03.2023).
- DERS.: Stellungnahme zur Akkreditierung des Theologischen Seminars Tabor (ThS Tabor), Oldenburg 2007, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/7898-07.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (besucht am 10.03.2023).
- DERS.: Stellungnahme zur Akkreditierung des Theologischen Seminars Tabor (ThS Tabor) Marburg. 2. Antrag, Berlin 2007, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/8928-09.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (besucht am 10.03.2023).
- DERS.: Stellungnahme zur Reakkreditierung der Evangelischen Hochschule Tabor, Berlin 2014, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/3642-14.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (besucht am 10.03.2023).
- DERS.: Stellungnahme zur Reakkreditierung der Evangelischen Hochschule Tabor, Hamburg 2019, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/2019/7659-19.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (besucht am 10.03.2023).
- DERS.: Stellungnahme zur Reakkreditierung der Evangelischen Hochschule Tabor, Berlin 2025, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/2025/2308-25.pdf?__blob=publicationFile&v=0 (besucht am 07.07.2025).
- DERS.: Stellungnahme zur Reakkreditierung der Freien Theologischen Hochschule Gießen, Trier 2018, URL: <https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/6976-18.pdf> (besucht am 10.03.2023).
- DERS.: Stellungnahme zur Reakkreditierung der Internationalen Hochschule Liebenzell, Bad Liebenzell, Hannover 2018, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/7265-18.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (besucht am 10.03.2023).
- DERS.: Stellungnahme zur Reakkreditierung der Internationalen Hochschule Liebenzell, Bad Liebenzell, Bremen 2024, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/2024/1954-24.pdf?__blob=publicationFile&v=0 (besucht am 03.03.2025).
- DERS.: Stellungnahme zur Reakkreditierung der Internationalen Hochschule Liebenzell (IHL), Bad Liebenzell, Bielefeld 2015, URL: https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/1008-11.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (besucht am 07.03.2023).

- WITTKAU, Annette: Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems, 2., durchges. Aufl., Göttingen 1994.
- WOLFF, Matthias C.: *Sacra scriptura sui ipsius interpres* (Die Schrift legt sich selbst aus). Auf dem Weg zu einer biblischen Hermeneutik, in: FORUM THEOLOGIE UND GEMEINDE (Hrsg.): *Schriftverständnis und die Folgen für die Lebensführung*, Erzhausen 2019, 43–70.
- WONG, Janelle: The Evangelical Vote and Race in the 2016 Presidential Election, in: *Journal of Race, Ethnicity and Politics* 3 (2018), 81–106.
- ZIMMERLING, Peter: Zur Geschichte der Evangelischen Spiritualität. Eine Einführung in Band 1 des Handbuches *Evangelische Spiritualität*, in: DERS. (Hrsg.): *Handbuch Evangelisch Spiritualität*, Bd. 1: *Geschichte*, Göttingen 2017, 22–37.

Personenregister

B

- Barth, Karl, 29, 142, 150, 153, 159, 232, 246, 279, 292, 366
- Bauer, Gisa, 12–13, 17–18, 35, 40–41, 44–45, 47–48, 50, 55, 85, 155–160, 343–344, 355
- Baum, Armin, 65–66, 70, 101, 347, 358
- Bebbington, David, 34–35, 45
- Blum, Erhard, 62, 83, 357–358
- Breitschwerdt, Jörg, 17, 71–72, 78, 156–157, 343
- Bultmann, Rudolf, 12–13, 17, 21, 27, 29, 37, 45, 54, 66, 98, 101, 141–160, 168, 181, 230, 246, 252–253, 255–257, 277, 291–294, 354, 363–365, 367

D

- Dalferth, Ingolf Ulrich, 19, 25–28, 31, 283, 286
- Dietz, Thorsten, 33–34, 44, 48, 51, 53, 79, 84, 159, 188, 193, 202, 208–209, 288–296, 298–299, 307, 324–335, 337, 341, 351–353, 357, 359
- Dilthey, Wilhelm, 125, 147–148

E

- Ebeling, Gerhard, 9, 25

G

- Gadamer, Hans-Georg, 9, 26–27, 29, 66, 126, 167, 178, 180–181, 235, 265
- Geldbach, Erich, 13, 36, 54–55
- Graf, Friedrich Wilhelm, 119, 121–125

H

- Habermas, Jürgen, 26–27, 136, 180–181
- Hammann, Konrad, 141–142, 156
- Hempelmann, Heinzpeter, 11, 14, 43–44, 56, 60, 182–194, 202, 205–207, 238, 251–268, 270, 276–277, 290, 300–312, 323–324, 333, 335–337, 341–349, 351–352, 355–357, 359
- Hempelmann, Reinhard, 11, 33, 40, 43
- Hochgeschwender, Michael, 31, 33–34, 158
- Holthaus, Stefan, 37–38, 42, 50–51, 53, 55–56, 60, 70–72, 76, 79, 84–89, 96–101, 261, 295, 340, 358

J

- Jung, Friedhelm, 12, 32, 72

K

- Kähler, Martin, 119–120
- Kant, Immanuel, 16, 235, 246, 293
- Körtner, Ulrich, 30, 365–366
- Koselleck, Reinhart, 115–116, 120–121, 139, 267, 353
- Kotsch, Michael, 51, 85, 97, 343
- Külling, Samuel, 18, 37, 42, 50, 70–76, 78, 98–99, 101, 340–341, 346–347, 358

L

- Lauster, Jörg, 11, 15, 20, 66, 365–366

M

- Maier, Gerhard, 13, 66, 70, 103, 165–175, 183–186, 194–195, 206, 209–228, 230,

- 232, 258–259, 263, 276, 278, 295–296,
341–342, 355–356, 359
- Musil, Robert, 9, 120
- N**
- Nietzsche, Friedrich, 117–118, 121, 125, 186,
188–190, 266
- O**
- van Oorschot, Frederike, 12, 27–28
- P**
- Pannenberg, Wolfhart, 10, 16–17, 104–105,
129, 281, 285, 287
- R**
- Raedel, Christoph, 12, 17, 60, 78, 202–207,
283–287, 317–324, 333–335, 337,
342–347, 349–353, 358–359
- Reckwitz, Andreas, 18, 38, 40, 207–208,
350
- Riesebrodt, Martin, 35, 38–45, 248, 340,
342–346, 353
- Rosenberg, Alfred, 97, 155–157
- S**
- Schirmacher, Thomas, 43–44, 56, 61, 74,
99–100, 261, 271, 301, 329–330, 332,
340, 347
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst,
25, 66, 147–148, 150, 365
- Schwarz, Berthold, 63, 66–67, 100–101,
278, 295, 347
- Semler, Johann Salomo, 10, 17, 21, 65–66,
103–115, 127, 141, 160, 168–170, 173, 179,
233, 238, 242, 244, 247, 258, 276, 279,
282, 296, 335, 354
- Sierszyn, Armin, 13, 175–181, 186, 195, 206,
228–251, 340–341, 343, 345–347, 354,
356–357, 359
- Stadelmann, Helge, 43, 59–60, 99–101,
197–202, 261, 277–283, 295, 340, 347,
357–359
- Stuhlmacher, Peter, 28–30, 368
- T**
- Thiessen, Jacob, 70, 76, 78, 100–101, 180,
194–197, 207, 269–277, 295, 312–317,
333, 335, 337, 341–345, 347–349, 352,
357–359
- Treusch, Ulrike, 67, 74
- Troeltsch, Ernst, 10, 17, 21, 115–116,
119–120, 122–141, 143, 148, 160, 168,
228, 279, 282, 285, 290, 293, 354, 363,
367
- W**
- Weber, Max, 148–149, 367
- Wittkau, Annette, 116–120, 124–125

Sachregister

A

Arbeitskreis für evangelikale Theologie,
12, 17, 84

B

Bibelbund, 51, 55, 71, 76, 78, 84–101, 279,
330, 347, 358

C

Chicago-Erklärungen, 43–44, 51, 55, 72,
283
Erklärung zur Irrtumslosigkeit der
Schrift, 51, 55–56, 60–61, 63–64, 71,
84, 99–100, 215, 279, 282, 342, 347,
358

E

Eigenschaften biblischer Texte

Autorität, 16, 43, 50, 55, 59, 66, 76,
98–100, 128, 145–146, 150, 167–170,
174, 191, 203–206, 211, 213,
221–222, 226, 239, 244, 249, 251,
265, 277, 283–285, 295, 323–324

Inspiration, 10, 36, 48, 50–51, 53, 55,
58–59, 63–64, 76–77, 85–86, 97,
100, 129, 157, 185, 191, 195, 213–220,
223, 257–258, 262, 264, 266–267,
269, 273–275, 279–281, 284–286,
295–296, 313, 359

interne Gleichrangigkeit, 81, 182–183,
185, 203–204, 232, 237–238,

253–254, 257–258, 261–264, 266,
270, 274, 285, 301, 303–304, 315

Irrtumslosigkeit, 36–38, 42–44, 51, 53,
55–56, 64–65, 71, 84–86, 98–101,
186, 191, 217, 239, 248, 279–283,
290, 295, 340–342

Kanonizität, 219–221, 271–272,
295–296

Klarheit, 172–174, 189, 366–367

Mitte, 81, 189–190, 203–205, 283–286,
315, 324–334

Eigenschaften und Haltungen von
Auslegenden

Bibeltreue, 18, 37, 43–44, 51, 55–56,
60–61, 71–72, 184–188, 191, 199,
260–262, 264, 267, 340–341

Demut, 17, 81, 140, 167, 181–184, 189,
191, 195, 202, 207–208, 225–226,
239, 245, 258, 265, 267–268, 277,
282–283, 290, 295, 305–306,
308–309, 311, 332, 334–335, 365–368

Gehorsam, 81, 89, 144, 153, 167,
169–171, 173–178, 185, 195, 198,
200–201, 204, 206, 219, 221,
223–226, 228–229, 236–237, 239,
245, 248, 255–256, 261, 287, 295,
343, 347, 357, 359–360

Vertrauen, 10, 43, 51, 56, 60, 76, 81, 87,
119, 169, 173–174, 179, 196–197, 201,
204, 206, 213, 224–226, 245, 258,

- 261, 264, 272, 275, 277, 289,
294–296, 357, 359, 361–362
Wiedergeburt, 50, 55, 59, 172–173, 175,
182, 184, 187–188, 191–192, 220,
222, 267, 296, 360
Evangelikale Ausbildungsstätten
Evangelische Hochschule Tabor, 11, 57,
67–68, 79–82, 182, 188, 261, 288,
306, 337, 341–342, 346
Freie Theologische Hochschule
Gießen, 11, 50, 56–58, 60, 67, 69,
84, 99–101, 197, 202, 271, 279–281,
321, 340, 342, 346–347, 356–358, 362
Internationale Hochschule Liebenzell,
11, 43–44, 56–57, 60, 67–70, 80,
180, 182, 341–342, 346
Staatsunabhängige Theologische
Hochschule Basel, 11, 57, 60,
70–78, 99–101, 169, 340–342,
346–347, 356–358
Tabellarische Übersicht, 57
Theologisches Seminar St.
Chrischona, 11, 47, 67, 80
Evangelische Allianz Deutschland, 11, 32,
41, 47–52, 61, 160, 279
Gnadauer Gemeinschaftsverband, 11,
48, 52–54, 81, 341
- F**
Fundamentalismus, 34, 36–45, 50–51, 60,
71–72, 99, 191, 295, 339–347
- H**
Heilsgeschichte, 63–65, 92, 130, 219,
222–226, 232, 237, 244, 247, 251–253,
259, 264, 270, 276, 278–284, 295, 363
Historismus, 115–125, 131, 133, 140,
353–354, 363–364
Homosexualität, 182–183, 297–338
- K**
Konferenz bibeltreuer
Ausbildungsstätten, 10, 51, 54–57
- M**
Mythos, 98, 136–137, 155–157
- P**
Patriarchalismus, 41, 347–353
- S**
Streit um Liebenzeller Mission, 43–44, 56,
58–60, 261–262
- T**
Tatsache, 129–131, 140, 167, 173, 207, 214,
226, 230, 242–251, 256, 275–276, 278,
292, 294, 313, 353–355, 363
- W**
Wissenschaftsrat, 47, 61–63, 67–70,
80–84, 356–358

