

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 Dalfertths 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 passives 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 Traditionsmomente, 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 aufgebotene 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.