

# Zugänge zum Neuen Testament in lateinamerikanischen Basisgemeinden

Von Thomas Schmeller

»Viele Bibelexperten wissen nicht, wie sie diese Stelle (sc. Mt 24, 34 f) auslegen sollen. Aber ich glaube, daß im Evangelium nichts steht, das das Volk nicht verstehen könnte.« Diese Worte Ernesto Cardenals<sup>1</sup> geben jedem wissenschaftlichen Exegeten des Neuen Testaments zu denken: Das Volk — gemeint ist das Volk Lateinamerikas — als berufener und befähigter Interpret des Evangeliums, dem auch Stellen, die in der Wissenschaft Ratlosigkeit hervorrufen, zugänglich sind. Das ist eine Auffassung, die keineswegs nur von Cardenal vertreten wird, sondern das Selbstbewußtsein einer in Lateinamerika inzwischen weit verbreiteten populären Exegese spiegelt<sup>2</sup>.

Wenn hier versucht wird, den hermeneutischen Ort einer solchen Exegese und damit ihre Relevanz, ihre Berechtigung und ihre Grenzen zu bestimmen, dann nicht von der Warte des Linienrichters aus, der zuverlässig und allgemeingültig erkennt und zu erkennen gibt, wo die Grenze zwischen legitimer und unzulässiger Interpretation verläuft und wann sie überschritten wird. Vielmehr versteht sich, was folgt, als ein Beitrag zur gemeinsamen Bemühung um eine angemessene Auslegung des Neuen Testaments, die wie jede Textdeutung neben einer subjektiven auch eine intersubjektive Seite hat und somit nicht einfach der Beliebigkeit überlassen bleiben muß. Wenn auch nicht so ohne weiteres weltweit einheitliche Ergebnisse der ntl. Exegese zu fordern sind, so müssen sich doch gemeinsame Kriterien für einen hermeneutisch verantworteten Umgang mit dem NT aufstellen lassen. Nach einigen Beispielen für populäre Exegese in Lateinamerika und ihrer Auswertung soll deshalb eine hermeneutische Beurteilung gewagt und nach eventuellen Konsequenzen für unsere historisch-kritische Exegese gefragt werden<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika III, Gütersloh 1980, 150.

<sup>2</sup> Vgl. dazu u. den Punkt 2.1. — Bei einem halbjährigen Aufenthalt in Brasilien (1985/86) hatte ich Gelegenheit, die Bedeutung dieser Art von Exegese im dortigen kirchlichen Leben persönlich kennenzulernen. Diese Eindrücke haben mich zum vorliegenden Versuch einer hermeneutischen Auseinandersetzung angeregt.

<sup>3</sup> An ähnlichen Versuchen sind zu nennen: C. Bussmann, *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, München 1980; *ders.*, »Befreiter« und »befreiender« Umgang mit der Bibel in Lateinamerika als Anregung für Theologie und Verkündigung in der Ersten Welt, in: H. Goldstein (Hrsg.), *Befreiungstheologie als Herausforderung. Anstöße — Anfragen — Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirche und Gesellschaft* hierzulande, Düsseldorf 1981, 168—181; J. S. Croatto, *Befreiung und Freiheit. Biblische Hermeneutik für die »Theologie der Befreiung«*, in: H. -J. Prien (Hrsg.), *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie II: Der Streit um die Theologie der Befreiung*, Göttingen 1981, 40—59; *ders.*, *Exodus. A Hermeneutics of Freedom*, Maryknoll/NY 1981; H. Goldstein, *Skizze einer biblischen Begründung der Theologie der Befreiung. Zur spezifisch lateinamerikanischen Hermeneutik*, in: K. Rahner u. a. (Hrsg.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart u. a. 1977, 62—76. 161—163; J. Konings, *Hermenêutica Bíblica e Teologia da Libertação. Uma contribuição para a discussão*, in: REB 40 (1980) 5—10; C. Mesters, *Das Verständnis der Schrift in einigen brasilianischen Basisgemeinden*, in: Conc D

## 1. Beispiele für populären Umgang mit dem NT in Lateinamerika

1.1. Marcelo de Barros Souza stellt in einer populären Einführung in das Thema »Die Bibel und der Kampf um das Land«, die für Landarbeiter geschrieben ist, die Aktualität der Apokalypse des Johannes heraus: »Sagen wir, heutzutage erhalten die Landarbeiter einen Brief. Dieser Brief, der von irgendeinem Kameraden geschrieben wurde, würde in der gegenwärtigen Situation vielleicht Gefahr laufen, von der (sc. staatlichen) Unterdrückung zensiert zu werden. Deshalb würde der Schreiber das Datum von vor einigen Jahren angeben und von der Gegenwart wie von einem Blick in die Zukunft sprechen. So würden die (sc. staatlichen) Repräsentanten denken, es sei eine alte Sache, und würden ihn durchgehen lassen. (...) Die Apokalypse ist eine Schrift, die zeigt, daß Gott im Kampf ist. Daß es keine Befreiung geben wird ohne viel Leid zuvor. Die Apokalypse erklärt mit Nachdruck, daß wir standhaft sein müssen bis zum Ende. Was zählt, ist die Gewißheit des Siegs. Sie (sc. die Apk) sagt, daß die Autorität, die die Kleinen verfolgt, der Antichrist persönlich ist, der den Teufel darstellt, und daß der Christ sich nicht vor ihm beugen und sich nicht mit dem Zeichen des Tiers bezeichnen lassen darf, das der Staat ist, der sich absolute Macht herausnimmt. Sei es das römische Reich jener Zeit, sei es der autoritäre Staat von heute, die Apokalypse zeigt ihn als ein wildes Tier. (...) Der Landarbeiter kann von heute an kämpfen, da er weiß, daß unsere Hoffnung dieser neue Himmel und diese neue Erde sind«<sup>4</sup>.

1.2. In einer 1985 vom brasilianischen Centro de Educação Esperantinense (= CEPES) herausgegebenen Anleitung für die Durchführung von zehn Treffen zum Thema »Der Kampf um die Agrarreform und die Bibel«<sup>5</sup> sieht das dritte Treffen folgendermaßen aus: Auf eine Darstellung des Problems der Babaçu-Nüsse, die früher die letzte Einkommensquelle der Ärmsten waren und ihnen neuerdings von den Großgrundbesitzern vorenthalten werden, und der im Zug der Agrarreform geplanten Abhilfemaßnahmen folgt ein Abschnitt »Die Bibel erleuchtet uns«, in dem zum selben Problem u. a. folgende Texte zitiert werden: Jak 5, 1. 4: »Ihr Reichen, weint und klagt über das Elend, das über euch kommen wird. (...) Siehe, es schreit der Lohn, den ihr den Arbeitern geraubt habt, die eure Felder

---

16 (1980) 561–566; *ders.*, The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People, in: N. K. Gottwald (Hrsg.), The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics, Maryknoll/NY <sup>2</sup>1983, 119–133; *ders.*, Vom Leben zur Bibel — von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns. 2 Bde., Mainz u. a. 1983; *ders.*, Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo, Petrópolis <sup>2</sup>1984; J. Pont-hot, L'Écriture comme instance critique et inspiratrice des théologies de la libération, in: Faith and Society. Acta congressus internationalis theologici Lovaninensis 1976 (BETHl 47), Gembloux 1978, 183–190; J. E. Weir, The Bible and Marx. A Discussion of the Hermeneutics of Liberation Theology, in: Scottish Journal of Theology 35 (1982) 337–350. — Alle genannten Autoren beschränken sich entweder auf den Bibelgebrauch der zwar basisbezogenen, aber nicht vom Volk selbst hervorgebrachten Theologie der Befreiung oder auf eine reine Beschreibung der populären Exegese. Nirgendwo wird der Versuch gemacht, die populäre lateinamerikanische Exegese hermeneutisch zu beurteilen und mit der historisch-kritischen Exegese zu konfrontieren.

<sup>4</sup> A Bíblia e a luta pela terra (Da base para a base II), Petrópolis 1983, 85–87.

<sup>5</sup> A luta pela Reforma Agrária e a Bíblia. Esperantina/Piauí 1985.

bestellt haben. Die Schreie der Arbeiter sind an die Ohren des Herrn gedrungen«; Lk 10,7: »Der Arbeiter ist seines Lohnes wert«<sup>6</sup>.

1.3. Im »Evangelium der Bauern von Solentino« erklärt eine Teilnehmerin am Predigtgespräch das Gleichnis vom Sämann (Mt 13, 1–13): »Ich glaube, Jesus erzählte dieses Gleichnis vom Samenkorn, weil er sich damit an uns, die Bauern, wenden wollte. Wenn er die Reichen gemeint hätte, hätte er sicher ein anderes Beispiel gewählt, das sie besser verstanden hätten. Aber er gebrauchte dieses Beispiel vom Samenkorn, weil er in unserer Sprache sprach. Er spricht von der Aussaat und von den Zanatevögeln, die die Körner fressen, und von den Pflanzen, die in der Regenzeit verderben, und von den schädlichen Chagüitevögeln. Das ist unsere Sprache, und darum ist seine Botschaft an uns gerichtet, an die Armen«<sup>7</sup>. Vers 13 (»Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen, denn mit sehenden Augen sehen sie nicht, und mit hörenden Ohren hören sie nicht«) wird von einem anderen so kommentiert: »Die Gleichnisse Jesu sind für die einfachen Leute vollkommen einleuchtend, aber den Hochmütigen sagen sie überhaupt nichts, eben weil sie so hochmütig sind und die Sprache Jesu wegen ihrer Einfachheit verachten. Für die einen ist sie eine Erleuchtung, für die anderen ein Rätsel. Weil die Botschaft Jesu so einfach ist, verstehen sie nur die einfachen Leute«<sup>8</sup>.

1.4. Die Weinregel des Tafelmeisters bei der Hochzeit in Kana (Joh 2, 10: »Jedermann gibt zuerst den guten Wein und erst, wenn die Gäste genug getrunken haben, den schlechteren. Du hast aber den guten Wein bis zuletzt gelassen«) findet bei den Gesprächen in Solentino folgende Erklärung: »Die Freuden der Welt sind zuerst schön, aber dann verwandeln sie sich in Enttäuschungen. Mit der Freude Gottes ist es genau umgekehrt«<sup>9</sup>.

1.5. Wenn Jesus dem Täufer auf seine Anfrage hin ausrichten läßt: »Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden geheilt und Taube hören, Tote stehen auf und den Armen wird die Frohe Botschaft verkündigt« (Mt 11,5), so heißt das für einen Bauern von Solentino: »Hier steht, sie waren blind und lahm, und Jesus vollbrachte ein Wunder an ihnen. Ich glaube nicht, daß Jesus dieses Wunder tatsächlich tat, sondern er befreite sie von ihrer Sklaverei, in der sie lebten. Genau wie das Volk heute, das zu blind ist, um die Realität zu sehen (die Realität, die auch materiell ist), und zu taub, um die Wahrheit zu hören (es hört nur die Propagandasender der Regierung)«<sup>10</sup>.

1.6. Im Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16, 19–31) sagt Abraham in der Unterwelt zu dem Prasser: »Sohn, denke daran, daß es dir in deinem Leben sehr gut gegangen ist, Lazarus aber sehr schlecht. Jetzt dagegen wird er hier getröstet, und du leidest. Außerdem besteht zwischen uns und euch eine große Kluft« (Lk 16,25 f). In »Vamos caminando«, einer »Art Handbuch, geschrieben mit und für Campesinos der Diözese Cajamarca in den Anden Nordperu«<sup>11</sup>, liest man hierzu: »Wenn im Gleichnis Ab-

<sup>6</sup> A. a. O. 21. — Alle in Punkt 1. enthaltenen Zitate aus dem NT werden in der Fassung angeführt, wie sie in der jeweiligen Sekundärliteratur geboten sind (z. T. von mir ins Deutsche übertragen).

<sup>7</sup> Cardenal, Solentino (Anm. 1) II, 39.

<sup>8</sup> A. a. O. 42 f.

<sup>9</sup> A. a. O. I, 110.

<sup>10</sup> A. a. O. II, 126.

<sup>11</sup> Equipo Pastoral de Bambamarca. Vamos Caminando — Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden. Freiburg (Schweiz) <sup>3</sup>1983. XIV.

raham spricht, so spricht aus ihm Gott. Gott sagt: ›Zwischen uns und euch liegt ein großer Abgrund‹. Warum sagt Gott ›zwischen uns und euch‹, den Reichen? Weil Gott auf der Seite der Armen steht, mit den Armen unterwegs ist. Mehr noch, weil Gott arm wurde, ist er selbst ein Armer«<sup>12</sup>.

1.7. Ein Bauer deutet die Stillung des Seesturms durch Jesus (Mk 4, 35—41) so: »Unser Boot füllt sich mit Wasser, und wir können das Wasser nicht ausschöpfen. Aber dann müssen wir uns an Jesus wenden, das bedeutet, uns vereinen. Wenn wir uns alle vereinen und sagen: ›Laßt uns dies oder jenes tun‹, dann schaffen wir es, dann bringen wir alles fertig. (...) Denn wenn wir alle eins sind, ist Jesus in unserer Mitte und vollbringt das Wunder«<sup>13</sup>.

1.8. Ebenfalls beim Predigtgespräch in Solentiname heißt es zur Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 17—44):

»Adán: — Wir waren tot. Das Volk war tot. Aber langsam fangen wir an zu leben.  
Felipe: — Ich sehe das so: Lazarus wird wieder lebendig, das geschieht darum, damit die Leute endlich begreifen. Ich glaube, jetzt können wir begreifen, daß wir ausgebeutet werden, daß wir am Rand der Gesellschaft stehen, einer ungerechten Gesellschaft. Aber wir können auch begreifen, daß sich das von einem Augenblick zum andern ändern kann, so wie Lazarus, der stinkend in seinem Grab lag und der plötzlich lebendig wieder herauskam. Ich glaube, das ist symbolisch gemeint, aber eines Tages wird es Wirklichkeit in der menschlichen Gesellschaft, durch den Glauben aller, die an die neuen Ideen glauben. Dieser Glaube wird das bewirken«<sup>14</sup>.

1.9. Auf dem Misereor-Hungertuch 1986, das verschiedene Bilder aus einer indianischen Gemeinde in Peru vereinigt, findet sich auch eine Darstellung zu Kol 3, 1—4 (»Ihr seid mit Christus auferweckt: darum strebt nach dem, was im Himmel ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt. Richtet euren Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische! Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott. Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit«). Die Indios selbst schreiben zu ihrer bildlichen Textdeutung: »Der Herr beginnt schon, seine Früchte zu geben: Ich erschaffe jetzt etwas Neues. Es kündigt sich schon an, merkt ihr es denn nicht? Doch wir merken, daß etwas geschieht, daß sich etwas bewegt. Vorher haben wir geschlafen, alle Spuren schienen alt zu sein, es gab keinen neuen Weg ... Jetzt aber sind wir auf dem Weg. Und so haben wir unser Bild gemalt. Ein Weg durch das Meer, mit unseren Früchten: Auferstehung — ein Gemeindeverantwortlicher holt jemanden aus dem Sarg heraus; Taten — eine Frau und ein Mann tragen Steine auf dem Rücken zum Gemeindehaus, das entsteht; ›Haciendo caminar‹ heißt: anderen helfen, damit sie sich mit auf den Weg begeben. Ein Bauer hilft einem anderen beim Laufen. ›Haciendo ver‹ heißt: sehend machen. Die Gemeindemitglieder nehmen ihre konkrete Lebenssituation wahr und lernen das Wort Gottes lesen. (...) Und so verstehen wir auch unseren Weg und unser Gehen ins neue Jerusalem, ins Reich Gottes als Licht

<sup>12</sup> A. a. O. 219.

<sup>13</sup> Cardenal, Solentiname (Anm. I) III, 23.

<sup>14</sup> A. a. O. IV, 32.

für die anderen. Vielleicht können sie uns auf unserem guten Weg folgen, nicht aus Pflicht, sondern einzig durch unser Beispiel«<sup>15</sup>.

1.10. In der bereits genannten brasilianischen Broschüre »Der Kampf um die Agrarreform und die Bibel« (s. o. 1.2.) beschäftigt sich das neunte Bibelkreistreffen mit den Landarbeitergewerkschaften. Es wird auf das Wachstum und die große Bedeutung dieser Syndikate im Prozeß der Agrarreform für eine gerechtere Landverteilung hingewiesen und zum Gespräch über dieses Thema aufgefordert. Unter der Überschrift »Die Bibel erleuchtet uns« folgt das Zitat von Lk 13,20f: »Außerdem sagte er: Womit soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es ist dem Sauerteig ähnlich, den eine Frau nahm und unter drei Maße Mehl mischte, bis er alles durchsäuert hatte«<sup>16</sup>. Im anschließenden Gespräch soll die Frage diskutiert werden, was dieses Gleichnis mit dem Gewerkschaftskampf zu tun hat.

1.11. Das peruanische »Vamos caminando« enthält eine Nacherzählung wichtiger Stationen des Lebens Jesu, wobei für Jesus die Gestalt eines Campesino-Führers eingesetzt wird. Einige Beispiele: »In jenen Tagen erließ der Präsident Velasco eine Gesetzesverfügung, die für jedermann in Peru den Besitz eines Geburtsscheins verordnete. Das geschah erstmals, als Richard Nixon Präsident der Vereinigten Staaten war und Leonid Breschnew in der Sowjetunion herrschte«<sup>17</sup>. In Analogie zu den Sterndeutern besuchen ein Bischof, ein Universitätsprofessor und ein Arzt den neugeborenen Hoffnungsträger<sup>18</sup>. Der Kindermord zu Bethlehem wird zu der den armen von den reichen Ländern aufgezwungenen Geburtenbeschränkung<sup>19</sup>, die Flucht nach Ägypten zur Landflucht in die Elendsviertel der Städte<sup>20</sup>, die Taufe Jesu zur freiwilligen Übernahme der Probleme der Campesinos<sup>21</sup>, seine Hinrichtung zum Um-die-Ecke-Bringen eines unbequemen Volksführers durch die etablierten religiösen und politischen Autoritäten<sup>22</sup>.

1.12. Im selben Buch wird der Besuch Jesu bei Maria und Martha und sein Wort an Martha (Lk 10,41f: »Martha, Martha, du sorgst und beunruhigst dich über viele Dinge. Aber nur eines ist notwendig. Maria hat das Beste ausgewählt, und keiner soll es ihr nehmen«) folgendermaßen erklärt: »Martha war eine Frau, die im Dienst für andere aufging. Sie arbeitete den ganzen Tag. Das ist gut, aber Martha hatte einen Fehler: Sie drang damit nicht zum eigentlichen Grund der Dinge vor. Auf unseren Äckern wächst und wächst das Unkraut auch beim häufigen Absicheln immer wieder nach, wenn wir es nicht mit der Wurzel ausreißen. So ist das auch bei Ungerechtigkeit und Elend unter uns. Wenn wir uns nicht darum kümmern, sie von der Wurzel her zu beseitigen, dann können wir noch soviel für unsere Brüder tun: Es nützt wenig. Jesus wollte, daß diese Familie seine Worte recht verstehe«<sup>23</sup>.

<sup>15</sup> Bischöfliches Hilfswerk Misereor e. V. (Hrsg.), Das Misereor-Hungertuch aus Peru (Misereor-Arbeitshefte zum Hungertuch). Aachen 1986, 23.

<sup>16</sup> CEPES, Luta (Anm. 5) 51.

<sup>17</sup> Bambamarca, Vamos Caminando (Anm. II) 158.

<sup>18</sup> A. a. O. 166 f.

<sup>19</sup> A. a. O. 168 f.

<sup>20</sup> A. a. O. 171.

<sup>21</sup> A. a. O. 182 f.

<sup>22</sup> A. a. O. 264—271.

<sup>23</sup> A. a. O. 237.

1.13. Ein Bauer von Solentiname sagt zu Joh 8, 32 (»Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen«): »Er sagt, die Wahrheit würde uns frei machen, weil die Unterdrücker die Wirklichkeit verschleiern. Die Wahrheit, von der Christus spricht, bedeutet, die Ungerechtigkeit zu entdecken, die es in der Gesellschaft gibt, zu sehen, daß die Menschen in Klassen aufgeteilt sind. Uns werden die Augen geöffnet, und dann sehen wir all diese Dinge. Die Lüge verschleiert uns die Wirklichkeit, so daß wir denken, es wäre richtig, daß es Reiche und Arme gibt. Aber wenn wir die Wirklichkeit entdecken, so wie sie ist, dann werden wir frei«<sup>24</sup>.

1.14. Zur Pharisäerfrage an Jesus: »Wann kommt das Reich Gottes?« und der Jüngerbelehrung Jesu: »(...) wie der Blitz von einem Ende des Himmels zum anderen fährt und alles beleuchtet, so wird des Menschen Sohn an seinem Tage sein« (Lk 17, 20. 24) wird in Solentiname geäußert: »Ich glaube, wenn auf der ganzen Erde eine vollkommene Gerechtigkeit herrscht, wenn die Menschheit sich wirklich befreit hat, dann wird das wirkliche Reich Gottes da sein, und dann wird man ganz deutlich sehen, daß Christus wiedergekommen ist«<sup>25</sup>.

1.15. Ein letztes Beispiel aus Solentiname: Das Gleichnis vom Feigenbaum (Mt 24, 32 f.: »An dem Feigenbaum könnt ihr ein Gleichnis lernen — wenn sein Zweig treibt und die Blätter kommen, wißt ihr, daß der Sommer nahe ist. So sollt ihr auch wissen, daß, wenn dies alles geschieht, das Ende nahe vor der Tür ist«). Dazu folgender Gesprächsauszug: »(...) Und Laureano: Die ersten Knospen sind schon raus. Kuba könnte eine dieser Knospen sein. China eine andere. (...) Jede noch so kleine Gruppe, die für die Veränderung der Gesellschaft arbeitet, ist eine Knospe, ein kleines Knöspchen.

Manuel: — Überall knospt es, wie Laureano sagt, überall, wo die Menschen für die Gerechtigkeit kämpfen (...)

Bosco: — An diesen winzigen Gruppen der Befreiung, die überall aus der Erde hervorschießen, können wir sehen, daß das Ende nicht mehr weit ist«<sup>26</sup>.

## 2. Auswertung der Beispiele

Der populäre Umgang mit dem NT in Lateinamerika, wie er sich in den vorangegangenen Beispielen darstellt, läßt sich zusammenfassend kennzeichnen als: unmittelbar, frei, subjektiv und emanzipatorisch. Diese Charakteristika bedürfen einer kurzen Erläuterung, bei der vor allem die zahlreichen Veröffentlichungen von Carlos Mesters hilfreich sind, einem holländischen Exegeten, der sich seit gut 20 Jahren in Brasilien mit populärer Bibelauslegung beschäftigt.

### 2.1. Unmittelbarer Zugang

Anders als etwa bei vielen Christen Europas ist die Grundhaltung im lateinamerikanischen Volk nicht die, daß das NT ein schwer zu verstehendes Buch sei, das aus einer ande-

<sup>24</sup> Cardenal, Solentiname (Anm. 1) III, 58.

<sup>25</sup> A. a. O. 133.

<sup>26</sup> A. a. O. 149.

ren Zeit und Situation stammt und deshalb der Vermittlung und Übersetzung bedarf. Das NT ist vielmehr unmittelbar zugänglich, seine Aussagen können ohne weiteres auf die eigene Situation bezogen werden. Man darf sich als die vom Staat bedrängte Gemeinde der Apk verstehen (1.1.), als die von den Reichen übervorteilten Arbeiter (1.2.), als das einfache, bäuerliche Publikum der Gleichnisse Jesu (1.3.).

Das bedeutet: das Volk sieht sich als den direkten Adressaten der ntl. Aussagen; es bezieht sie ebenso auf sich, wie Paulus es in 1 Kor 10, 11 mit atl. Stoffen tut<sup>27</sup>: »Das aber geschah an ihnen (sc. den murrenden Israeliten) (uns) zum Beispiel (typikōs); es wurde uns zur Warnung aufgeschrieben, uns, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist.« Wichtig ist nicht der ursprüngliche Kontext des Schriftworts — ob zwischen diesem und dem Kontext des späteren Lesers eine Differenz besteht, wird nicht einmal gefragt. Die Schrift ist Rede Gottes an die Gemeinde der Gegenwart.

Mesters erklärt diesen intimen Umgang mit der Schrift so, daß zwischen dem Volk der Bibel und dem lateinamerikanischen Volk eine »Konaturalität« bestehe<sup>28</sup>: die allgemeinen Lebensbedingungen, die Leiden, die Unterdrückung und der im Namen Gottes begonnene Weg zur Befreiung seien hier wie dort die gleichen. So wird die Geschichte des Volks der Bibel zum Spiegel: »Sie (sc. das Volk Lateinamerikas) schauen in diesen Spiegel, sehen ihre eigenen Gesichter und sagen: ›Wir sind Abraham!‹«<sup>29</sup>.

## 2.2. Freier Umgang

Die vertraute Beziehung zur Schrift hat neben der Unmittelbarkeit auch die Freiheit im Umgang mit ihr zur Folge: ermöglicht es jene, vieles zu lesen, »wie es dasteht«, also ohne vermittelnde Übertragungen, so erlaubt diese gerade, unbedenklich solche Übertragungen vorzunehmen, wo sie notwendig erscheinen. So wird der normale Wein als Symbol für die Freuden der Welt verstanden, der Wein Jesu aber mit der Freude Gottes gleichgesetzt (1.4.), die Heilung von Blinden und Lahmen auf die Beziehung des Menschen zur Realität übertragen (1.5.), die »Kluft« zwischen Abraham bzw. Lazarus und dem Prasser vom Jenseits ins Diesseits versetzt (1.6.); man verbindet die Seesturmstillung mit der Hilfe Jesu bei der Durchführung an sich aussichtsloser Vorhaben (1.7.), bezieht die Auferweckung des Lazarus auf das Ende der Ausbeutung (1.8.) und sieht schließlich das Trachten nach dem Himmlischen als einen Weg, zu dem es unter anderem gehört, auf dem Rücken Steine zum Gemeindehaus zu bringen (1.9.).

Offenbar fällt es also dem Volk nicht schwer, eine bestimmte ntl. Aussage als symbolisch zu qualifizieren<sup>30</sup> und sie mit großer Selbstverständlichkeit auf etwas zu übertragen, was vom Text zumindest für einen europäischen Bibelleser nicht immer angezeigt

<sup>27</sup> Vgl. *Mesters*, Flor (Anm. 3) 104.

<sup>28</sup> Verständnis (Anm. 3) 564; vgl. auch *ders.*, Um projeto de Deus. A presença de Deus no meio do povo oprimido, São Paulo <sup>5</sup>1984, 39; *ders.*, Flor (Anm. 3) 28.

<sup>29</sup> *Mesters*, Use (Anm. 3) 125.

<sup>30</sup> Vgl. dazu *Mesters*, Verständnis (Anm. 3) 563: »Das Volk (...) hat noch einen direkten Zugang zum Symbol, denn das Symbol ist eine wirkliche und lebendige Dimension seines Lebens. Nicht reflektierend, sondern spontan, intuitiv erfaßt das Volk den symbolischen Wert der Ereignisse, die die Bibel erzählt ...«. So auch *ders.*, Use (Anm. 3) 129.

zu sein scheint<sup>31</sup>. Die Frage erhebt sich natürlich, wann ein Text wörtlich und wann er symbolisch aufgefaßt wird. Mesters zitiert dazu eine sehr interessante hermeneutische Regel, die eine Gruppe von Bauern bei einem Bibeltreffen aufgestellt hat: »Wir dürfen den Text der Schrift nicht buchstäblich verstehen, wenn er 1. nicht unserer Wirklichkeit entspricht und 2. wenn ältere Texte durch das Gebot der Liebe, das Jesus uns gab, außer Kraft gesetzt wurden«<sup>32</sup>. Damit ist zugleich angedeutet, wie die Übertragung verläuft, nämlich in Richtung auf etwas, das 1. aus der eigenen Erfahrungswirklichkeit bekannt ist und 2. Liebe stiftet. Diese Regel wird uns bei der hermeneutischen Beurteilung (unter 3.3.) noch beschäftigen.

### 2.3. Subjektives Verständnis

Das unmittelbare und freie Verhältnis bedeutet auch, daß es der populären Exegese nie um Erhellung eines objektiven Textsinns geht, der zunächst ein eigenes Recht besitzen und mit dem Leben des Bibellesers noch nicht unbedingt zu tun haben könnte. Entscheidend ist, was der Text *für mich* sagt; ob er auch *an sich* etwas sagt, wird nicht gefragt. Alle aufgeführten Beispiele zeigen diese Eigenheit; besonders deutlich wird sie vielleicht, wenn der um sich greifende Sauerteig des Reichs Gottes in den erstarkenden Gewerkschaften konkretisiert (1.10.), die Lebensgeschichte Jesu auf die eines Campesino-Führers projiziert (1.11.) oder der Fehler Marthas als oberflächlicher Assistentialismus identifiziert wird (1.12.).

Hier zeigt sich ein grundsätzlicher Unterschied zum hiesigen Umgang mit dem NT: während wir uns in der Regel darum bemühen, die *ntl. Aussagen* zu verstehen, geht es der populären Bibeldeutung in Lateinamerika ausschließlich darum, das *eigene Leben* zu verstehen; nur zu *diesem* Zweck werden dort Aussagen des NT studiert<sup>33</sup>. Mesters verdeutlicht den Unterschied in Bildern: »Die Bibel zu interpretieren, ohne auf die Realität des Lebens zu blicken, ist dasselbe wie das Salz außerhalb des Essens zu lassen, den Samen außerhalb der Erde, das Licht unter dem Tisch; es ist wie ein Zweig ohne Stamm, Augen ohne Kopf, Fluß ohne Bett«<sup>34</sup>. »Oft gleicht der Exeget (sc. der Ersten Welt) jemandem, der Salz studiert hatte und alle seine chemischen Eigenschaften wußte, aber nicht mit ihm kochen konnte. Die einfachen Leute kennen die Eigenschaften des Salzes nicht gut, aber sie verstehen es, ein Mahl zu würzen«<sup>35</sup>.

Weil es darum geht, das Leben zu verstehen, beschäftigen sich Bibelkreise in Lateinamerika normalerweise zunächst mit der Realität der Teilnehmer. Man versucht, anhand von Bildern, Erzählungen und Gesprächen die *Frage* zu klären, die sich in einem be-

<sup>31</sup> Wie Mesters, Flor (Anm. 3) 127, richtig bemerkt, folgt die populäre Exegese offenbar oft der freien Assoziation, ohne daß eine logische Verknüpfung erkennbar ist. Auf's Ganze gesehen gleiche diese Methode einem Baum, dessen Äste frei und ohne bestimmbare Ordnung wachsen, aber durch eine eigentümliche Kraft im Gleichgewicht bleiben (a. a. O. 128). Mesters ist also der Meinung, daß die assoziativen Übertragungen insgesamt durchaus in die richtige Richtung gingen, wenn es auch im einzelnen Entgleisungen gebe.

<sup>32</sup> Verständnis (Anm. 3) 564.

<sup>33</sup> Vgl. dazu Mesters, Verständnis (Anm. 3) 565; ders., Use (Anm. 3) 128.

<sup>34</sup> Flor (Anm. 3) 26.

<sup>35</sup> Use (Anm. 3) 132.



stimmten Bereich des eigenen Lebens stellt und auf die man sich von der Bibel eine Antwort erhofft, denn eine Antwort wird erst mit Kenntnis der Frage verständlich<sup>36</sup>. »Die Bibel ist der Katalog der Welt, den der Christ von seinem Schöpfer erhält, um den Sinn der Ausstellungsstücke des Lebens verstehen zu können und um zu wissen, welchen Sinn er den Ausstellungsstücken aufprägen muß, die repariert werden müssen. Eine Ausstellung ohne Katalog verwirrt die Besucher. Ein Katalog ohne Ausstellung ist schlechterdings Unsinn«<sup>37</sup>.

Die zugrundeliegende Vorstellung ist, daß Gott nicht nur durch die Bibel, sondern auch und sogar primär durch die konkrete Lebensrealität, ihre Bedingungen und Vollzüge, zum Menschen spricht. Nur weil der Mensch diese geschaffene Realität so entstellt hat, daß er die Stimme Gottes in ihr nicht mehr vernehmen kann, »hat Gott ein zweites Buch, die Bibel, geschrieben. Das zweite Buch kam nicht, um das erste zu ersetzen. (...) Die Bibel wurde geschrieben, um uns zu helfen, den Sinn des Lebens besser zu verstehen und die Gegenwart des Wortes Gottes in unserer Realität wahrzunehmen«<sup>38</sup>.

#### 2.4. Emanzipatorisches Interesse

Ein letzter auffälliger Grundzug dieser Bibeldeutung ist ihre Einbindung in den Prozeß der Befreiung von politischer und sozialer Ungerechtigkeit. Auswahl wie Auslegung der Texte werden stark von diesem emanzipatorischen Interesse bestimmt. An unseren Beispielen zeigt sich das in der Deutung der johanneischen »Wahrheit« auf die Wirklichkeit der ungerechten Klassengesellschaft (1.13.), in der Bestimmung der Vollendung des Reichs Gottes und der Wiederkunft Christi als Zustand vollkommener Gerechtigkeit (1.14.) und in der Sicht der Befreiungsgruppen und -bewegungen als Anzeichen des nahen Endes (1.15.).

Den Unterschied, der sich dabei zwischen hiesigem und lateinamerikanischem Bibelverständnis zeigt, versucht Mesters wieder mit einem Bild zu erklären: »Wir lesen die Bibel etwa wie der wohlhabende Autobesitzer, der die Oberfläche seines Autos überblickt und ein nettes Chrom-Finish sieht. Die einfachen Leute lesen die Bibel etwa wie der Mechaniker unter dem Auto, der aufschaut und vom selben Auto eine sehr verschiedene Sicht hat«<sup>39</sup>. Mit diesem unterschiedlichen Standpunkt dürfte aber kaum schon die optimistische Linie erklärt sein, die sich durch die gegenwärtige populäre Exegese zieht. Es ist immerhin zu bedenken, daß dasselbe unterdrückte Volk die Bibel in früheren Generationen ganz anders las: Jesus war lange Zeit entweder der Machtlose, Leidende, Besiegte, Tote, oder aber der autoritäre himmlische Herrscher und als solcher fern und abgehoben; das Volk sah (und sieht z. T. noch heute) in ihm entweder das eigene Elend oder die Macht der Herren, keineswegs aber den Befreier, der den Impuls zur Überwindung dieser Situa-

<sup>36</sup> Diesen Ablauf zeigen unzählige Anleitungen zu Bibeltreffen, die in Brasilien von Vorbereitungsgruppen auf Pfarrei- oder Diözesanebene ausgearbeitet und in einfachster Form vervielfältigt werden, z. B. die genannte Broschüre »Der Kampf um die Agrarreform und die Bibel« (Anm. 5). Auf Deutsch ist ein solcher Bibelkurs zugänglich in der zweibändigen Veröffentlichung von C. Mesters, Vom Leben zur Bibel (Anm. 3).

<sup>37</sup> Mesters, Flor (Anm. 3) 162.

<sup>38</sup> Mesters, a. a. O. 26. Vgl. auch ders., Use (Anm. 3) 122 f. 127; ders., Leben (Anm. 3) 15.

<sup>39</sup> Use (Anm. 3) 130.

tion gibt<sup>40</sup>. Nicht schon das NT an sich, sondern erst seine Lektüre im Rahmen einer emanzipatorischen Bewegung läßt also an Jesus systemkritische Züge entdecken und macht, um im obigen Bild zu bleiben, aus dem resignierten einen kämpferischen »Mechaniker«. Die Christen Lateinamerikas sehen in dem sich ausweitenden Befreiungsprozeß denselben Gott am Handeln, der in der Bibel zu ihnen spricht, lesen deshalb die Bibel neu und gewinnen mit dieser Relecture Impulse und Wegweisung für die Beteiligung an eben diesem Prozeß<sup>41</sup>.

### 3. Versuch einer hermeneutischen Stellungnahme

Für eine hermeneutische Beurteilung der beschriebenen Art von Exegese (3.3.) dürfte es hilfreich sein, nach ihren Vorbildern (bewußten und unbewußten) zu fragen (3.1.) und knapp die grundsätzlichen hermeneutischen Kriterien vorzustellen, von denen ich bei meiner Beurteilung ausgehe (3.2.).

#### 3.1. Vorbilder der populären lateinamerikanischen Exegese

##### 3.1.1. Vorbilder im NT

Es hat sich oben gezeigt, daß im lateinamerikanischen Volk viele ntl. Texte eine recht weitgehende Neudeutung erfahren. Auf der Suche nach Vorbildern läßt sich nun zunächst ganz allgemein darauf verweisen, daß das NT selbst schon Ergebnis eines zeitlich wie sachlich weit ausgreifenden Neudeutungsprozesses ist: es basiert auf dem neuen Verständnis des AT vor dem Hintergrund des Jesusereignisses und umgekehrt dem neuen Verständnis Jesu vor dem Hintergrund des AT. Ohne diese gegenseitige Befruchtung, die auf beiden Seiten neuen Sinn erschließt, ist das NT nicht denkbar<sup>42</sup>.

Ein konkreteres Vorbild ist der Midrasch. Sein Anliegen ist, durch Relecture die Schrift für die Gegenwart zu aktualisieren<sup>43</sup>. Näherhin heißt das: durch Anwendung eines Textes auf einen neuen Kontext wird ein neuer Sinn gewonnen, der dem alten Text nicht übergestülpt, sondern aus ihm selbst entwickelt wird<sup>44</sup>. Üblicherweise will der Midrasch

<sup>40</sup> Das belegen die interessanten Untersuchungen zur Volksreligiosität von *J. D. de Araújo*, *Images of Jesus in the Culture of the Brazilian People*, in: *J. Miguez Bonino* (Hrsg.), *Faces of Jesus. Latin American Christologies*, Maryknoll/NY 1984, 30–38, und *G. Casalis*, *Jesus — Neither Abject Lord Nor Heavenly Monarch*, in: ebd. 72–76.

<sup>41</sup> Vgl. *Croatto*, *Exodus* (Anm. 3) 6–10.

<sup>42</sup> Vgl. dazu *Croatto*, *Befreiung* (Anm. 3) 50.

<sup>43</sup> Zur Gattung des Midrasch vgl. den Exkurs: »Das literarische Genus von Matthäus 2« bei *J. Gnilka*, *Das Matthäusevangelium I: Kommentar zu Kap. 1, 1–13, 58* (HTThK I/1), Freiburg u. a. 1986, 60–62. hier 60.

<sup>44</sup> *L. J. White*, *Biblical Theologians and Theologies of Liberation II: Midrash Applies Text To Context*, in: *Biblical Theology Bulletin II* (1981) 98–103. hier 100f, nennt als atl. Beispiel für einen (Proto-) Midrasch Dtn 26, 5–10: dieser Text sei dadurch entstanden, daß Num 20, 15 f auf den neuen Kontext eines Opfergebetes bezogen worden sei; der ältere geschichtliche Text von der Befreiung aus Ägypten werde durch Aufweis der gegenwärtigen Konsequenzen, nämlich der Opfergaben, konkret und aktuell und gewinne so einen neuen Sinn. »The test of such applications of text to context (. . .) is whether the texts meaning or truth is indeed actualized in the dynamics of this new context, a context to which liberation theologians and ordinary believers call our attention« (a. a. O. 103).

damit den alten Text für die Gegenwart erklären und aufschließen. Nur in den Midraschim von Qumran, den sog. Pescharim, ist »der Ausgangspunkt der Auslegung nicht das Schriftwort, vielmehr liefert die Gegenwart der Gemeinde die Kriterien, mit deren Hilfe die in der Gegenwart geschehenen Ereignisse im Licht der prophetischen Worte gedeutet werden«<sup>45</sup>. In dieser Hinsicht ist etwa Mt 2 den Pescharim vergleichbar, wenn auch die Technik der Schriftauslegung recht verschieden ist. — Die Ähnlichkeit des Anliegens der oben vorgestellten Exegese mit dem Midrasch, speziell dem Pescher, ist unübersehbar. Auch ihr geht es um eine Interpretation der Gegenwart im Licht der alten Texte, weniger um eine Interpretation dieser Texte selbst, und auch sie erschließt durch Relecture vor neuem Kontext einen neuen Sinn. Ihre Technik ist eher mit Mt 2 als mit den Pescharim vergleichbar<sup>46</sup>. Sie hat damit in Mt 2 einen — wenn auch entfernten — ntl. Vorläufer.

Neben der überraschenden Neudeutung ist die praktische Anwendung, der Bezug zur Realität und zum Leben, ein Proprium der Volksexegese. Ganz allgemein kann man hier zunächst daran erinnern, daß die ntl. Botschaft »auf ein Verstehen (zielt), das den ganzen Menschen ergreift und unmittelbar in einer Lebenspraxis sich äußert«<sup>47</sup>: die Gleichnisse Jesu etwa wollen nicht nur belehren, sondern Leben verändern; das Mk-Evangelium ruft mit seiner Konzeption des Jüngerunverständnisses in die Kreuzesnachfolge; der Joh-Evangelist spricht vom »Tun der Wahrheit« (3,21). Schon im NT selbst finden sich nun Texte, wo der Bezug einer älteren Tradition zum Leben hergestellt wird, so etwa, wenn bei Berichten über die Auferstehung Jesu zugleich die Bedeutung dieser Auferstehung für die Gemeinde (»unsere Auferstehung, unsere Rechtfertigung, Sieg über Mächte und Gewalten« u. a.) ausgelegt wird. Die Bedeutung für die Gemeinde erscheint dabei, wie Miguez Bonino betont, »nicht nur als Auswirkung der Auferstehung (. . .), als eine Schlußfolgerung, noch weniger als eine ›Anwendung‹ der Wahrheit der Auferstehung. (. . .) Die Auferstehung Jesu *ist* selbst (bedeutet oder bewirkt nicht nur) unsere Auferstehung, unsere Rechtfertigung. (. . .) Ist es so völlig abwegig, heute die Auferstehung als den Tod der Monopole, die Befreiung von Hunger oder als Einführung von Gemeineigentum neu auszu-legen«<sup>48</sup>?

Der Bezug des NT zum Leben wird heute in gemeinsamer Reflexion im Rahmen von Bibelkreisen herzustellen versucht. Mesters sieht das Urbild eines solchen Bibelkreises im Gang der Jünger nach Emmaus (Lk 24, 13–35)<sup>49</sup>: die drei wesentlichen Elemente

<sup>45</sup> *Gnilka*, Mt I (Anm. 43) 61.

<sup>46</sup> Mt 2 gleicht »in der Darbietung von Erzählungen aus dem Geist der Schrift und ihrer Tradition (. . .) der Haggada« (*Gnilka*, Mt I [Anm. 43] 62). Ein Beispiel für ähnliche lateinamerikanische Erzählungen ist die Geschichte des Campesino-Führers, dessen Biographie derjenigen Jesu angeglichen wird (vgl. o. I. II.). Ferner: *Mesters* zitiert eine »Lesung aus den Taten der Christen von Água Rasa«, durch die bei einem Diözesantreffen die übliche Meßlesung ersetzt wird (Flor [Anm. 3] 103). Hinzuweisen ist auch auf einige Kapitel in dem zitierten Buch von *Marcelo de Barros Souza*, *A Bíblia e a luta pela terra* (Anm. 4), die folgende Überschriften tragen: »Der Exodus der Bibel geht weiter . . . Die Geschichte von Senhor Raimundo de Almeida«, »Ronda Alta, ein biblischer Kampf«, »Psalm 137« (eine Nachdichtung, die folgendermaßen beginnt: »An den Ufern der Flüsse Amazoniens sitzen wir und weinen . . .«).

<sup>47</sup> *U. Luz*, Erwägungen zur sachgemäßen Interpretation neutestamentlicher Texte. Peter Stuhlmacher zum 50. Geburtstag, in: *EvTh* 42 (1982) 493–518. hier 500 (von Luz stammen z. T. auch die folgenden Beispiele).

<sup>48</sup> *J. Miguez Bonino*, *Theologie im Kontext der Befreiung* (ThÖ 15), Göttingen 1977, 91 f.

<sup>49</sup> Flor (Anm. 3) 24 f (hier die folgenden Zitate).

seien hier vorhanden, nämlich »Reflexion über die Realität« (Leben und Hinrichtung Jesu und die enttäuschte Hoffnung der Jünger), »Studium der Bibel selbst« (Jesus interpretiert mithilfe der Schrift die gegenwärtigen Ereignisse), »gemeinschaftliches Leben des Glaubens an die Auferstehung« (im Gespräch und vor allem beim Mahl schafft Jesus ein Klima der Gemeinschaft). »Wenn diese drei Elemente bei der Bibelauslegung gegenwärtig sind, dann erreicht die Bibel ihr Ziel und es geschieht das Wunder der Verwandlung: die Jünger entdecken, wie die Kraft des Wortes Gottes in den Fakten gegenwärtig ist, beginnen es zu praktizieren und alles verändert sich (...)«.

### 3.1.2. Die geistliche Exegese der Väter

Mesters sieht in der populären lateinamerikanischen Exegese eine direkte Nachfahrin der spirituellen Väter-Exegese. Diese sei dadurch gekennzeichnet, daß hier für den Interpreten »der ›Buchstabe‹, d. h. die Geschichte, das Leben, die Ereignisse, all dies gleichsam schwanger (ist) mit dem Geist. Mit seiner ›geistlichen‹ Exegese sucht er die Geburt zu beschleunigen, um die Welt mit der Geburt des Neuen erfreuen zu können, das in Christus im menschlichen Leben erscheint«<sup>50</sup>. Das bedeutet zum einen, daß die Väter sich bei ihrer Deutung des AT nicht auf den Buchstaben, den historischen Sinn, beschränkten, sondern in ihm den vorausgeworfenen Schatten Christi sahen, so daß sie das AT neu im Lichte des Christus-Ereignisses lasen und umgekehrt; das bedeutet aber auch, daß die gesamte Bibel als Hilfe und Norm gesehen wird, um die je gegenwärtige Realität richtig zu deuten, ihren von Gott eingeschriebenen Sinn zu entdecken. Diese Art von Bibeldeutung wird von der modernen, historisch-kritischen Exegese nicht mehr akzeptiert, wohl aber vom lateinamerikanischen Volk: »Die moderne Exegese hat eine neue Sichtweise, die aus der Bibel ein altes Buch macht. Das Volk hat eine alte Sichtweise, die aus der Bibel ein neues Buch macht«<sup>51</sup>.

## 3.2. Hermeneutische Kriterien

### 3.2.1. Die Indeterminiertheit der ntl. Texte

Wie jeder Text hat das NT durch seine schriftliche Fixierung eine Entschränkung erfahren: sein Sinn wird weder durch seine psychologischen noch soziologischen Entstehungsbedingungen determiniert. Er ist weder identisch mit dem, was der Autor sagen wollte, noch mit dem, was der Erstadressat verstehen konnte<sup>52</sup>. »Was schriftlich fixiert ist, hat sich von der Kontingenz seines Ursprungs und seines Urhebers abgelöst und für neuen Bezug positiv freigegeben«<sup>53</sup>. Es stellt eine je nach Textsorten mehr oder minder auto-

<sup>50</sup> Flor (Anm. 3) 62. vgl. 57 f. 63.

<sup>51</sup> A. a. O. 194. vgl. 137.

<sup>52</sup> Vgl. H. -G. Gadamer, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke I, Tübingen <sup>5</sup>1986, 301: »Der wirkliche Sinn eines Textes (...) hängt eben nicht von dem Okkasionellen ab, das der Verfasser und sein ursprüngliches Publikum darstellen. Er geht zum mindesten nicht darin auf. Denn er ist immer auch durch die geschichtliche Situation des Interpreten mitbestimmt und damit durch das Ganze des objektiven Geschichtsganges.«

<sup>53</sup> Gadamer, a. a. O. 399.

nome Textwelt dar, die den ursprünglichen Kontext hinter sich gelassen hat und durch den Akt des Lebens in einen neuen Kontext eingefügt wird<sup>54</sup>.

Daraus ergibt sich, daß die ntl. Texte keinen festen, ein für alle Mal bestimmbaren Sinn haben. Aufgabe des Lesers ist nicht einfach, einen vorgegebenen Sinn zu rezipieren, sondern er muß Sinn stiften: »Die Interpretation ist jene rationale Arbeit, die im offenbaren Sinn den verborgenen entschlüsselt; sie entfaltet die Bedeutungsschichten, die in der wörtlichen Bedeutung impliziert sind«<sup>55</sup>. Der Text enthält einen »Sinnüberschuß«<sup>56</sup>, der zu immer neuen Interpretationen Anlaß gibt, oder genauer: »einen festen Kern und eine Art Richtungssinn, die immer wieder neuen Sinn erschließen«<sup>57</sup>.

Wie offenbart aber der Text seinen Sinnüberschuß? »Ein Text ist zu interpretieren als ein *Entwurf von Welt*, den ich bewohnen kann, um eine meiner wesenhaften Möglichkeiten darein zu entwerfen. (...) Daher heißt Verstehen *Sich-Verstehen vor dem Text*«<sup>58</sup>. Der Text offenbart sich in dem Maße, als ich meinen Kontext, meine Realität als Frage an ihn richte<sup>59</sup>. Der Dekontextualisierung, die sich aus der Verschriftlichung ergab, muß eine Rekontextualisierung, eine Einbindung in einen *neuen* Kontext folgen. »Eine Überlieferung verstehen verlangt (...) gewiß historischen Horizont. Aber es kann sich nicht darum handeln, daß man diesen Horizont gewinnt, indem man sich in eine historische Situation versetzt. Man muß vielmehr immer schon Horizont haben, um sich dergestalt in eine Situation versetzen zu können. (...) in diese andere Situation muß man sich selber gerade mitbringen«<sup>60</sup>. Im Gadamerischen Sinn ist Verstehen der Akt der Verschmelzung zwischen gegenwärtigem und historischem Kontext, die freilich ohnehin nie unabhängig voneinander existieren<sup>61</sup>. Diese Verschmelzung setzt neue Möglichkeiten frei, sowohl im Sinnreservoir des Texts wie im Seinreservoir meiner Existenz.

Es besteht ohne Zweifel auch bis zu einem gewissen Grad die Möglichkeit, die Gegenwart aus der Lektüre auszuschließen und sich in die historische Situation von Textautor und Erstadressat zu versetzen<sup>62</sup>. Allerdings: es ist naiv, damit verstehen zu wollen, wie damals verstanden wurde. »Was Paulus selbst gesagt hat, ist schon nicht mehr wahr ...«<sup>63</sup>. Es ist unter Umständen möglich, die Hindernisse zu übersteigen, die die

<sup>54</sup> So P. Ricoeur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: ders. — E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh Sonderheft), München 1974, 24—45. hier 28. Vgl. auch A. Stock, The Limits of Historical-Critical Exegesis, in: Biblical Theology Bulletin 13 (1983) 28—31. hier 30.

<sup>55</sup> P. Ricoeur, Existenz und Hermeneutik, in: ders., Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973, 11—36. hier 22.

<sup>56</sup> Der Terminus stammt von Ricoeur, a. a. O. 21. In der Sache ähnlich: Konings, Hermeneutica (Anm. 3) 8.

<sup>57</sup> Luz, Erwägungen (Anm. 47) 504.

<sup>58</sup> Ricoeur, Hermeneutik (Anm. 54) 32 f. (Hervorhebungen original).

<sup>59</sup> Vgl. Stock, Limits (Anm. 54) 31: »Meaning is conferred not by authors but by readers, a work's meaning is therefore constantly subject to change.« Ähnlich Croatto, Befreiung (Anm. 3) 51. 55.

<sup>60</sup> Gadamer, Wahrheit (Anm. 52) 310.

<sup>61</sup> Gadamer, a. a. O. 311 f.

<sup>62</sup> Wohlgemerkt: dies ist nur bis zu einem gewissen Grad möglich. Historischer und Gegenwartshorizont sind durch die Überlieferung des Vergangenen so eng miteinander verwoben, daß es »so wenig einen Gegenwartshorizont für sich (gibt), wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte« (Gadamer, a. a. O. 311).

<sup>63</sup> Croatto, Befreiung (Anm. 3) 56.

fremde Sprache, Kultur, Vorstellungswelt dem heutigen Paulusleser in den Weg legen, so daß ich dann *weiß*, was eigentlich Paulus gesagt hat. Nur: damit ist es noch nicht wahr; es kann für mich auch gar nicht wahr sein, weil ich in keine echte Kommunikation eingetreten bin. »Indem man die Überlieferung vom historischen Standpunkt aus sieht, d. h. sich in die historische Situation versetzt und den historischen Horizont zu rekonstruieren sucht, meint man zu verstehen. In Wahrheit hat man den Anspruch grundsätzlich aufgegeben, in der Überlieferung für einen selber gültige und verständliche Wahrheit zu finden. Solche Anerkennung der Andersheit des anderen, die dieselbe zum Gegenstand objektiver Erkenntnis macht, ist insofern eine grundsätzliche Suspension seines Anspruchs«<sup>64</sup>. Es ist also nicht nur legitim, sondern unumgänglich, den ursprünglichen Sinn durch Konfrontation mit der eigenen Lebensrealität zu erweitern, sofern man den Text nicht von vorneherein auf museal-unverbindlichen Charakter festlegen will. Gerade im Fall des NT, das christliches und kirchliches Handeln normieren soll, kann eine historisch-objektivierende Interpretation nicht das Ziel sein.

### 3.2.2. Die Determiniertheit der ntl. Texte

Das Gesagte ist nicht so zu verstehen, als besäße das NT ein unbeschränktes Sinnpotential, in dem virtuell jeder vorstellbare Sinn enthalten und bei Konfrontation mit einem entsprechenden Kontext abrufbar sei. Das Sinnspektrum ist vielmehr begrenzt. Das gilt zwar für jeden Text, für das NT aber in besonderem Maß, als es ein geschichtlicher Text ist: es stellt die Wirkung eines einzelnen geschichtlichen Ereignisses — des Jesusereignisses — dar und zeigt mehr oder weniger engen Bezug zu dieser Grundlage. In weiterem Sinn ist natürlich auch die Wirkung selbst von ihrem geschichtlichen Kontext bedingt und in ihm verankert<sup>65</sup>. Dann gilt aber: »Eine Exegese von Texten, welche einen so eindeutigen Geschichtsbezug haben wie die neutestamentlichen, wird eben diese *Verweisungsdimension* der Texte auch *methodologisch* zu respektieren haben«<sup>66</sup>.

Für das Verstehen des NT ist also dessen geschichtlicher Hintergrund in zweifacher Hinsicht wesentlich: zum einen als die Geschichte des historischen Jesus (der Ursprung), zum anderen als die Geschichte der ntl. Autoren und ihrer Erstadressaten (die Wirkung). Die erste Wirkungsgeschichte ist für uns der einzige Weg, zur Ursprungsgeschichte zurückzukommen; da aber die ersten Zeugen das Jesusereignis nur vor ihrem eigenen historischen Hintergrund verstehen konnten, ist auch dieser selbst — unabhängig vom Jesusereignis — für uns von Interesse.

Zwischen uns und den ntl. Zeugen besteht nun aber eine Distanz, zu deren Überwindung historische Bemühung notwendig ist. Ricoeur betont zurecht, daß es diese Distanz von Anfang an gab, daß sie zum Wesen der ntl. Verkündigung gehört: Sie ist »jener Abstand, der die gesamte Folge derer, die den ersten Zeugen hören, von diesem selbst trennt:

<sup>64</sup> Gadamer, Wahrheit (Anm. 52) 308 f.

<sup>65</sup> Vgl. Luz, Erwägungen (Anm. 47) 502. Luz folgert: Die ntl. Texte »verstehen heißt, auf die Erfahrungen aufmerksam werden, von denen sie herkommen, die Lebenswirklichkeit erfassen, die sie spiegeln, und auf die Grundgeschichte hören, auf die sie verweisen« (ebd.).

<sup>66</sup> H. Weder, Zum Problem einer »christlichen Exegese«. Ein Versuch, einige methodische und hermeneutische Anfragen zu formulieren, in: NTS 27 (1981) 64–82. hier 79 (Hervorhebungen original).

› unsere moderne Zeit ‹ bedeutet lediglich, daß dieser Abstand zwischen meinem kulturgeschichtlichen Standort und dem Ursprungsort der ersten Zeugnisse heute ein beträchtliches Ausmaß angenommen hat«<sup>67</sup>. Obwohl eine solche Distanz von Anfang an bestand, wurde sie von den Vätern, im Mittelalter und bis in die Reformation hinein kaum wahrgenommen: Das NT war der Schlüssel zur Interpretation des AT und des Lebens, nicht aber selbst Gegenstand der Interpretation. Als solcher wurde er erst von der modernen Hermeneutik erkannt<sup>68</sup>.

Was für jeden Text gilt, gilt wegen dieser geschichtlichen Dimension für das NT in besonderem Maße: es kommt darauf an, daß der Leser den eigenen Standpunkt aufs Spiel setzt, den erwarteten, vertrauten Sinn suspendiert und sich um den nicht erwarteten, fremden Sinn bemüht. Wenn auch, wie oben gesagt, der Leser sich selbst mitbringen muß und im Text sich selbst finden soll, so wird das doch nur soweit gelingen, als er bereit ist, sich zu verlieren: »Das Verstehen (...) ist ebensowohl Enteignung als Aneignung«<sup>69</sup>. Selbstfindung gibt es hier nur als Veränderung bzw. Erweiterung des Selbst durch den Text, zu der »eine Kritik der Illusionen des Subjekts«<sup>70</sup> gehört. Zwar ist, nach Gadamer, der Horizont des Interpretieren bei der Textinterpretation bestimmend, aber dies »nicht wie ein eigener Standpunkt, den man festhält oder durchsetzt, sondern mehr wie eine Meinung oder Möglichkeit, die man ins Spiel bringt und aufs Spiel setzt und die mit dazu hilft, sich wahrhaft anzueignen, was in dem Texte gesagt ist«<sup>71</sup>.

### 3.2.3. Konsequenzen für eine hermeneutisch verantwortete Exegese des NT

Nach dem bisher Gesagten erhebt sich erneut die Frage: Welche Kriterien lassen sich denn aufstellen, um die Wahrheit einer Textdeutung zu beurteilen? Soviel ist klargeworden: sofern die ntl. Texte indeterminiert sind, ist eine sinnstiftende Relecture nicht nur zulässig, sondern notwendig; sofern sie aber determiniert sind, ist nicht jede mögliche Relecture ihnen angemessen. Wie ist aber die richtige Relecture zu erkennen?

Mit dieser ebenso wichtigen wie schwierigen Frage wird man nicht selten allein gelassen. So schreibt etwa Croatto dazu nur, die Dekontextualisierung erlaube es, »den Sinn des Kerygmas eines Textes (in sich selbst vieldeutig) voranzutreiben, wenn er in einem neuen Kontext, aber innerhalb derselben semantischen Achse gelesen wird«<sup>72</sup>. Wie diese semantische Achse konstituiert wird, enthält er dem aufhorchenden Leser leider vor.

<sup>67</sup> Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns »Jesus« (1926) und »Jesus Christus und die Mythologie« (1951), in: P. Ricoeur, Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973, 175–198. hier 182.

<sup>68</sup> Vgl. Ricoeur, Vorwort (Anm. 67) 181–183.

<sup>69</sup> Ricoeur, Hermeneutik (Anm. 54) 33.

<sup>70</sup> Ders., a. a. O. 44.

<sup>71</sup> Gadamer, Wahrheit (Anm. 52) 392. vgl. 310. Konings, Hermenêutica (Anm. 3) 9, stellt einer »interessengesteuerten Befragung« ein »interessiertes Hören« gegenüber. Vgl. auch Weder, Problem (Anm. 66) 81: »Wenn es (...) zutrifft, daß der Gekreuzigte in seiner Vergangenheit von gegenwärtiger Bedeutung ist, dann müssen Sprachformen gewählt werden, welche den Angesprochenen von sich selbst ablenken, indem sie ihn in das vergangene Geschehen verwickeln, um ihn selbst auf diese Weise neu auf die Gegenwart zu beziehen« (Hervorhebung original).

<sup>72</sup> Befreiung (Anm. 3) 55.

Eine gründliche und problembewußte Auseinandersetzung mit dem genannten Problem findet sich dagegen bei U. Luz<sup>73</sup>. Er beginnt mit der Frage, wo denn die benötigten Wahrheitskriterien zu suchen seien, und kommt zu der zunächst überraschenden, dann aber überzeugenden Antwort: im NT selbst. »Der Weg der Theologie muß darin bestehen, daß sie ihre besondere Tradition, nämlich die biblischen Texte, daraufhin befragt, welche Kriterien sie zur kritischen Beurteilung ihrer Überlieferung und der Interpretation ihrer Überlieferung zur Verfügung stellt. (...) Die Überlieferung, die es kritisch zu interpretieren gilt, stellt die Kriterien ihrer Kritik zur Verfügung«<sup>74</sup>. Damit ist ein Zirkel formuliert, der zwar durchaus in der verhandelten Frage etwas weiter bringt, aber selbst wieder Gegenstand hermeneutischer Beurteilung ist. Man wird sich deshalb von vorneherein klarhalten müssen, daß die von hier aus entwickelten Kriterien nicht zeitlos und allgemein gültig sind, zumindest nicht, was ihre konkrete Füllung betrifft. Freilich würde dies auch — und vielleicht noch mehr — von einem Ansatz gelten, der seine Kriterien von außerhalb des NT bezieht.

Luz formuliert im Anschluß an E. Jünger: »Die Geschichte Jesu Christi ist Wahrheitskriterium für die Interpretation biblischer Texte«<sup>75</sup>. Damit sei allerdings nicht einfach die Entscheidung über Wahrheit oder Unwahrheit eines Texts bzw. einer Interpretation<sup>76</sup> gemeint: »Versteht man Wahrheit nicht als handhabbares Kriterium, sondern als Weg, den wir zu gehen haben, so bestimmt Jesus gleichsam die Richtung eines Weges, der in immer neue Landschaften führt: Jesus ermöglicht also nicht abschließend definierbare Wahrheitsbestimmung, sondern seine Geschichte ist der ständige Bezugspunkt, zu dem die Suche nach Wahrheit immer wieder zurückkehren muß«<sup>77</sup>. Die ntl. Grundlage für dieses Kriterium sieht Luz besonders in Joh 14, 6: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben«; darüber hinaus basiere aber das gesamte NT auf der Geschichte Jesu.

Als zweites, ergänzendes Kriterium empfiehlt Luz: »Neutestamentliche Texte und ihre Interpretationen sind wahr, sofern sie Liebe stiften«<sup>78</sup>. Das Anliegen, konkret Liebe zu stiften, durchzieht zweifellos das ganze NT. Luz weist u. a. hin auf Mt 7, 21—23 (das Tun des Willens Gottes als Voraussetzung für das Eingehen in das Himmelreich), Joh 15, 7 ff (vom Bleiben in der Liebe Jesu und vom Halten seiner Gebote), 1 Kor 13 (das Hohelied der Liebe).

Die Luzschen Kriterien scheinen mir sinnvoll und hilfreich. Stimmt man dem Grundsatz zu, die Wahrheitskriterien im NT selbst zu suchen, ergeben sie sich fast von selbst: der Determiniertheit der ntl. Texte trägt der Rückblick auf die »Geschichte Jesu Christi« Rechnung, ihrer Indeterminiertheit der Ausblick auf die »Stiftung von Liebe«. Einige Modifikationen scheinen mir dennoch angebracht.

Schon Luz selbst schränkt das Kriterium »Geschichte Jesu Christi« dadurch ein, daß es nicht um die »Faktizität einzelner Episoden oder Berichte« gehen kann, daß diese Ge-

<sup>73</sup> Erwägungen (Anm. 47) bes. 506—515.

<sup>74</sup> A. a. O. 508 f.

<sup>75</sup> A. a. O. 509.

<sup>76</sup> Nach Luz müssen dieselben Kriterien für die Beurteilung der Wahrheit der Texte wie der Wahrheit späterer Interpretationen gelten, da ja bereits die ntl. Texte Auslegungen des Evangeliums sind.

<sup>77</sup> Erwägungen (Anm. 47) 511.

<sup>78</sup> A. a. O. 513.



schichte der Interpretation bedarf und man deshalb von ihren nachösterlichen Interpretationen nicht absehen kann<sup>79</sup>. Entscheidend (und von Luz nicht ausdrücklich berücksichtigt) scheint mir aber, daß zur »Geschichte Jesu Christi« (im Sinne eines hermeneutischen Wahrheitskriteriums) als integraler Bestandteil die Auferstehung gehört, ohne daß diese auf die gleiche Art wie z. B. die Hinrichtung Jesu als geschichtliches Faktum bestimmbar und greifbar wäre. Die Auferstehung ist der historischen Rekonstruktion entzogen und in wesentlich anderer Weise an das Zeugnis der ntl. Texte geknüpft als das Leben und Wirken des historischen Jesus. In diesem Punkt ist also die Zusammenfassung von ntl. und nachntl. Interpretationen, die beide an der Geschichte Jesu Christi zu messen seien, nicht haltbar. Es empfiehlt sich deshalb, von der »Ursprungsgeschichte des Christentums« als Wahrheitskriterium zu sprechen. Darunter ist neben Leben und Wirken des historischen Jesus auch das nachösterliche Erstzeugnis zu verstehen. Der Anwendungsbereich dieses Kriteriums ist nicht auf *nach*ntl. Interpretationen beschränkt, aber innerhalb des NT doch enger, als es bei Luz erscheint: man wird es hier nur auf Sekundärzeugnisse anwenden können — eine Unterscheidung, die im Einzelfall zugegebenermaßen problematisch sein kann. Die Trennung zwischen Primär- und Sekundärzeugnissen, die mit der Kanonproblematik zu tun hat, mag hier auf sich beruhen. Die »Ursprungsgeschichte des Christentums« im oben definierten Sinn ist — bei aller Unschärfe — für unsere Zwecke ein brauchbares Arbeitsinstrument.

Das zweite Luzsche Kriterium, die Liebe als Wirkung des Textes bzw. seiner Deutung, hat sicher seine Berechtigung: »Liebe« ist ein ntl. Zentralbegriff und zugleich, hermeneutisch gesehen, sachlich passend. Allerdings: obwohl jeder weiß, was »Liebe« ist, ist sie sehr schwer objektivier- und beschreibbar. »Irgendwie kommen mir dabei lauter Gedanken in den Kopf«, sagt Alice hinter den Spiegeln, »aber ich weiß nicht genau, welche!« Für das gesuchte Kriterium ist aber eine gewisse Objektivierbarkeit Voraussetzung. Man sollte deshalb »Liebe« besser durch den ebenfalls biblischen und zumindest *leichter* festzumachenden Begriff »Leben« ersetzen. Auch »Lebensstiftung« ist fraglos ein Ziel des gesamten ntl. Kerygmas. Es wird mit dem Jesusereignis (Joh 10, 10: »Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und es in Fülle haben«) und — für uns besonders interessant — mehrfach auch mit dem Wort Jesu bzw. mit dem Evangelium in Verbindung gebracht (Phil 2, 16; 2 Tim 1, 10; Joh 6, 63. 68). Das Leben, das Jesus bzw. das Evangelium bringt, ist sicher nicht einfach als gesteigertes natürliches Leben vorgestellt; andererseits ist es auch nicht vom natürlichen Leben getrennt, sondern wirkt in ihm und verwandelt es in Richtung auf ein gefüllteres, gelungeneres, sinnvoller Leben. Das zweite Kriterium für die Interpretation ntl. Texte ist also, ob sie solches »Leben« wirken. Natürlich ist die Bestimmung dessen, was in einer konkreten Situation »Leben« ist, höchst schwierig. Es spielen dabei philosophische, sozialwissenschaftliche und andere Aspekte eine Rolle, die zeitbedingt verschieden bestimmt und gewichtet werden. Noch komplexer wird das Unterfangen dadurch, daß auch die Schrift selbst etwas dazu zu sagen hat. Die Schriftauslegung hilft also auf der einen Seite bei der Bestimmung von »Leben« und wird auf der anderen danach beurteilt, ob sie dieses »Leben« fördert.

<sup>79</sup> A. a. O. 510f.

In der jeweiligen Gegenwart wird keine sichere Entscheidung möglich und ein Risiko nicht zu vermeiden sein, wenn man bestimmen will, was »Leben« ist und was dem »Leben« dient. Erst der geschichtliche Abstand ermöglicht ein verlässlicheres Urteil. Bei der Anwendung des zweiten Kriteriums auf Exegesen der Gegenwart ist also ein gewisser Mut erforderlich.

Das Verhältnis der beiden Kriterien zueinander läßt sich als Verschränkung bestimmen: »Leben« ist die intendierte Zukunft der »Ursprungsgeschichte des Christentums«. Wichtiger als die Frage, ob man sachgerechter von »Leben« oder von »Liebe« spricht, ist, daß neben das Kriterium des Ursprungs das der Intention und Zukunft dieses Ursprungs tritt und damit neben die Vergangenheit die jeweilige Gegenwart des Interpreten. Die Kenntnis der Vergangenheit, die Realisation von »Leben« am Anfang des Christentums (bei Jesus und in den ersten Gemeinden) ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Beurteilung jeder folgenden Realisation von »Leben« in der Geschichte des Christentums: Sie ist notwendig, denn die Rückbindung muß die Intentionen des Ursprungs sichern; sie ist nicht hinreichend, denn der jeweilige neue Kontext hat entscheidenden Einfluß auf die neue Realisation von »Leben«.

### 3.3. Hermeneutische Beurteilung der populären lateinamerikanischen Exegese

Voraussetzung für eine Beurteilung jeder Exegese ist eine möglichst exakte Bestimmung ihres Kontexts und dessen, was auf diesem Hintergrund als »Leben« gelten kann. Im Hinblick auf Lateinamerika kann das hier natürlich nicht geleistet werden. Ich setze deshalb folgende, m. E. gut begründbare Sicht voraus: Hauptmerkmale des dortigen Kontexts sind soziale und politische Ungerechtigkeit, Verelendung der Massen, aber auch eine emanzipatorische Bewegung, an der nicht nur große Teile der Kirchen, sondern auch völlig unreligiöse und explizit atheistische Kräfte beteiligt sind<sup>80</sup>.

Der *unmittelbare Zugang* zum Text, also die Tendenz, sich als den direkten Adressaten des Wortes Gottes zu verstehen und sich dem Volk der Bibel verwandt zu fühlen (2.1.), hat, hermeneutisch gesehen, ausgesprochen große Bedeutung. Der Leser bringt sich hier ins Spiel und beschränkt sich nicht darauf, den Text zu verstehen, ohne *sich mit ihm* zu verstehen. Der Wahrheitsanspruch der ntl. Texte wird damit ernstgenommen. Die tatsächliche Ähnlichkeit der Situation des lateinamerikanischen Volks mit dem der Bibel erleichtert dabei z. T. die Aufschließung des historischen Horizonts: Die von der Apk vorausgesetzte Gemeindesituation (1.1.), die Gegenüberstellung Reiche — Arbeiter in Jak 5 (1.2.) und das Sämännsgleichnis (1.3.) sind für das lateinamerikanische Volk wohl tatsächlich weit unmittelbarer zugänglich als für deutsche Leser.

Allerdings enthält diese Unmittelbarkeit die Gefahr, Unterschiede zu nivellieren, sowohl innerhalb des NT wie zwischen NT und heutiger Gemeinde. So wird Lk 10,7 zu Unrecht die gleiche Aussage wie Jak 5,4 unterstellt (1.2.) und die markinische Parabel-

---

<sup>80</sup> Bestimmt man den lateinamerikanischen Kontext wesentlich anders (etwa: gewachsene und bewährte Strukturen stehen unter dem Angriff anarchistischer, materialistischer und atheistischer Kräfte, die vom Ausland gelenkt werden), wird ohne Frage auch die Beurteilung der oben vorgestellten Exegese anders ausfallen.

theorie stark verkürzend auf den Gegensatz einfache-hochmütige Hörer gedeutet (1.3.). Die Ähnlichkeit (eben nicht Identität!) der Situation verleitet dazu, die Notwendigkeit sowohl der geschichtlichen Bemühung wie der neuen Sinnerschließung im Rahmen des »Richtungssinns« eines Texts zu übersehen, die *immer* gegeben ist. Zudem wird der Text leicht belanglos, wo er nicht mehr als etwas Fremdes, In-Frage-Stellendes gelesen wird. Jak 5, 1—4 und Lk 10, 7 etwa sind in der in 1.2. genannten Broschüre deutlich nur zur Bestätigung bereits fertiger — wenn auch wohl sachlich berechtigter — Urteile zitiert; der ntl. Anhang ist hier eigentlich überflüssig und die Überschrift »Die Bibel erleuchtet uns« nicht glaubwürdig.

Der *freie Umgang* mit dem NT, die intuitiv assoziierende Übertragung von Textaussagen (2.2.), nimmt die Tatsache ernst, daß der Text eine autonome, nicht auf den Ursprungssinn beschränkte Textwelt darstellt, und daß der Leser für sich den Sinnüberschuß zu erschließen hat. Die oben zitierte Regel brasilianischer Bauern, wonach die Textausgabe zu übertragen ist, wenn sie nicht der heutigen Realität und dem Liebesgebot Jesu entspricht, ist den herausgearbeiteten hermeneutischen Kriterien (3.2.3.) sehr ähnlich; sie zeigt ein erstaunliches Maß an Einfühlung in die Problematik der ntl. Exegese.

Natürlich ist diese freie Assoziation besonders fruchtbar bei Textsorten mit hohem symbolischen Wert wie z. B. Wundergeschichten. Die Deutung des Weinwunders in Kana (1.4.) und der Heilung von Blinden und Lahmen (1.5.) überzeugt. Aber auch sonst kann der intuitive Zugang Texte nahe bringen, die zunächst schwer verständlich scheinen: ohne redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen wird das Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus wie selbstverständlich als Aussage über das Diesseits verstanden (1.6.), obwohl es doch fast ausschließlich im Jenseits spielt.

Intuition und Assoziation ohne bewußte Lenkung können also ungeahnte Seiten des Texts zum Sprechen bringen. Sie können allerdings ebenso einen Sinn eintragen, der auch dann nicht vom Text gedeckt wird, wenn man einen Sinnüberschuß annimmt. Die Berechtigung einer Exegese bestimmt sich eben nicht *allein* danach, ob sie Leben fördert; es sind natürlich viele wertvolle, lebensfördernde Überlegungen denkbar, die deshalb noch keine Textauslegung sind. Mir scheint diese Unterscheidung nicht immer hinreichend beachtet: das Kriterium der Rückbindung an die Ursprungsgeschichte des Christentums und damit die Bereitschaft, den eigenen Standpunkt aufs Spiel zu setzen, kommen etwas zu kurz. Die Grenze ist dabei schwer zu ziehen. Sicher ist jedenfalls bei den oben genannten Beispielen in folgender Reihenfolge eine zunehmende Entfernung vom Text festzustellen: Seesturmstillung (1.7.) — Erweckung des Lazarus (1.8.) — Kol 3 (1.9.). Gerade an der Auslegung von Kol 3 wird deutlich, daß der eingetragene Sinn durchaus *anderen* ntl. Traditionsschichten oder der Gesamttendenz des NT entsprechen kann, ohne mit dem zugrundeliegenden Text selbst viel zu tun zu haben. Demgegenüber sollte man sich lieber zeit- und situationsbedingte Präferenzen bei der Textauswahl offen zugestehen: es ist einfach nicht jeder Text in jeder Situation gleich wichtig. Besser als einen Text mit Blick auf einen anderen zu vergewaltigen, sollte man gleich zum anderen greifen.

Das *subjektive Verständnis* des NT, d. h. der Einsatz der eigenen Realität als Ausgangs- und Zielpunkt der Exegese (2.3.), ist sowohl von unserer hermeneutischen Situation her wie im Blick auf die Intention des NT allein sinnvoll. Sich in den historischen Horizont des Texts zu versetzen heißt eben, wirklich *sich selber* zu versetzen.

Auch der Historismus, der von der Gegenwart völlig absehen möchte, ist bei dieser Bemühung noch von bestimmten Interessen der Gegenwart geleitet, mit dem Nachteil, daß er sich derer nicht bewußt ist. Das NT selbst zielt nicht auf Preisgabe der Gegenwart des jeweiligen Lesers, sondern auf Förderung des Lebens durch Verkündigung des Evangeliums in dieser Gegenwart. Weil die populäre lateinamerikanische Exegese so bedingungslos nach dem »Sinn für uns« fragt, kommt sie zu bewundernswert fruchtbaren und konkreten Deutungen, die freilich notgedrungen einen gewissen Mut erfordern, weil eben das »Leben« und, was es fördert, nicht eindeutig bestimmbar sind. Unter dieser Prämisse halte ich die Beziehung des Gleichnisses vom Sauerteig auf die Gewerkschaftsarbeit (1.10.) für gelungen.

Natürlich besteht hier immer die Gefahr, die eigene Realität nicht nur als Ausgangs- und Zielpunkt zu nehmen, sondern sie zum alleinigen Maßstab des Texts zu machen. Eine Kritik der Illusionen durch Konfrontation mit dem Fremden ist dann nicht mehr gegeben. Die Weigerung des Subjektivismus, sich aufs Spiel zu setzen, läuft aufs Gleiche hinaus wie die des Historismus, sich ins Spiel zu bringen.

Noch relativ unbedenklich erscheint mir die Verschmelzung der Lebensgeschichte Jesu mit der eines Campesino-Führers (1.11.). Der Bezug der Textbotschaft zu einem einmaligen geschichtlichen Geschehen wird dabei zwar vernebelt: die Kontinuität der Heilsgeschichte, die diese Projektion deutlich machen soll, wird in Wirklichkeit ersetzt durch ein zyklisches Zeitverständnis, da ja keine echte Fortführung, sondern eine Wiederholung des Vergangenen vorgestellt wird. Immerhin aber erreicht diese Deutung, daß die Jesusgeschichte — deren Kenntnis vorausgesetzt ist — vertrauter wird und das heutige Geschehen eine zusätzliche Wertung bekommt. Bedenklich sind dagegen diejenigen Deutungen, bei denen es sich offenbar *nur* um eine Rückprojektion bzw. eigene Legitimation handelt, obwohl sie eben als Auslegungen firmieren. Für diese Richtung mag die Deutung des Besuchs Jesu bei Maria und Martha stehen (1.12.).

Zum *emanzipatorischen Interesse* (2.4.) ist nicht mehr viel Neues zu sagen, insofern es einfach die konkrete Füllung der besprochenen subjektiven Tendenz vor dem Hintergrund der gegenwärtigen geschichtlichen Situation Lateinamerikas darstellt. Wenn Unterdrückung und Befreiung zurecht als Hauptmerkmale der Realität Lateinamerikas gesehen werden und die emanzipatorische Bewegung tatsächlich dem Leben dient, dann ist eine entsprechende Auswahl und Interpretation der ntl. Texte legitim und sogar geboten. Auch die vergangene Wirkungsgeschichte des NT zeigt immer wieder seine emanzipatorische Verwendung und Bewahrung<sup>81</sup>. In diesem Blickwinkel kann es zu interessanten Neudeutungen kommen wie etwa der Interpretation der johanneischen »Wahrheit« als die Realität der antagonistischen Klassengesellschaft (1.13.). Allerdings bedeutet es eine Überstrapazierung des Sinnüberschusses — die Grenzziehung ist auch hier nicht eindeutig —, wenn z. B. bei der Deutung der Gottesherrschaft und der Endvollendung der eschatologische Vorbehalt aufgegeben wird, der allem Anschein nach zum Textkern gehört (1.14., 1.15.).

<sup>81</sup> Man kann beispielsweise auf manche Prediger des 16. Jahrhunderts wie Antonio de Montesinos oder Bartolomé de Las Casas verweisen, die die Schrift gegen die Ausbeutung der Indios in Lateinamerika ins Feld führten und die damit Vorväter der heutigen Theologen der Befreiung sind.

#### 4. Anfragen an die historisch-kritische Exegese der Ersten Welt

Mesters, der wichtigste Anwalt der brasilianischen Volksexegese, wirft der historischen Kritik vor, sie begeben sich in die Vergangenheit und vergesse dabei die Gegenwart, sie betone unnötig stark die Fremdheit der biblischen Texte und bleibe beim objektiven Sinn, dem Sinn der Texte »an sich«, ohne nach dem Sinn »für uns« zu fragen<sup>82</sup>. — Ähnliches ist auch hierzulande oft zu hören. Das Problem an solcher Kritik ist, daß ohne Gegenwartsbezug die Erhebung »objektiven« Sinns gar nicht möglich ist; ohne das Eigene im Blick zu behalten, ist das Fremde nicht als fremd erkennbar. Es ist in Wirklichkeit nicht so, daß die Vernachlässigung des Gegenwartsbezugs die Texte in ihrem für uns unzugänglichen Sinn »an sich« beließe — vielmehr gelingt es so gar nicht erst, zur eigentümlichen Aussage vorzustoßen. Die Texte bleiben unverständlich, aber nicht, weil ihr ursprünglicher Horizont zu weit von unserem entfernt wäre, sondern weil sich gar kein Horizont aufgetan hat, der zu unserem in Beziehung treten könnte. Das NT bekommt einen neutralen, geschichts- und beziehungslosen Charakter, der weder ihm noch uns gerecht wird. Richtiger als Masters warf vor 10 Jahren in einem vielbeachteten Buch W. Wink der historischen Kritik falschen Objektivismus und Selbstisolierung vor<sup>83</sup>; zum einen versuche sie, zugunsten vermeintlicher Objektivität alle konkreten Lebensfragen auszuklammern, trage aber eigene Voraussetzungen unbewußt ein; zum anderen sei sie Sache von konkurrierenden Einzelkämpfern ohne Bezug zu einer lebendigen Gemeinschaft, so daß ihre Fragen selten solche seien, »an denen menschliche Existenz hängt, sondern solche, die am ehesten die Aufmerksamkeit der Kollegen erregen können«<sup>84</sup>.

So sehr diese Vorwürfe durch einen Blick in unsere exegetische Landschaft bestätigt werden, so wenig bin ich der Meinung, daß die genannten Mängel der historisch-kritischen Exegese als solcher inhärent sind. Was können wir nach unserem Blick auf die lateinamerikanische Volksexegese und nach unseren hermeneutischen Überlegungen als Aufgabe und als eventuell notwendige Korrekturen der hiesigen wissenschaftlichen Exegese erkennen?

Ziel jeder Bibelinterpretation ist der Weg von der Gegenwart in die Vergangenheit und zurück, um eine dialektische Vermittlung zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu bewirken. Die wissenschaftliche Exegese muß diesen Weg gangbar machen, sie muß ihn aber nicht selbst in seiner ganzen Länge vorgehen — das zu verlangen, wäre eine Überforderung. Sie muß der Gegenwart die Vergangenheit gegenüberstellen und es jener *ermöglichen*, sich vor dieser neu zu verstehen, aber sie muß dieses sich-Verstehen nicht im vollen Sinn, allenfalls ansatzweise *leisten*. Ziel auch der wissenschaftlichen Exegese ist also nicht die Vergangenheit, sondern die Gegenwart, genauer: die Förderung des Lebens der Gegenwart, aber eben im Sinn einer Hilfestellung des Hinweises auf das Fremde. Dieses

<sup>82</sup> Bes. Flor (Anm. 3) 51. 67–69. 130. 154–156.

<sup>83</sup> Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode (Urban-Tb 622: T-Reihe), Stuttgart 1976, 7–17.

<sup>84</sup> A. a. O. 14.

Ziel zu erreichen wird durch falschen Objektivismus und Isolation erschwert, wenn nicht verhindert. Gewisse Änderungen scheinen deshalb angebracht.

Indiskutabel ist die Forderung Mesters' nach einer Erneuerung der geistlichen Exegese der Väter<sup>85</sup>. Wir wie gesehen haben, war den Vätern der wachsende Abstand zwischen Zeugen und Hörern nicht bewußt<sup>86</sup>. Ein Gebrauch des NT als Schlüssel zur Interpretation der Realität, ohne es selbst zum Gegenstand der Interpretation zu machen, ist ein Mißbrauch desselben.

Was wir dagegen tatsächlich von der lateinamerikanischen Exegese lernen können, ist die stärkere Einbeziehung des Lebens: auch die trockenste und detaillierteste exegetische Bemühung muß ihren Ausgangs- und Zielpunkt im gegenwärtigen Leben sehen und sich deshalb von diesem ausrichten lassen. Der Weg von der Vergangenheit in die Gegenwart zurück setzt voraus, daß zuvor auch wirklich die Gegenwart und ihre Fragen der Ausgangspunkt waren. Natürlich tun sich dort Gefahren auf, wo einzelne Gegenwartsfragen isoliert zum Ausgangspunkt genommen werden, wo also das NT etwa als Ratgeber zur Bewältigung unserer Ehe- und Ehescheidungsproblematik herangezogen wird, ohne deren vielfältige Verklammerung mit ihrem zeitgeschichtlichen Kontext mitzubedenken; hier kommt es zu einer besonderen Art von Steinbruchexegese. Demgegenüber geht es darum, die Gegenwart mit verschiedenen Mitteln möglichst umfassend und zugleich möglichst konkret zu bestimmen und von daher die Fremdheit der ntl. Texte überhaupt erst in den Blick zu bekommen. Natürlich kann die Exegese selbst eine solche Analyse nicht leisten. Notwendig wäre deshalb ihre stärkere Einbindung in den theologischen Fächerkanon und darüberhinaus in das heutige kirchliche Handeln. Nur so scheint eine Erweiterung des Bewußtseins bezüglich persönlicher, gesellschaftlicher, politischer Fragen der Gegenwart, die sich auf die exegetische Arbeit niederschlagen kann, praktikabel. Angesichts der unzweifelhaften Entfernung unserer (im Unterschied zur lateinamerikanischen) Theologie und Kirche von vielen Bereichen der Lebensrealität kann diese Einbindung freilich nur ein Fernziel sein; im Moment ist sie keine Lösung. Vielmehr dürfte die Lebensferne der historisch-kritischen Exegese gerade die Lebensferne ihres theologischen und kirchlichen Kontexts widerspiegeln (wenngleich mit veränderten Vorzeichen).

In der gegenwärtigen Situation scheinen mir von den vielen Neuansätzen, die zur Ergänzung der historischen Kritik vorgeschlagen werden, vor allem zwei Wege sinnvoll:

Zunächst die wirkungsgeschichtliche Exegese: Sie versucht, die Geschichte der Auslegungen und Auswirkungen des NT für seine Kommentierung fruchtbar zu machen<sup>87</sup>. Es geht dabei nicht einfach nur um Kritik früherer Auslegungen: vergangene Wege und Irrwege können uns verschiedene Möglichkeiten zeigen, den Sinnüberschuß der ntl. Texte

<sup>85</sup> Flor (Anm. 3) 56–64. 136–138. 194.

<sup>86</sup> Vgl. o. 3.2.2. Dazu Ricoeur, Vorwort (Anm. 67) 183: »die Hermeneutik (hat) für uns heutige Menschen einen Sinn (...), den sie für die griechischen oder lateinischen Väter, für das Mittelalter oder selbst für die Reformatoren noch nicht besaß (...).«

<sup>87</sup> Vgl. vor allem den neuen Kommentar von U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I: Mt 1–7 (EKK I/1), Zürich u. a. 1985. Zur Theorie: J. Gnllka, Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte, in: Dynamik im Wort. FS Kath. Bibelwerk, hrsg. v. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1983, 329–343.

zu erschließen, und machen uns zugleich auf die Grenzen des Sinnpotentials aufmerksam. Zudem läßt die Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte den vorgängigen *geistigen* Bezug des Exegeten zu seinen Texten bewußt werden, der auf der Überlieferung beruht.

Die zweite Form ist die sozialgeschichtliche Exegese im weitesten Sinn. Das Leben, das die ntl. Texte von Anfang an fördern wollten, hatte und hat ganz konkrete materielle Aspekte, die von der historischen Kritik lange Zeit stark vernachlässigt wurden. Wenn sie neuerdings zunehmend Beachtung finden, dann nicht, um das NT monokausal aus sozialgeschichtlichen Fakten abzuleiten, sondern um seine sozialen Hintergründe zu bestimmen, deren tatsächlicher Einfluß auf die Texte von Fall zu Fall ermittelt werden muß, die aber nicht von vorneherein ausgeblendet werden dürfen. Wenn in die sozialgeschichtliche Exegese nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart einbezogen wird (was natürlich nur ansatzweise möglich ist), dürfte zudem der vorgängige *materielle* Bezug des Exegeten zu seinen Texten bewußt werden. Welche der verschiedenen Formen dieser Richtung (sozialgeschichtliche, soziologische, materialistische Exegese) sich letztlich als sinnvoll erweist, bleibt abzuwarten.