

Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel

Von Joachim Gnilka

I.

Die wirkungsgeschichtliche Betrachtung biblischer Texte ist ein exegetisches Verfahren, das erst in den letzten 20—30 Jahren stärker in das Bewußtsein rückte. Das ist erstaunlich, denn die Notwendigkeit der Einbeziehung der Wirkungsgeschichte in die Interpretation ist auf anderen Gebieten, der Literaturbetrachtung, der Interpretation von Kunstwerken, schon lange erkannt und gefordert. Die Verzögerung mag damit zusammenhängen, daß man in der Exegese in unserem Jahrhundert ganz im Bann der historisch-kritischen Bibelauslegung stand. Diese hat vieles erreicht, was in Abrede zu stellen den wahren Verhältnissen widerstreiten würde. Es war insbesondere der Kreis der Herausgeber und Kommentatoren des Evangelisch-Katholischen Kommentars zum Neuen Testament, der sich des wirkungsgeschichtlichen Anliegens annahm. P. Stuhlmacher¹ äußerte in diesem Kreis in einem methodologischen Grundsatz-Referat vom Jahre 1971 die Auffassung, daß eine Entscheidung, die biblischen Texte nur als Quellen gelten zu lassen, die Exegese in die historische Abstraktion abdrängen und verhindern würde, daß sie selbst der faktischen Wirkungen der von ihr untersuchten Überlieferungen ansichtig wird. Er mußte allerdings einräumen, daß der Exeget ungeübt sei im Traktieren der Wirkungsgeschichte.

Zu bemerken allerdings bleibt, daß eine wirkungsgeschichtliche Behandlung biblischer Texte nicht isoliert betrieben werden darf. Sie bleibt eingebunden in das umfassendere Methodenspiel, fügt sich in dieses ein, erweitert es um einen notwendigen Aspekt und schließt sich insbesondere an die historisch-kritische Erörterung des Textes an, die ihr vorausgeht. Hierin unterscheidet sie sich von anderen neuen methodologischen Ansätzen, die teilweise mit dem Anspruch auftraten, jetzt die endgültig-gültige Bibelinterpretation anbieten zu können, was leider für die psychoanalytische Interpretation gilt und was dieser zum Schaden gereichen mußte.

Ganz allgemein soll einfürend zwischen Wirkungs- und Auslegungsgeschichte unterschieden werden. Die Wirkungsgeschichte ist das Umfassendere, gleichsam der Oberbegriff, während die Auslegungsgeschichte dieser subsumiert ist. Die Auslegungsgeschichte beschränkt sich auf die Sichtung von Kommentaren, Auslegungen von biblischen Büchern, die streng auf einen Text bezogen sind. Ein weitgreifender Aspekt zeichnet sich allerdings schon darin ab, daß im Altertum und Mittelalter oft nicht Kommentare, sondern Homilien abgefaßt wurden, die einen breiteren Horizont eröffnen und unmittelbarer auf die Lebenspraxis bezogen sind. Die Wirkungsgeschichte hingegen bemüht sich darum,

¹ Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des NT: EKK. V 4 (Zürich/Neukirchen 1972) II—55, hier 49 und 15.

möglichst alle Wirkungen einzubeziehen, die von einem Text oder einem biblischen Buch ausgegangen sind und die sehr mannigfaltig sein können. Sie betreffen nicht nur Exegese und Theologie, sondern auch gemeindliche und kirchliche Praxis, Liturgie, Kirchengeschichte und -politik, Literatur und Kunst. Breitet sich also vom Standpunkt einer wirkungsgeschichtlichen Betrachtungsweise ein schier unübersehbares Feld aus, muß einschränkend darauf aufmerksam gemacht werden, daß es letztlich eine überschaubare Zahl von Texten gewesen ist, die in der Tat Geschichte gemacht haben. Der Wirkungsgeschichte von Mt 16,17—19 werden nur wenige neutestamentliche Texte gleichkommen. Die paulinische Rechtfertigungslehre kam durch die Theologie der Reformatoren zu ihrer größten Wirkung. Die Idee vom Tausendjährigen Reich, die allerdings nicht genuin biblisch ist, faszinierte wiederholt zum Unheil die Gemüter der Menschen. Das bilderreiche, rätselvolle Buch der Johannes-Apokalypse sollte in reichstem Maß die künstlerische Phantasie und Schaffenskraft inspirieren und beflügeln.

Freilich hat es wirkungsgeschichtliche Interpretationsansätze schon früher gegeben. Es ist an die um die letzte Jahrhundertwende entstandene, aber leider nie ganz zu Ende geführte Kommentarreihe des *Cursus Scripturae Sacrae* zu erinnern, in der reichhaltig Väterexegese zitiert wurde. Auch hat bereits die Bibelenzyklika Pius XII. vom Jahr 1943, die insgesamt der modernen exegetischen Arbeit im katholischen Bereich einen Durchbruch eröffnete, unter anderem zur Beschäftigung mit der patristischen Bibelauslegung aufgerufen. Es heißt hier: »Es ist bedauerlich, daß diese kostbaren Schätze des christlichen Altertums manchen unserer heutigen Schriftsteller zu wenig bekannt sind und daß auch die Vertreter der Geschichte der Exegese noch nicht alles geleistet haben, was zur gehörigen Erforschung und rechten Einschätzung eines so wichtigen Gebietes notwendig ist.«² Es nimmt darum nicht wunder, wenn Stuhlmacher in dem bereits erwähnten Referat die Auffassung vertritt, daß »die sogenannte katholische Hermeneutik zu eben dieser Reflexion anhält, ist sie für die derzeit ihrem kirchlichen Wurzelboden und einem traditions- und wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein entfremdete protestantische Exegese Korrektiv und wirksame Provokation zugleich.«³ Der Neutestamentler der Berner Theologischen Fakultät Ulrich Luz bekennt sogar etwas überschwänglich, daß die Lektüre des Matthäus-Kommentars von J. Knabenbauer, der im *Cursus Scripturae Sacrae* (31922) erschien, für ihn etwas »vom Faszinierendsten und Ergiebigsten« gewesen sei.⁴

Ehe wir auf eine nähere Erläuterung dessen, was Wirkungsgeschichte meint, eingehen, sollen noch wenigstens zwei Gründe angezeigt werden, die für deren Notwendigkeit sprechen und die gelegentlich erwähnt worden sind. Zunächst ist es die Kritik der historischen Kritik. Man hat ihr den Vorwurf des Historismus gemacht. Des berühmten Historikers von Ranke Ideal »zu wissen, wie es wirklich gewesen ist«, wird als unzureichend und wei-

² Papst Pius XII., Über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien. *Divino afflante Spiritu* (Freiburg 1947) 37. Vgl. die Instruktion »Über die Wahrheit der Evangelien« IV 1 und die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei verbum*) Nr. 8 und Nr. 12.

³ (Anm. 1) 50.

⁴ U. Luz, Wirkungsgeschichtliche Exegese. Ein programmatischer Arbeitsbericht mit Beispielen aus der Bergpredigtextegese: *Berliner Theologische Zeitschrift* 2 (1985) 18—32, hier 23.

terführungsbedürftig empfunden. H.-G. Gadamer⁵ hat hinsichtlich des Bemühens, die Wahrheit allein im Historischen zu suchen, von einer »Robinsonade der historischen Aufklärung« und der »Fiktion einer unerreichbaren Insel« gesprochen. »Indem man die Überlieferung vom historischen Standpunkt aus sieht, d. h. sich in die historische Situation versetzt und den historischen Horizont zu rekonstruieren versucht, meint man zu verstehen. In Wahrheit hat man den Anspruch grundsätzlich aufgegeben, in der Überlieferung für einen selbst gültige und verständliche Wahrheit zu finden.« Und W. Benjamin⁶ zieht den Rat Fustel de Coulanges an den Historiker, wenn er eine Epoche nacherleben wolle, solle er alles sich aus dem Kopf schlagen, was er vom späteren Verlauf der Geschichte wisse, der *acedia*, der Trägheit des Herzens, welche daran verzagt, des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen. Wir bräuchten Historie anders, als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht.

Ein weiterer Grund für die Notwendigkeit der Beschäftigung mit der Wirkungsgeschichte ist die Frage nach biblischen Impulsen. Die Wirkungsgeschichte gleicht einer Bestandsaufnahme, einer Rechenschaftsablegung. Gibt es überhaupt noch konkrete Auswirkungen des Evangeliums, der Exegese? In welche Richtung gehen sie? Gehen sie in eine Richtung, die mit den ursprünglichen Intentionen des Evangeliums übereinstimmen? Die Frage nach den vorhandenen oder nichtvorhandenen Impulsen müßte an die gesamte Theologie und jede ihrer akademisch verankerten Disziplinen gestellt werden, um Leerläufe zu vermeiden oder abzubauen. G. Picht⁷ hat die Ausbildung einer Theorie der Folgen der Wissenschaft gefordert. Sie könne zur Anweisung zu jener Praxis werden, die allein die Folgen der Wissenschaft bewältigen kann. Schon M. Weber⁸ hat der deutschen Theologie Fixierung auf ihre Selbstoffenbarung vorgeworfen, was sie habe hilflos werden lassen gegenüber empirischen Rückfragen.

II.

Was ist Wirkungsgeschichte? Sie wird auf verschiedene Weise zu beschreiben versucht. Unterschiedliche Auskünfte bergen unterschiedliche Konzeptionen. Die Unterschiede begeben sich nicht erst in der Beurteilung der Exegeten, die sich um die Sache gekümmert haben. Sie scheint in der Sache selbst begründet zu sein, die unterschiedliche Begrenzungen und Bestimmungen zuläßt. Für Gadamer⁹ ist die Wirkungsgeschichte ein Moment im Vollzug des Verstehens. Er fordert deshalb nicht, daß die Wirkungsgeschichte als eine neue selbständige Hilfsdisziplin der Geisteswissenschaften eingeführt werden solle, sondern er fordert sie als Besinnung des Interpreten auf seine eigene Situation. Er will also, daß der Interpret »sich selber richtig verstehen lerne und anerkenne, daß in allem Verste-

⁵ Wahrheit und Methode (Tübingen 21965) 287.

⁶ Illuminationen. Ausgewählte Schriften hrsg. von S. Unsel (Frankfurt/M. 1977) 253 f. und 257. Das Letzte ist ein Zitat von F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.

⁷ Die Verantwortung des Geistes. Pädagogische und politische Schriften (1965) 145.

⁸ Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (1978) 37 ff.

⁹ (Anm. 5) 284–290.

hen, ob man sich dessen ausdrücklich bewußt ist oder nicht, die Wirkung dieser Wirkungsgeschichte am Werke ist.« Die subjektive Besinnung schlägt zurück auf das auszulegende Objekt, das aus dem Zwielficht zwischen Tradition und Historie ins Klare und Offene seiner eigentlichen Bedeutung gestellt werden soll.

Zur Erhellung des Verstehensvorganges führt Gadamer den Horizont-Begriff ein oder er deutet ihn auf neue Weise. F. Nietzsche und E. Husserl hatten den Horizont-Begriff negativ definiert. Sie verstanden unter dem Horizont den Gesichtskreis, der all das umschließt, was von einem Punkt aus gesehen werden kann. Damit bezeichneten sie die Enge, Beschränktheit, Gebundenheit des Denkens an seine endliche Bestimmtheit und beschrieben so das Gesetz der schrittweisen Erweiterung des Gesichtskreises. Gadamer hingegen faßt den Begriff positiv auf, indem er ihn auf die Ausarbeitung des Bewußtseins des rechten Fragehorizonts hin auslegt. Es ist für das Gelingen einer Interpretation entscheidend, daß der Interpret den Horizont wahrnimmt und reflektiert, in dem er sich mit seinem Text und seinem Text gegenüber befindet. Die Einbeziehung des eigenen Standorts in den Fragehorizont ist für die Interpretation unerläßlich.

In diesem Zusammenhang wird die schon erwähnte Kritik einer rein historischen Auslegung geäußert. Wer die eigene Geschichtlichkeit verleugnet und jede Vergangenheit in ihrem eigenen Sein zu sehen bestrebt ist, wer die Wahrheit nur historisch sucht, gelangt nicht zum Verstehen. Es kommt zu keiner Verständigung, zu keinem wahren Gespräch, sondern nur dazu, den Horizont des anderen kennenzulernen und das auf unverbindliche Weise. Die weitere damit eingeführte Kategorie des Gesprächs benutzt Gadamer dazu, die hermeneutische Ineffizienz und Anspruchslosigkeit des Verbleibens des Interpreten im historischen Horizont zu veranschaulichen. Er vergleicht den inkriminierten Vorgang mit dem Gespräch, das der Professor in der Prüfung mit dem Examinanden oder der Arzt in der Konsultation mit dem Patienten führt. Wie der andere in seiner Verfaßtheit dem Prüfenden verständlich wird, ohne daß er sich deshalb mit ihm zu verstehen braucht, so ist für den, der nur historisch denkt, der Text in seinem Sinn verständlich, ohne daß er sich in ihm und mit ihm versteht. Da aber Herkunft und Überlieferung als beweglicher Horizont das menschliche Leben bestimmen, kommt es darauf an, daß der eigene mit dem fremden Horizont zu einem einzigen verschmilzt. Nur in dieser Verschmelzung der Horizonte ist Verstehen möglich, da die Annahme eines geschlossenen Horizonts eine unrealistische Abstraktion bedeutet. Wir wandern in den Horizont hinein, beziehungsweise der Horizont wandert beständig mit uns. Darum ist die Einstellung der hermeneutischen Situation, in der wir stehen, eine stets zu betreibende, jedoch letztlich nicht vollendbare und immer auf die Zukunft hin offene. So kann Wirkungsgeschichte nunmehr wie folgt definiert werden: Die Aufgabe des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins ist der kontrollierte Vollzug der Horizontverschmelzung.

So bedeutsam und anregend die philosophischen Reflexionen Gadamers auf die eigene hermeneutische Situation gewesen sind, es entsteht die Frage, ob dies ausreicht. Die Frage erhebt sich speziell angesichts der Schriftauslegung und der wirkungsgeschichtlichen Behandlung neutestamentlicher Texte, und dies insbesondere im Hinblick auf Theologie und Kirche. Kann sich der Interpret mit der Einsicht in die Horizontverschmelzung begnügen, oder bedarf die Forderung nach einem konkreten Vollzug der Horizontverschmelzung nicht einer näheren Ausführung? Könnten die Horizonte nicht allzu leicht und

allzu versöhnlich verschmelzen? Zwar soll die Wirkungsgeschichte nicht zu einer eigenen Hilfsdisziplin erhoben werden. Jedoch die Wanderung des Horizonts durch die Jahrhunderte bedarf zuweilen der kontrollierten und kritischen Beschreibung. Nur so wird letztlich das Zwielficht zwischen Historie und Überlieferung ins Offene und Klare treten.

Auch A. C. Danto¹⁰ hat sich der Problematik der Wirkungsgeschichte angenommen. Er bemüht sich um eine geschichtsphilosophische Analyse des Vorgangs. Zunächst kritisiert auch er die Gleichzeitigkeit des Vergangenen mit der Gegenwart in der Arbeit jener Historiker, die sich primär oder ausschließlich dafür interessieren, wie etwas wirklich gewesen ist. Übertragen auf die Arbeit des Exegeten besagt dies, sich nur dafür zu interessieren, was ein Text einmal sagen wollte. Danto apostrophiert den in seiner Zielsetzung so eingestellten Historiker als idealen Chronisten oder Beobachter. Dieser übersieht ein Zweifaches. Zunächst dies, daß es ihm selbst unter optimalsten Bedingungen nicht gelingen kann, sich in die Lage des unmittelbaren Beobachters eines Ereignisses der Vergangenheit zu versetzen. Dieses unmittelbare Ereignis der Vergangenheit wird E_1 genannt. Weil inzwischen Zeit verflossen ist, ist der Historiker vom Beobachter prinzipiell getrennt. Selbst das Genie kann den Graben nicht überbrücken und E_1 völlig authentisch nachvollziehen oder neu entstehen lassen. Dies war die illusionäre Auffassung der Genieästhetik. Hinzu kommt, daß der auf das rein Faktische orientierte Historiker sich selbst um das qualitative Plus bringt, das er gegenüber dem unmittelbaren Beobachter besitzt, nämlich die ganze Wahrheit über E_1 auszusagen. Diese ist zur Zeit des Eintretens von E_1 noch gar nicht aussagbar. Sie tritt erst in der Wirkungsgeschichte des Ereignisses (= E_2) in Erscheinung. Vieles spricht dafür, daß gerade diese Wahrheit zu erkennen die eigentliche Aufgabe des Historikers ist, der über den Regreß auf E_1 hinauszugehen hat, um die ganze Wahrheit ins Klare treten zu lassen. Wirkungsgeschichte stellt sich somit analytisch dar als Verhältnis von E_1 zu E_2 .

Danto wendet viel Scharfsinn auf zur Beschreibung des Verhältnisses von E_1 zu E_2 . Es ist nicht möglich, so ohne weiteres zu sagen, daß E_1 die Ursache von E_2 sei. Dann wäre die Wirkung eine notwendige. Vielmehr kann nur gesagt werden, daß das Eintreten von E_2 eine notwendige Bedingung dafür sei, daß E_1 korrekt als Ursache von E_2 beschrieben werden kann. Damit ist die Komplexität der Wirkungsgeschichte bewußt gemacht. Ein Beispiel kann es verdeutlichen. Nach verbreiteter Auffassung eröffnete Petrarca mit seiner Besteigung des Mount Ventoux die Renaissance. Dieser Satz über das Eintreten eines Ereignisses E_1 , die Besteigung des Mount Ventoux, ist erst möglich zum Zeitpunkt des Eintretens eines zweiten Ereignisses E_2 , der Renaissance. Erst der Historiker konnte diesen Satz aussprechen, da erst er über die Zukunft oder Wirkung des Ereignisses E_1 Bescheid wußte. Aus dem Tagebuch Petrarcas, das dieser bei der Bergbesteigung mit sich führte, diesen Satz zu eruieren, konnte dem Chronisten niemals gelingen.

Nicht nur die Schwierigkeit, auch der Weitwinkel der Wirkungsgeschichte ist mit diesem Beispiel illustriert. Denn damit die Aussage als wahr gelte, daß Petrarca die Renaissance eingeleitet habe, ist ein logisches Erfordernis, daß die Renaissance überhaupt stattfindet. Es bleibt daneben zu bedenken, daß die Renaissance sich neben Petrarca gewiß

¹⁰ Analytische Philosophie der Geschichte (Frankfurt/M. 1974), besonders 49 f. 247–255.

noch der Wirkung anderer Ursachen verdankt. Der Anspruch, den die Wirkungsgeschichte erhebt, ist damit angedeutet. Wer die Geschichte von Wirkungen beschreibt, kann keinesfalls mit geradlinigen Entwicklungen rechnen. Andere in der Geschichte sich auswirkende Faktoren sind miteinzubeziehen, mag es sich auch nur um Ursachen sekundärer oder tertiärer Art handeln. Umfassende Geschichtskenntnisse sind erforderlich, damit die Darstellung von Wirkungsgeschichte gelingen soll. Auf das Metier der Exegeten übertragen, bedeutet dies, daß man geistesgeschichtliche, theologiegeschichtliche, zeitgeschichtliche usw. Überlegungen und Studien nicht wird ausklammern können, wenn man die Wirkungsgeschichte von Schrifttexten adäquat einordnen will.

Gadamer und Dantos Beschreibungen der Wirkungsgeschichte gehen davon aus, daß zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Text und seiner Effizienz ein Kontinuum besteht, dessen Reflexion Aufgabe der Wirkungsgeschichte ist, sei es die Horizontverschmelzung Gadamers, sei es das gebrochene Kontinuum zwischen E_1 und E_2 bei Danto. Im Unterschied hierzu konzentriert sich W. Benjamin¹¹ auf die Effizienz eines Textes in der Gegenwart und seine Wirkmöglichkeit in der Zukunft. Allerdings ist es nicht leicht, die aphorismenhaft vorgetragene Gedanken, die in zahlreichen Schriften gelegentlich zu der uns interessierenden Sache geäußert werden, zu sammeln und zusammenzufügen. Vor allem findet sich manches dort, wo Benjamin sich mit der zeitgenössischen Literatur- und Kunstgeschichte (Eduard Fuchs) kritisch auseinandersetzt. Benjamin wendet sich gegen die musealen Verwalter der Geschichte. Nur eine Wissenschaft, die ihren musealen Charakter aufgibt, kann an die Stelle der Illusion Wirklichkeit setzen. Die Verlaufsgeschichte eines Textes durch die Zeiten wird beiseite gelassen. Dabei gelingt es oder wird es angestrebt, die gleichsam punktuell betrachtete Wirkungsgeschichte unmittelbarer mit der Aufgabe der Interpretation zu verbinden. Ja, man gewinnt den Eindruck, daß für Benjamin die Hauptaufgabe des Interpreten in der Gegenüberstellung des Textes mit seiner Effizienz in der Gegenwart besteht.

Es sind im wesentlichen drei Begriffe, die er in die Debatte geworfen hat und mit deren Hilfe man versuchen kann, seine Position zu skizzieren. Da ist zuerst die Überlegung, daß die Antike in der Moderne und die Moderne in der Antike zum Vorschein kommen müsse. Es geht dabei darum wahrzunehmen, daß die Geschichte eines Textes, seine Effizienz in der Geschichte, diesem nicht äußerlich geblieben ist, sondern sich dem Text als semantisches Sediment angelagert hat. Alles kommt darauf an, eine kritische Konstellation zu erreichen, in der das Fragment der Vergangenheit mit der Gegenwart konfrontiert wird. Mit dem Begriff »kritische Konstellation« ist das zweite Anliegen genannt. Nicht soll das Bild der Vergangenheit verewigt und damit unantastbar werden. Vielmehr muß eine Erfahrung mit der Geschichte ins Werk gesetzt werden, die für jede Gegenwart eine ursprüngliche ist.¹² Es handelt sich nicht darum, die Werke des Schrifttums im Zusammenhang ihrer Zeit darzustellen, sondern in der Zeit, die sie erkennt. Das ist die unsere. Das Ziel der kritischen Konstellation, also das Einbringen des Textes der Vergangenheit in die Textur der Gegenwart, ist die Veränderung der Lage des Textes in der Gegenwart

¹¹ (Anm. 6) 251–261; *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften* 2 (Frankfurt/M. 1988) 302–343.

¹² *Angelus Novus* 304.

mittels der Reflexion auf seine Wirkungsgeschichte, seine Aura, seine Überblendung, wie sie auch genannt wird. »Das zu leisten, bleibt einer Geschichtswissenschaft vorbehalten, deren Gegenstand nicht von einem Knäuel purer Tatsächlichkeiten, sondern von der gezählten Gruppe von Fäden gebildet wird, die den Einschub der Vergangenheit in die Textur der Gegenwart darstellen. Man würde fehlgehen, diesen Einschub mit dem bloßen Kausalnexus gleichzusetzen. Es ist vielmehr ein durchaus dialektischer, und jahrhundertlang können Fäden verloren gewesen sein, die der aktuelle Geschichtsverlauf sprunghaft und unscheinbar wieder aufgreift.«¹³

Wirkungsgeschichte wird betrieben als Reflexion auf Erfahrungen mit der Geschichte, aus denen insbesondere praktische Konsequenzen zu ziehen sind. Damit kommt der dritte Begriff ins Spiel, die »gefährliche Erinnerung«. In gewissem Sinn kann sie als Analogon zum jüdisch-biblischem Begriff des Gedenkens gesehen werden. Weil der Ort der Interpretation die Textur der Gegenwart, die lebensgefährliche Jetztzeit, ist, gilt es, sich der durch den Text vermittelten Erinnerung zu bemächtigen. In dieser Erinnerung wird das Bild der Vergangenheit festgehalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht dem Bestand der Tradition wie deren Empfängern. Der Geschichtsschreiber soll den Funken der Hoffnung entfachen, weil er weiß, daß auch die Toten vor dem Feind, wenn er siegt, nicht werden sicher sein.¹⁴

III.

Was bedeutet Wirkungsgeschichte? An dieser Stelle muß etwas weiter ausgeholt werden. Der theologische Horizont der Fragestellung führt uns zur problematischen und innerhalb der Konfessionen lange Zeit heftig umstrittenen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition. Innerhalb der Konfessionen hat es in dieser Frage erhebliche Verständigungsschwierigkeiten gegeben. Doch läßt sich nicht übersehen, daß es in unserem Jahrhundert große Bemühungen um Annäherungen gegeben hat. Die Problematik kann hier unmöglich in ihrer ganzen theologiegeschichtlichen Breite entfaltet werden. Es sollen jedoch wenigstens die Veränderungen markiert werden, die letztlich unmittelbar mit unserem Thema, der Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Texte und ihrer Bewertung, zu tun haben.

Rückblickend entspricht es einem breiten geschichtlichen, katholischen Bewußtsein, daß Schrift und Tradition sich zueinander verhalten wie das untergeordnete zum übergeordneten Element des umfassenden Glaubensgutes, das der gesamten Kirche anvertraut worden ist. Augustinus drückt dieses Bewußtsein aus mit dem Wort: »Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewogte.«¹⁵ Noch klarer äußert sich R. Simon, der mit seinem Erweis der Defizienz der

¹³ Angelus Novus 313.

¹⁴ Illuminationen (Anm. 6) 253.

¹⁵ Conf. epist. fund. 5.6.

Schrift das protestantische *Sola scriptura* widerlegen und die Notwendigkeit der von der Kirche gehüteten Überlieferung nachweisen wollte. Die Defizienz der Schrift zeigte sich ihm in der Unzuverlässigkeit des Bibeltextes und darin, daß die Aussagen der Bibel aus sich selbst nicht eindeutig verständlich seien. Sein Bekenntnis: »Wenn die Wahrheit der Religion nicht in der Kirche geblieben wäre, wäre es nicht sicher, sie jetzt in Büchern zu suchen«,¹⁶ erinnert an das zitierte Augustinus-Wort.

In der nachtridentinischen Theologie wird am Ende dieser Epoche durch J. R. Geiselman eine entscheidende Neuorientierung des katholischen Bewußtseins eingeleitet. In seiner Schrift »Die heilige Schrift und die Tradition« vertritt er mit den bedeutendsten Dogmatikern der Gegenwart die Auffassung, daß das Tridentinum die Frage von Schrift und Tradition nicht entschieden habe. Darauf baut er die Meinung auf, daß man auch katholischerseits die Suffizienz der Schrift vertreten und also behaupten könne, daß die heilige Schrift alle Wahrheiten des Glaubens enthalte.¹⁷ Der protestantische Beobachter der Szene mag lächeln, denn er empfindet in der Regel die Frage nach der inhaltlichen Suffizienz oder Insuffizienz der Schrift als rein innerkatholisches Problem. K. Barth hat der nachtridentinischen katholischen Theologie den Vorwurf gemacht, für sie sei die Schrift nie ein echtes kritisches Gegenüber gewesen. Denselben Vorwurf macht er übrigens der liberalen protestantischen Theologie.¹⁸

Mit J. R. Geiselman sind wir freilich noch nicht am Ende der Entwicklung. In der nunmehr einsetzenden Debatte darüber, was der Satz, die Schrift enthalte alle Wahrheiten, aussage,¹⁹ kamen die verschiedenen Schulrichtungen darin überein, daß man entweder sagte, es handle sich nur um ein Enthaltensein dem Ansatz nach, oder daß man behauptete, alle glaubensnotwendigen Wahrheiten besitzen in diesen zentralen ihr Fundament. Denn man erkannte natürlich, daß sich nicht alle Dogmen einfachhin aus der Schrift ableiten oder beweisen ließen, wie zum Beispiel die frühchristlichen trinitarischen und christologischen Glaubenswahrheiten, in deren Bekenntnis unter allen Kirchen Konsens besteht, von den neueren Mariendogmen ganz zu schweigen. Immerhin hatte Geiselman verhärtete Fronten aufgebrochen. Die organische Einheit von Schrift und Tradition war herausgestellt worden. Das bedeutet gewiß noch nicht, daß man eine Übereinstimmung mit dem protestantischen *Sola scriptura* erreicht hatte. Aber es war eine Situation zustande gekommen, in der ein ökumenisches Gespräch sinnvoll erschien. Denn daneben entstand im protestantischen Bereich ein neuer Sensus für die Berücksichtigung der Tradition hinsichtlich der Bildung theologischer Urteile.²⁰ Es sind in den evangelischen Kirchen Defacto-Traditionen vorhanden, die einer theologischen Reflexion dringend bedürfen.

Erst jetzt kann die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition als Frage nach dem Verhältnis des neutestamentlichen Textes zu den von ihm hervorgebrachten Wirkun-

¹⁶ Bei W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg/München 1958) 42.

¹⁷ J. R. Geiselman, *Die heilige Schrift und die Tradition* (QD 18) (Freiburg 1965).

¹⁸ *Kirchliche Dogmatik* I/1, 68 f.; II/2, 606 ff.

¹⁹ Hierzu vgl. W. Kasper, *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970) 159–179.

²⁰ Vgl. etwa F. Hahn, *Das Problem »Schrift und Tradition« im Urchristentum*: *EvTh* 30 (1970) 449–468.

gen gestellt und damit ihr Zusammenhang mit der uns aufgegebenen Problematik gesehen werden. Solange nämlich die Tradition als der Oberbegriff und das die Schrift Umgreifende betrachtet wurde, das vielleicht noch ein quantitatives Plus gegenüber der Schrift besitzt, konnte Schrift nur deren Niederschlag und Wirkung sein. Wird aber Schrift, mag ihr auch mündliche Überlieferung vorausgegangen sein, als der für uns verbindliche Zugang zur ursprünglichen Christus-Offenbarung und als Quelle angesehen, die alle zum Heil notwendigen Glaubenswahrheiten enthält, so ist die Schrift die Ursache für die Tradition und kann letztere als das Produkt des lebendigen Umgangs der Glaubenden mit der Schrift oder als Schriftpraxis der Kirche eingestuft werden.²¹ Was wir in unserem Zusammenhang also als Wirkungsgeschichte des neutestamentlichen Textes bezeichnen, ist letztlich eine Größe, die mit der Tradition identifiziert werden kann, wenn wir Wirkungsgeschichte in dem oben beschriebenen Sinn zu definieren und anzunehmen bereit sind.

Von dem nunmehr gewonnenen Standpunkt aus lohnt es sich, einmal in den Blick zu nehmen, was das II. Vatikanische Konzil zum Problem Schrift und Tradition gesagt hat. Allerdings sind die Aussagen verschiedener Konzilsdokumente nicht ganz einheitlich. Einschlägige Äußerungen sind in der am Ende der 4. Sitzungsperiode veröffentlichten dogmatischen Konstitution über die Offenbarung (*Dei verbum*)²² zu erwarten, die als eines der ausgereiftesten Dokumente des Konzils gilt. Zunächst ist zu vermerken, daß die Rede von Traditionen, die nicht in der Schrift enthalten ist, nicht mehr vorkommt. Schrift und Tradition bilden eine untrennbare Einheit. Tradition enthält das Ganze der Offenbarung (Nr. 8 f.). Man gewinnt den Eindruck, daß die Frage nach der besonderen Stellung der Schrift ängstlich umgangen zu sein scheint.²³ Zwar ist die inspirierte Schrift auf eine Weise Wort Gottes, wie es die Verkündigung der Kirche und die Tradition nie sein kann (Nr. 8), ist der Schrift das Wort Gottes ein für allemal anvertraut und enthält sie es deshalb unveränderlich und unmittelbar, ist die Schrift der gottgewollte Zeuge des normativen apostolischen Anfangs der Kirche (Nr. 21), jedoch trifft man auch die Äußerung an, daß die Gewißheit über die Wahrheiten der Offenbarung nicht aus der Schrift allein (Nr. 9: *non per solam scripturam*) zu schöpfen sei. Diese soll auf eine besondere Intervention Pauls VI. in den Text aufgenommen worden sein.

Wichtig sind jene Formulierungen, nach denen die Tradition nicht mehr ausschließlich als mündliche Tradition gesehen wird, sondern als etwas, was sich im ganzen Leben durch die ganze Praxis der betenden und glaubenden Kirche ausdrückt. Tradition erscheint dann als lebendige Evangeliumsverkündigung und lebendige Aktualisierung der ursprünglichen Botschaft, als *via vox Evangelii in ecclesia* (Nr. 8). Die pastoral bestimmten Äußerungen sind demnach die weiterführenden. Dies hat auch dort Geltung, wo das Konzil auf das Verhältnis von Schrift und Tradition als hermeneutisches Problem zu sprechen kommt. Dieses Verhältnis darf weder als organisches Wachstum noch als Reifungsprozeß aufgefaßt werden. Der Konziltext redet von einer geistlichen Erfahrung und Erkenntnis der Kir-

²¹ Vgl. J. Ratzinger in: K. Rahner — J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25) (Freiburg 1965) 25—69.

²² Vgl. J. Gnllka, *Die biblische Exegese im Lichte des Dekretes über die göttliche Offenbarung* (*Dei verbum*): *MThZ* 36 (1985) 5—19.

²³ Vgl. Kasper (Anm. 19) 164.

che, die diese in der Praxis ihrer Verkündigung macht (Nr. 8). Das Votum von Kardinal Meyer von Chicago verdient im Hinblick auf die wirkungsgeschichtliche Problematik Beachtung, der verlangte, »es müsse im Text gesagt werden, daß in statu viatorum Tradition sich nicht nur im Sinne des Fortschritts je tieferer Glaubenseinsicht auswirkt, sondern daß sie auch unter der Möglichkeit des deficere stehe und tatsächlich diese Möglichkeit immer wieder realisiere. Tradition müsse folglich nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch betrachtet werden.«²⁴

Es ist interessant zu sehen, daß die Konstitution über die Kirche an diese Gedanken anknüpft. Sie gibt zu verstehen, daß der Glaube der Kirche einer bestimmten Epoche sich nicht dort am reinsten artikuliert, wo diese ungebrochen weiterglaubt, weil sie vielleicht im Ghetto weiterglaubt. Der Glaubenssinn der Kirche ist vielmehr dort gegeben, wo sich diese den Problemen stellt und sich davon in Unruhe versetzen läßt. In der Konfrontation der Kirche mit der Welt erweist sich die bleibende Gegenwart Gottes und seines Geistes (Nr. 35).

IV.

Was vermag die Wirkungsgeschichte? Was vermag die Reflexion auf die von den Texten der Bibel hervorgerufenen Wirkungen? Aus dem außerordentlich breiten Feld, das sich in der Beantwortung dieser Frage eröffnet, sollen abschließend nur zwei Möglichkeiten herausgestellt werden. Dies soll im Anschluß an die Vorstellungen geschehen, die Gadamer und Benjamin über die Wirkungsgeschichte entwickelt haben. Gadamer bestand auf der Beachtung des Horizontes als der Wahrnehmung des eigenen hermeneutischen Standorts des Interpreten in seiner Auseinandersetzung mit dem Text. Benjamin plädierte für die kritische Konstellation des Textes der Vergangenheit mit den Anforderungen der Gegenwart.

In der Wahrnehmung des Horizontes, in dem ich mich befinde, lerne ich mein Verhältnis zum Text verstehen, das ich mit anderen teile. Gleichzeitig aber beobachte ich, daß andere Horizonte existieren, in denen andere sich befinden, die auch mit dem Text gelebt haben und eine eigene Schriftpraxis entfalteten. Formal lassen sich auf diese Weise Kirchenspaltungen beschreiben als die Eröffnungen und Begründungen von neuen Horizonten des Schriftverständnisses und der Schriftpraxis. Die Getrennten wandern nicht mehr im gleichen Horizont. Freilich sind die nebeneinander existierenden Horizonte nicht völlig voneinander geschieden. Es gibt Überschneidungen, in den meisten Fällen werden die Konvergenzen bei weitem größer sein als die Divergenzen. Im Kontext der Kirchenspaltung der Reformation beobachten wir, daß die reformatorische Theologie die paulinische Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt rückte, während in der römisch-katholischen Kirche jener Zeit die paulinische Theologie in den Hintergrund getreten war. Umgekehrt war die Aura des Schriftverständnisses im römisch-katholischen Bereich insbesondere geprägt durch die synoptischen Evangelien, und hier vor allem durch Matthäus und ein bestimm-

²⁴ LThK Ergänzungsband. Das zweite Vatikanische Konzil II 519.

tes Matthäus-Verständnis. Rechtfertigung oder auf den Begriff gebracht: Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) als kontroverstheologischer Streitpunkt versteht sich auch im Gegenüber einer paulinischen und einer matthäischen Auslegungstradition. Die Divergenzen wirken noch heute nach in den Versuchen, die matthäische *δικαιοσύνη* paulinisch zu deuten.²⁵ Die wirkungsgeschichtlichen Bemühungen, die Einsichten in sich ausbildende Auslegungshorizonte lehren uns die Divergenzen besser verstehen und geben uns darum bessere Möglichkeiten an die Hand, diese abzubauen. Wirkungsgeschichtliche Bemühungen sind für das ökumenische Gespräch unverzichtbar. Die Divergenzen und Schwierigkeiten wurzeln nicht so sehr im unmittelbaren Rekurs auf die Schrift, sondern in den Wirkungsgeschichten und den Auslegungstraditionen. Hinsichtlich des Verhältnisses von Schrift und Tradition im oben bezeichneten Sinn könnte man die Frage stellen, ob ein »chemisch reines« Sola scriptura überhaupt möglich ist.

Die Situation erscheint noch komplexer, wenn wir das Alte Testament in unsere Überlegungen miteinbeziehen. Betrachtet man das Alte Testament als eine abgeschlossene Größe, wie es das Judentum selbstverständlich tut, so erscheint das Neue Testament als seine Aura, als ein neuer Verstehenshorizont, der christlicherseits aufgrund der im Christentum geglaubten Offenbarung des Messias und Gottessohnes Jesus Christus ausgebildet wurde. Doch es gibt den bedeutsamen Verstehenshorizont der Bibel im Judentum, der sich in diesem entscheidenden Punkt vor allem vom christlichen unterscheidet.²⁶ Die wichtige Aufgabe aber zu zeigen, worin Konvergenzen zwischen Judentum und Christentum bestehen, beginnt erst in neuerer Zeit das Interesse einzelner Forscher auf sich zu ziehen.

Hinsichtlich der kritischen Konstellation des Textes der Vergangenheit mit der Gegenwart käme es darauf an, Kriterien aufzustellen, die es ermöglichen, eine Hermeneutik der christlichen Sendung zu entwickeln. Freilich fehlt es noch weitgehend an solchen Kriterien. Es verdient unsere Aufmerksamkeit, wenn systematische Theologen an dieser Stelle einsetzen, um eine Kriteriologie der Tradition zu erarbeiten, die auch für unser exegetisches Bemühen von Bedeutung sein dürfte. Da ist zunächst das Kriterium, daß jene Traditionen respektiert werden sollen, die von der Kirche angenommen wurden und sich bewährt haben. Nicht der Utilitarismus bestimmt diesen Vorschlag, sondern die Überzeugung, daß die Kirche als ganze und die einzelnen in ihr den Geist Gottes empfangen haben. Wahrscheinlich macht diese Orientierung auf die Kirche hin ein katholisches Proprium aus. Was ich als Exeget erarbeite oder mitteile, muß sich vor dem Forum der Kirche bewähren, in ihren Glauben eingehen und in ihrem Leben Gestalt gewinnen. Das bedeutet nicht, daß es nicht zu Spannungen zwischen christlicher Lebenspraxis und lehramtlichen Äußerungen kommen kann. Aber beide sind auf die Arbeit des Theologen angewiesen, wie der Theologe bereit sein muß, mit der Kirche im Kontakt und im Gespräch zu

²⁵ Als prägenden theologischen Begriff haben wir *δικαιοσύνη* im NT bei Paulus und bei Matthäus, hier vor allem in der Bergpredigt. Luther bezeichnete die Bergpredigt als Mosissimus Moses.

²⁶ H.-T. Wrege, *Wirkungsgeschichte des Evangeliums* (Göttingen 1981) 21 f., weist auf jüdische Messiaspräzedenz hin, denen allerdings nur ein sehr partieller Erfolg beschieden war, auch auf Is 45,1, wo Kyrus, der heidnische Achämenide, Gesalbter des Herrn heißt.

bleiben. Das Kriterium der Akzeption durch die Kirche dürfte im übrigen gut neutestamentlich sein. Neutestamentliche Schriften erhielten deshalb kanonischen Rang, weil sie zunächst von Teilkirchen akzeptiert und als Ausdruck ihres Glaubens angesehen wurden.

Ein weiteres Kriterium besagt, daß jene Traditionen Beachtung verdienen, die vom heutigen Menschen nachvollzogen und verstanden werden können.²⁷ Dies darf nicht in dem Sinn mißverstanden werden, daß hier Anpassung an den Zeitgeist erfolgte. Das Anliegen ist, den Glauben mit der Welt ins Gespräch zu bringen und Welt mit dem anstößigen und ärgerlichen Evangelium zu konfrontieren. Auf diesem Weg besteht die Möglichkeit, Welt vom Glauben her zu verändern. Eine Botschaft, die nicht mehr verstanden wird und nicht mehr anspricht, muß als Relikt vergangener Zeiten angesehen werden und bliebe fruchtlos. Ein letztes Kriterium, das noch angeführt werden soll, betrifft die »gefährliche Erinnerung«, das Aufblitzen eines Bildes der Vergangenheit, wie es dem historischen Subjekt im Augenblick der Gefahr erscheint. Es ist das prophetische Element, das allerdings nicht verfügbar ist. Es ist das Aufbrechen des Kontinuums in der Besinnung auf den reinen Ursprung. In ihm können auch Zugänge zu einem echten neuen Bibelverständnis eröffnet werden.

Sind wir am Ende? Ist zur Exegese bereits alles gesagt? Eine vertiefte Reflexion auf die von den Texten hervorgebrachten Wirkungen vermag Schätze zu entbergen. J. W. Goethe hat, verschleiernd wie oft, in einem Gespräch über Shakespeare mit dem Kanzler von Müller seine Meinung über unser Thema in diese Worte gekleidet: »Alles, was eine große Wirkung getan hat, kann eigentlich gar nicht mehr beurteilt werden.«

²⁷ Vgl. Kasper (Anm. 19) 177 f.