

EDMUND ARENS

DIE BIBEL ALS PRÄMISSE UND PARTNERIN FUNDAMENTALER THEOLOGIE*

Lange Zeit war die Bibel als Text keine zentrale Thematik für die Fundamentaltheologie. Sie wurde allenfalls als Fundort für theologische Axiome bzw. als Steinbruch für den apologetischen Schriftbeweis vorgängiger theologischer Thesen benutzt. Erst mit dem verspäteten Einzug der historisch-kritischen Exegese in die katholische Bibelwissenschaft erlangte die Bibel zunehmend fundamentaltheologisches Gewicht und Bedeutung für die theologische Grundlagenforschung. Mit der inzwischen erreichten unübersichtlichen Methodenvielfalt im Bereich der biblischen Exegese stellt sich die Frage, welche Zugänge, Hermeneutik und Methodik für die Fundamentaltheologie fruchtbar, unverzichtbar bzw. problematisch oder gar obsolet erscheinen.

Die Frage nach dem angemessenen Zugang zur Bibel und dem adäquaten Umgang mit der Heiligen Schrift wird im Folgenden in Auseinandersetzung mit Peter Hofmanns Beitrag „Die Bibel als erste Erkenntnisquelle der Theologie“ thematisiert. Hofmann skizziert in seinem Aufsatz ebenso prägnant wie fulminant, freilich in einem eher deklarativen als diskursiven Gestus sein Konzept der „Ersten Theologie“. Fragwürdig daran erscheinen mir insbesondere sein textualistisches Verständnis von Kontextualität, seine selektive

Prof. dr EDMUND ARENS – profesor teologii fundamentalnej na Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu w Lucernie (Szwajcaria). Adres do korespondencji: e-mail: edmund.arens@unilu.ch

* Ten artykuł jest koreferatem do tekstu P. Hofmanna zamieszczonego w tym zeszycie i został wygłoszony w czasie konferencji „Das Proprium der Fundamentaltheologie“, która odbyła się w dniach 22-24 maja 2009 r. Będzie opublikowany w książce *Wozu Fundamentaltheologie?* Schönigh: Paderborn 2010.

Aneignung der kanonischen Bibelauslegung sowie sein Plädoyer für einen Plural von Philosophien, aber genau *eine* ekklesiozentrische Ersttheologie.

Zu diesem restriktiv konzipierten kanonischen Zugang soll hier eine Alternative vorgestellt werden. Dazu nehme ich erstens die Begriffe Kanon und Kontextualität in den Blick. Zweitens stelle ich dem „canonical approach“ von Brevard Childs den „canonical criticism“ von James Sanders gegenüber. Drittens schließt sich eine Skizze einer kommunikativen Hermeneutik der Bibel an. Viertens kommen biblisch fundierte Sprechhandlungen des Glaubens zur Sprache. Fünftens plädiere ich gegenüber der kanonischen Ersttheologie für eine kommunikative und kritische fundamentale Theologie, welche in der Bibel ihre Prämisse vorfindet und ihre vielstimmige Gesprächspartnerin entdeckt.

I. KANON UND KONTEXTUALITÄT

Hofmann bestimmt die Bibel als „das normative Zeugnis, wie Gott selbst sich erkenntlich zeigt“¹. Die Schrift ist in der Tat ein normatives, nämlich verbindliches Zeugnis, allerdings ein menschliches Zeugnis von Gottes Wort und Handeln. Sie ist also gerade als „documentum“ und „testamentum“ keineswegs unantastbar und unhinterfragbar, insofern sie zusammen mit Gottes schöpferischem, befreiendem, weisendem und rettendem Wort und Handeln zugleich dessen Empfangsanzeige auf Seiten bestimmter Menschen und Gemeinschaften sowie deren Antworten darauf dokumentiert und bezeugt. In das biblische Zeugnis von Gottes zuvorkommendem Wort und Handeln, das weder nur passiv wahrgenommen wird noch sprachlos macht, sind die menschlichen Zeugen dieses Geschehens aktiv involviert. Die biblischen Autoren halten entsprechend ihren eigenen Verstehensvoraussetzungen in ihrer jeweiligen Sprache das ihnen begegnende Wort und Handeln Gottes mit Blick auf ihre Adressaten fest. Gottes Wort begegnet uns in den biblischen Texten demnach immer als ein in menschlicher Sprache vermitteltes, rezipiertes und interpretiertes Zeugnis von Gott.

Die Betonung von Gottes „Sich-Zeigen“ rückt die Epiphanie in den Vordergrund und führt zu einer ersten Sprachverwirrung, wenn Hofmann schreibt:

¹ P. H o f m a n n. *Die Bibel als erste Erkenntnisquelle der Theologie*, in diesem Band; der Aufsatz enthält eine komprimierte Fassung der Ausführungen in: d e r s. *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*. Paderborn–München–Wien–Zürich 2006; vgl. dazu meine Besprechung in: „Theologische Revue“ 103 (2007) 135-137.

„Gott erklärt sich, nicht etwas; das Autorenkollektiv der Schrift bezeugt diese Erklärung“. Vom epiphanisch aufgeladenen Sich-Erklären kann Hofmann dann die Schrift als primär deklaratorisch erklären. Die Sprechakttheorie hat indes deutlich gemacht, dass Sprechakte sowohl performativ sind als auch einen propositionalen Gehalt haben². Wir haben es in der Bibel nicht mit einem reinen, inhaltlosen Sich-Zeigen bzw. Sich-Erklären Gottes zu tun, sondern vielmehr mit performativen Vollzügen der Selbsterschließung, welche mit bestimmten Inhalten verbunden sind. Der gebietenden Stimme Gottes am Sinai geht es dezidiert um propositionale Gehalte, jene als Zehntwort bzw. Zehn Gebote bekannten Weisungen an das Volk Gottes, welche zu Recht als präskriptiv zu bezeichnen sind.

Hofmann erklärt die Bibel für „primär deklaratorisch und präskriptiv, nicht diskursiv und deskriptiv“. Diese Charakterisierung halte ich für schief, weil die Schriften des Alten und Neuen Testaments über weite Strecken narrativ und in bestimmten Passagen auch diskursiv sind. Denn in den biblischen Texten und Büchern wird Gottes Geschichte mit den Menschen in all ihren Facetten und Formen erzählt³. Zudem wird in der Schrift bisweilen heftig über und mit Gott gestritten. So wie etwa in der Prophetie des Deuterjesaja Gott mit seinem unwilligen Volk und mit den anderen Völkern streitet, so wird auch in den konkurrierenden sozialen und theologischen Bewegungen in Israel um das rechte Gottesverständnis und Gottesverhältnis debattiert und gestritten. In den neutestamentlichen Gleichnissen begegnen uns zum einen

² Vgl. J. L. A u s t i n. *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart 1975; J. R. S e a r l e. *Sprechakte*. Frankfurt a. M. 1971; zur theologischen Rezeption der Sprechakttheorie: D. D. E v a n s. *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*. London 1963; A. S c h u l t e. *Religiöse Rede als Sprachhandlung. Eine Untersuchung zur performativen Funktion der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache*. Frankfurt a. M. 1992; A. W a g n e r. *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament*. Berlin 1997; E. A r e n s. *Religiöse Sprache und Rede von Gott. Sprechhandlungstheoretische und kommunikationstheologische Überlegungen*. In: R. Hoberg, U. Gerber (Hg.). *Sprache und Religion. Ein Handbuch*. Darmstadt 2009.

³ Dies herauszustellen ist Anliegen der verschiedenen Ansätze narrativer Theologie; vgl. J. B. M e t z. *Kleine Apologie des Erzählens*. Concilium (D) 9 (1973) 334-341; R. Z e r f a ß (Hg.). *Erzählter Glaube – erzählende Kirche* (QD 116). Freiburg–Basel–Wien 1988; S. H a u e r w a s, L. G. J o n e s (eds.). *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*. Grand Rapids 1989; K. W e n z e l. *Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht*. Frankfurt a. M. 1997; dazu die groß angelegte Trilogie einer narrativen Dogmatik von E. Schillebeeckx. *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg–Basel–Wien 1978; d e r s. *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*. Freiburg–Basel–Wien 1980²; d e r s. *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg–Basel–Wien 1990.

narrative Texte, welche die narrative Theologie Jesu von der Gottesherrschaft zur Sprache bringen; zum anderen können die Gleichnistexte als diskursive Versuche Jesu gelten, seine Gesprächspartner von der Wirklichkeit und Wirksamkeit der in seiner Person und Praxis zum Zuge kommenden *basileia* zu überzeugen⁴.

Die Vielfalt der in der Bibel entsprechend der kommunikativen Intention ihrer Autoren und Redaktoren und den verschiedenen Kontexten des Textgebrauchs („Sitz im Leben“) verwendeten Textsorten gerät aus dem Blick, wenn der Kontext auf den Ko-text beschränkt und verengt wird. Hofmann versteht Kontextualität ausschließlich intratextuell und intertextuell als den Zusammenhang der Bibeltexte, womit für ihn das Kanon-Prinzip gemeint ist, jene normative Gestalt, welche „das Konglomerat von Schriften als Textkorpus einer Glaubensgemeinschaft hat“. Damit bleiben die extratextuellen Kontexte ausgeblendet. Die gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Kontexte, aus denen diese höchst divergierenden Texte stammen, in denen sie gebraucht und missbraucht, tradiert und zurechtgestutzt, rezipiert und aktualisiert werden, bleiben außer Acht. Man muss kein postmoderner Kontextualist sein, sondern nur den *linguistic turn* mitvollziehen, das heißt, die pragmatische Theoriebildung ernst nehmen, um die Bedeutung des Äußerungskontextes einerseits, des Gebrauchskontextes von Texten andererseits zu begreifen. In welchen realen Kontexten die biblischen Texte entstanden sind, in welchen Zusammenhängen sie Bedeutung erlangten, was mit ihnen getan wurde, und wozu sie von wem in welcher Absicht gebraucht wurden, erkunden die historisch-kritischen und sozialgeschichtlichen Forschungen zur Bibel.

Die realpolitisch-kontextuellen Entstehungszusammenhänge, Einbettungen, Zugriffe und Eingriffe überblendet Hofmann mit der ästhetischen Metapher „musikalischer oder symphonischer Einheit“, die das Ganze der Bibel ebenso ungeschichtlich und undialektisch wie wohlklingend zu fassen sucht. Hofmanns Halbsatz: „Fundamentaltheologie ist zugleich immer Biblische Theologie“, unterschreibe ich allerdings; ich habe jene nie anders zu betreiben versucht.

⁴ Vgl. E. A r e n s. *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*. Düsseldorf 1982; dazu kritisch: Chr. K ä h l e r. *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu*. Tübingen 1995.

II. „CANONICAL APPROACH“ VERSUS „CANONICAL CRITICISM“

In seinen Ausführungen zum „canonical approach“ orientiert sich Hofmann am Kanonbegriff von Brevard Childs, der den kanonischen Endtext der Bibel, ihre „final form“ für theologisch maßgeblich erklärt. Der 2007 verstorbene, langjährige Alttestamentler der Yale University verfolgte das fundamentale Ziel, „die verschiedenen Stimmen innerhalb der ganzen christlichen Bibel, Altes und Neues Testament in gleicher Weise, als ein Glaubenszeugnis des einen Herrn Jesus Christus zu verstehen, als der sich in beiden Testamenten gleichbleibenden göttlichen Wirklichkeit⁵. Laut Childs legt allein die Endgestalt der Bibel Zeugnis von der vollen bzw. erfüllten Offenbarungsgeschichte ab. „The significance of the *final form* of the biblical literature is that it alone bears witness to the full history of revelation“⁶. Aus der kanonischen Perspektive der Endgestalt erscheinen die diffizilen historischen Prozesse der Entstehung und Kanonwerdung der biblischen Texte für ihn theologisch belanglos. Allein was die Glaubensgemeinschaft unter der Führung des Heiligen Geistes im kanonischen Endtext als Wort Gottes, welches in Jesus Christus seine Mitte hat, annimmt und weitergibt, ist schlechterdings normativ für alle zukünftigen Generationen dieser Glaubensgemeinschaft.

Childs hat den „canonical approach“ initiiert als dezidiert theologische Antwort auf den seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts konstatierten Verfall der Biblischen Theologie im Zuge eines historisch-kritischen Reduktionismus⁷. Seine kanonische Theologie hat die neuere Kanondebatte mit auf den Weg gebracht und entschieden befördert. Dabei gerät Childs' Position allerdings zu einer evangelikal angehauchten „kanonischen Einheitsschau“⁸,

⁵ B. S. Childs. *Die Theologie der einen Bibel*. Bd. 1: *Grundstrukturen*. Freiburg–Basel–Wien 1994 s. 114; zitiert bei Hofmann in: ders. *Erste Theologie* 312; vgl. auch B. S. Childs. *Die Theologie der einen Bibel*. Bd. 2: *Hauptthemen*. Freiburg–Basel–Wien 1996. Zur kanonischen Bibelauslegung insgesamt vgl.: E. Ballhorn, G. Steins (Hg.). *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele*. Stuttgart 2007.

⁶ B. S. Childs. *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*. „Interpretation“ 32 (1978) 46-55, 47.

⁷ Vgl. B. S. Childs. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia 1970; dazu das Schlusskapitel „Eine ganzheitliche Lesart der christlichen Bibel“. In: ders. *Theologie*. Bd. 2, 443-452.

⁸ M. Oeming. *Text – Kontext – Kanon: Eine neuer Weg alttestamentlicher Theologie? Zu einem Buch von Brevard Child*. In: I. Baldermann, E. Dassmann (Hg.). *Zum Problem des biblischen Kanons* (JBTh 3). Neukirchen–Vluyn 1988, 241-251, 249. Im seinem Vorwort zum zweiten Band der „Theologie der einen Bibel“ würdigt Oeming indessen Childs'

welche mit ihren erfüllungschristologischen, inspirationstheologischen und ekklesiologischen Prämissen eindeutig dogmatischen Interessen dient. Die Brüche und Widersprüche der Texte werden außer Acht gelassen bzw. einheitstheologisch eingeebnet. Christoph Dohmen und Manfred Oeming konstatieren zu Recht: „Childs postuliert für seine These eine zeitlose, abstrakte Glaubensgemeinschaft. Eine solche bleibt aber reines Gedankenkonstrukt, weil Glaubensgemeinschaft sich immer nur im Koordinatensystem von Synchronie und Diachronie realisiert findet“⁹.

Einen wesentlich geschichtlicheren und offeneren kanonischen Zugang vertritt zeitgleich mit Childs und gegen ihn der amerikanische Alttestamentler James A. Sanders, der zunächst am Union Theological Seminary in New York gelehrt hat und noch heute am von ihm gegründeten Ancient Biblical Manuscript Center in Claremont forscht. Sanders befürwortet und profiliert einen „canonical criticism“. Gegen Childs betrachtet er die historisch-kritische Bibelkritik als ein „gift of God in due season“¹⁰. Bereits in seinem Werk „Torah and Canon“¹¹ versteht er die neue Teildisziplin der kanonischen Kritik als Ausdehnung und Weiterführung der Bibelkritik. Die Bibel begreift Sanders als ebenso vielfältige wie mehrwertige dialogische Literatur, deren Entstehungs-, Textwerdungs- und Kanonisierungsprozesse eine beträchtliche Diversität und Fluidität aufweisen. Sanders hält zudem fest, dass die „Scripture as Canon in the Church“¹² in ganz unterschiedlichen Situationen von verschiedenen Glaubensgemeinschaften angeeignet wurde und wird. Kanon bezieht sich demnach nicht abstrakt auf die Kirche, sondern ein Kanon wird

theologische Leistung; vgl. M. O e m i n g. *Vorwort*. In: C h i l d s. *Theologie* Bd. 2, 9-12. Childs helfe mit diesem Werk, Gräben zwischen den theologischen Disziplinen zu überwinden und überwinde „ein individualistisches Verstehen durch die Herausarbeitung der hermeneutischen Bedeutung von Kirche als Glaubensgemeinschaft“ (S. 11).

⁹ Ch. D o h m e n, M. O e m i n g (Hg.). *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137). Freiburg–Basel–Wien 1992, 24.

¹⁰ J. A. S a n d e r s. *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*. Philadelphia 1987, 171; vgl. die gleichnamige FS für J. A. Sanders: R. D. W e i s, D. M. C a r r (eds.). *A Gift in Due Season: Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders*. Sheffield 1996.

¹¹ Vgl. J. A. S a n d e r s. *Torah and Canon*. Philadelphia 1972; d e r s. *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*. Philadelphia 1984.

¹² Vgl. J. A. S a n d e r s. *Scripture as Canon in the Church*. In: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*. Roma, settembre 1999. Città del Vaticano 2001, 121-143; dazu: Ch. D o h m e n. *Reaktion zum Beitrag von James A. Sanders „Scripture as Canon in the Church“*, a.a.O., 144-149.

von einer bestimmten Glaubensgemeinschaft als für diese verbindlich festgelegt und rezipiert. Erkennt der „canonical criticism“ im biblischen Text einerseits einen hohen Grad von Diversität bzw. einen begrenzten Pluralismus und andererseits eine multivalente Sprache, so machen diese Züge die Bibel gerade an vielfältige Bedingungen und Situationen anschlussfähig. „To speak of the Bible as canon is, in effect, to speak of its relevance and adaptability to many different communities, in many cultures, over thousands of years“¹³. Auch wenn sich die christlichen Glaubensgemeinschaften über Umfang und Ordnung des Kanons und damit die kanonische Stabilität uneinig seien, stimmten sie dennoch darin überein, dass die Bibel für ihre Gemeinschaft relevant und an ihre Verhältnisse anschlussfähig sei. Die Bibel erweise sich darin als „adaptable for life“¹⁴.

Die Anschlussfähigkeit liefert den Text freilich nicht der Willkür seiner Lektüre und Relektüre von Seiten der Glaubensgemeinschaften aus. Denn einerseits setzt der jeweilige Text der Interpretation in ihn selbst eingebaute Grenzen; zugleich lässt sich Gottes Wort laut Sanders nicht einfach im kanonisierten Text allein finden; es ereignet sich vielmehr im Augenblick der Begegnung von Text und aktuellem, situativem Kontext.

Sanders spricht sich für eine kanonische Hermeneutik aus, welche schon im kanonischen Prozess der Schriftwerdung zum Zuge komme. Diese Hermeneutik verweist auf die Autorität der ersten drei der Zehn Gebote als ausschlaggebend für das grundlegende biblische Verständnis von Wirklichkeit. Deshalb bezeichnet Sanders sie als „a theocentric-monotheizing hermeneutic“¹⁵, von der aus sich gegen Barths und Childs' christozentrische Theologie eine theozentrische Christologie ergebe. Die Bibel ist für Sanders ein dialogisches Paradigma der Begegnung von Göttlichem und Menschlichen, eine durch und durch dialogische Literatur, die zur Dialogpartnerin heutiger Glaubensgemeinschaften und Wissenschaften zu werden vermag. Die Schrift enthält nach seiner Auffassung weder die ganze Wahrheit über Gott, noch über uns Menschen, sondern bietet stattdessen ein Paradigma, mit dem wir dialogisch weiter nach der Wahrheit über uns suchen können und „about our yearning for the One who first sought and continues to seek us in a form of love that is at once both incomprehensible and transforming“¹⁶.

¹³ Sanders. *Scripture as Canon* 135.

¹⁴ Vgl. J. A. Sanders. *Adaptable for Life: The Nature and Function of the Canon*. In: ders. *From Sacred Story* 9-39.

¹⁵ Sanders. *Scripture as Canon* 138.

¹⁶ Sanders. *Scripture as Canon* 142.

Sanders „canonical criticism“ und seine kanonische Hermeneutik führen den dialogischen Charakter der Entstehung, Kanonwerdung und Tradierung der Bibel vor Augen. Das dialogisch-kanonische Paradigma ermöglicht und befördert für die jeweiligen Glaubensgemeinschaften ihre sowohl kritischen als auch gläubigen Lektüren und Aneignungen der Bibel, „since it got onto the tenure track toward canon, which brought it to the current communities today“¹⁷.

III. KOMMUNIKATIVE HERMENEUTIK DER BIBEL

Die Bibel ist ein Buch der Geschichte und der Geschichten Gottes mit seinem Volk und mit allen Menschen, das diese für diverse Glaubensgemeinschaften formativ und normativ gewordene *story* in einer Vielfalt von *stories* festhält, erzählt und bezeugt. Als Heilige Schrift ist sie das Ergebnis ebenso komplexer wie konfliktiver Kommunikationsprozesse, in denen Menschen, Gruppen und Gemeinschaften ihre individuellen und kollektiven Erfahrungen mit Gott artikuliert, aufgezeichnet und dokumentiert haben, ihr Verständnis der Wirklichkeit und des Wirkens Gottes zusammengetragen und als für ihre jeweilige Gemeinschaft verbindlich festgehalten haben. Die Bibel ist die Urkunde sowie die Richtschnur zweier Glaubensgemeinschaften geworden, des rabbinischen Judentums einerseits, das den dreiteiligen Tanach, bestehend aus der Tora, den Prophetenbüchern sowie den (Weisheits-)Schriften, zu

¹⁷ A.a.O 137. Sanders dialogische und kritische Hermeneutik des „canonical criticism“ passt gut zu einem kirchlichen Text, den die Päpstliche Bibelkommission 1993 unter dem Titel *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1996², veröffentlicht hat. In diesem wichtigen vatikanischen Dokument wird sowohl die Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Methode herausgestellt als auch die legitime Vielfalt der Methoden und Zugänge für die Interpretation der Bibel unterstrichen. Dazu zählt das Dokument neben dem kanonischen Zugang ausdrücklich auch semiotische, humanwissenschaftliche, sozialgeschichtliche, befreiungstheologische und feministische Methoden. Abgelehnt wird einzig „der fundamentalistische Umgang mit der Heiligen Schrift“ (S. 61). Vgl. darin die kurze Bemerkung zu Childs sowie die instruktive Passage zu Sanders (S. 45). 1999 waren Sanders und ich Referenten eines Symposiums der Glaubenskongregation über „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“. Sanders referierte über „Scripture as Canon in the Church“, mein Thema war: „Intentio auctoris und intentio textus“ (in: *L'interpretazione* 187-207). Ich habe versucht, im Gespräch mit Jürgen Habermas, Paul Ricoeur und Umberto Eco das komplexe Zusammenspiel der Aussageabsicht der Autoren, der Texte selbst und ihrer individuellen und kollektiven Leserinnen und Leser in der Kommunikations- und Interpretationsgemeinschaft der Kirche aufzuzeigen.

seinem Kanon gemacht hat, und der christlichen Kirche andererseits, die außer dem Tanach jene jüdischen Schriften, welche sich zusätzlich in der Septuaginta finden und zudem die im Neuen Testament gesammelten vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe sowie die Offenbarung des Johannes in die vierteilige christliche Bibel aufgenommen hat¹⁸.

Die Bibel ist das Ergebnis eines über mehrere Jahrhunderte reichenden Prozesses der Kommunikation, Tradierung und Rezeption innerhalb des rabbinischen Judentums und des frühen Christentums, in dem Gemeinden und theologische Gruppierungen die für sie wichtigen Erinnerungen, Erzählungen und Weisungen zunehmend fixiert und sich im Zuge von Auseinandersetzungen, Abgrenzungen und Ausgrenzungen auf ein Textcorpus verständigt haben. Die von der Kirche gemäß der *regula fidei* vorgenommene Abgrenzung orientierte sich dabei an vier Kriterien: *erstens* an der Heiligen Schrift des Alten Testaments, konkret an der Septuaginta, *zweitens* an dem Wort und der Botschaft Jesu Christi, *drittens* an den bereits akzeptierten Evangelien und Apostelbriefen und *viertens* an der gottesdienstlichen Verwendung der betreffenden Schrift. Für die Aufnahme unter die kanonischen Schriften war von Bedeutung, ob eine „noch ‘umstrittene’ ... Schrift wenigstens in bestimmten Regionen im Gottesdienst verlesen und zum Gegenstand der Predigt gemacht wurde, ob sie sich als an die ganze Kirche gerichtet verstehen ließ und ob ihr Inhalt zur Erbauung der Gemeinde beitrug“¹⁹.

Für die Aufnahme in den Kanon war zum einen die Apostolizität, also die apostolische Verfasserschaft einer biblischen Schrift, und zum anderen deren Übereinstimmung mit der *regula fidei* entscheidend²⁰. Neben diesem personalen und inhaltlichen Prinzip waren freilich andere Kriterien von Belang, welche „mit der *Benutzung* der jeweiligen Schriften durch bestimmte Gruppen bzw. Theologen“²¹ zusammenhingen. Gemeindlich-liturgischer Gebrauch galt als mit der *regula fidei* konform; gnostisierender Gebrauch geriet unter Ver-

¹⁸ Vgl. Ch. D o h m e n, G. S t e m b e r g e r. *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Stuttgart–Berlin–Köln 1996; E. Z e n g e r. *Heilige Schrift der Juden und Christen*. In: d e r s. u. a.: *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart–Berlin–Köln 2001⁴, 11-35; M. E b n e r. *Der christliche Kanon*. In: d e r s. S. S c h r e i b e r (Hg.). *Einleitung in das Neue Testament*. Stuttgart 2008, 9-52.

¹⁹ M. L i m b e c k. *Die Heilige Schrift*. In: W. K e r n, H. J. P o t t m e y e r, M. S e c k l e r (Hg.). *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre*. Tübingen–Basel 2000², 37-64, S. 55.

²⁰ Vgl. H. v o n L i p s. *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung*. Zürich 2004.

²¹ E b n e r. *Kanon* 46.

dacht und wurde ausgegrenzt. Der christliche Kanon folgt einem pluralen und dialogischen Prinzip und hat eine jüdische Traditionsbasis, insofern die Kirche alle Schriften der Bibel Israels beibehielt und das Neue Testament in Analogie zur vierteiligen Septuaginta gestaltete. Gleichzeitig entschied sich die Kirche mit ihrem Kanon gegen eine markionische „Vereinseitigung“ wie gegen die Versuchung einer „Vereinheitlichung“ im Sinne einer Evangelienharmonie und für ein vorangestelltes, viergestaltiges Evangelium und zusätzliche Ergänzungsschriften, „so dass das Evangelium die Basis für die weitere Traditionsentwicklung bleibt, ohne dass ein Ausschließlichkeitsanspruch gestellt würde“²².

Das markionische Programmwort „Evangelium Jesu Christi“ (Mk 1, 1) ist die Bezeichnung für eine literarische und theologische Gattung der Jesuserzählung in der Form der kerygmatisch-historiographischen Biographie²³. Das viergliedrige Evangelium besitzt eine spezifische kommunikative Struktur, insofern die Evangelisten mit diesen Texten ihren Adressaten bzw. Rezipienten eine Botschaft über Jesus übermitteln, welche noch einmal ein *euangelion* enthält, nämlich die in den Jesuserzählungen zur Sprache kommenden Taten und Texte Jesu. „Evangelium“ wird damit zur Bezeichnung einer Gattung narrativer Texte, die Jesu Texte mit Erzählungen über Jesu Person und Praxis in originärer Weise zusammenfügt. Dabei nehmen die Evangelisten mit Blick auf ihre jeweiligen Adressaten deutlich differenzierte Akzentuierungen der Jesusbotschaft vor und verbinden damit etwa missionarische, paränetische, pastorale und antihäretische Zielsetzungen²⁴.

Die Evangelien erzählen die Geschichte und die Geschichten Jesu; als Jesuserzählungen haben diese eine narrative Struktur. Sie sind zugleich Glaubenszeugnis von Jesus Christus und dienen darin dem Gedächtnis Jesu Christi²⁵. Die Erzählungen der Evangelien beziehen sich auf Jesu Person und

²² A.a.O 41.

²³ Vgl. D. D o r m e y e r. *Evangelium als literarische und theologische Gattung*. Darmstadt 1989; D. F r i c k e n s c h m i d t. *Evangelium als Biographie. Die vier ersten Evangelien im Rahmen der antiken Erzählkunst*. Tübingen–Basel 1997.

²⁴ Vgl. E. A r e n s. *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139). Freiburg–Basel–Wien 1992, 45-61; in Bezug auf die kommunikativen Dimensionen des paulinischen Evangeliums: R. R e c k. *Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie über Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike*. Stuttgart 1991.

²⁵ Vgl. E. A r e n s. *Anamnetische Praxis. Erinnern als elementare Handlung des Glaubens*. In: P. P e t z e l, N. R e c k (Hg.). *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*. Darmstadt 2003, 41-55; dazu kritisch: I. U. D a l f e r t h. *Glaube als Ge-*

Praxis; sie erinnern an seine Ansage und Praxis der Gottesherrschaft, seine Verkündigung Gottes als befreiender und rettender Wirklichkeit, seine prophetischen Zeichenhandlungen, seine Zuwendung zu gesellschaftlich wie religiös Marginalisierten und Exkommunizierten, seine Mahlgemeinschaften mit Frommen und Verachteten. Die Evangelien erinnern an die Konflikte, in die Jesus durch seine in der Tradition der Propheten der hebräischen Bibel und des apokalyptischen Umkehrpredigers und Propheten Johannes stehende Praxis geriet, die Konfrontation mit der römischen Besatzungsmacht und den einheimischen Eliten, deren Zusammenspiel zu seiner Hinrichtung führten²⁶. Die synoptischen Evangelien legen zudem Zeugnis davon ab, dass mit dem schändlichen Kreuzestod Jesu seine Botschaft von der Wirklichkeit Gottes, seine Praxis der Gerechtigkeit, Güte und Solidarität und er selbst nicht ein für allemal vernichtet, sondern von Gott endgültig bestätigt und gerettet sind. Für die biblische und fundamentale Theologie ist die Schrift folglich nicht nur eine historische Quelle, sondern in ihrer anamnetischen Struktur als Zeugnis zu verstehen²⁷.

„Zum Kern jüdisch-christlicher Tradition gehört die Erinnerung an den leidenden und vernichteten Gerechten, die ‘memoria passionis et mortis’“²⁸. Christliche Anamnese erinnert nicht nur an Jesu Lebenspraxis, an sein Exkommunikation aufhebendes, Kommunikation eröffnendes und Gemeinschaft schaffendes kommunikatives und innovatorisches Handeln; sie gedenkt zugleich der Leidensgeschichte dieses auf Gottes unbegrenzte Güte und Solidarität setzenden jüdischen Propheten. Und sie erinnert an Gottes Handeln in und an ihm. Sie gedenkt Gottes, der Jesus nach dem Zeugnis der Schriften des Neuen Testaments aus dem Tod gerettet und als lebend erwiesen hat. Die von Seiten der Jüngerinnen und Jünger Jesu gemachte Erfahrung der Auferweckung Jesu bedeutet für sie und die anderen zugleich „die Eröffnung der Möglichkeit, im Rückgriff auf seinen Tod und seine Auferstehung ihrerseits

dächtnisstiftung. „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 104 (2007) 59-83.

²⁶ Vgl. G. T h e i ß e n, A. M e r z. *Der historische Jesus*. Göttingen 2001³; M. E b n e r. *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*. Stuttgart 2007.

²⁷ Das unterstreicht zu Recht: G. S t e i n s. *Kanon und Anamnese. Auf dem Weg zu einer Neuen Biblischen Theologie*. In: B a l l h o r n, d e r s (Hg.). *Bibelkanon* 110-129, S. 121f.

²⁸ H. P e u k e r t. *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*. In: E. A r e n s. (Hg.). *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf 1989, 39-64, S. 61; vgl. J. B. M e t z. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1992⁵.

auf Gott in Solidarität zu existieren“²⁹. Das erfahrene und bezeugte Auferweckungshandeln Gottes an Jesus bedeutet die „Ermöglichung anamnetischer, universal-solidarischer Existenz“³⁰, einer Existenz, welche auf Gott als die rettende Wirklichkeit für Jesus und für alle zugeht.

Eine solche Anamnese unterscheidet, wenn und soweit sie sich explizit auf Jesus bezieht, das Christentum vom Judentum. Zugleich weiß sie sich in ihrer Berufung auf die befreiende und rettende Wirklichkeit Gottes, wie sie in der hebräischen Bibel bezeugt ist, in deren Welt Jesus „unlösbar“³¹ gehört, an die jüdische Tradition gebunden. Christliche anamnetische Praxis lebt im Raum der jüdischen „Ethik der Erinnerung“³² in den Spuren der Exodusgeschichte, im Gedenken der erfahrenen Befreiung und geschenkten Verheißung, und sie handelt aus diesem Grund. Gerade angesichts des verheerenden Antijudaismus, der sich in der Kirchen-, Theologie- und Christentumsgegeschichte nicht zuletzt aus einer triumphalistischen Deutung der Auferstehung entwickelt hat, muss die christliche anamnetische Praxis darauf bedacht sein, Jesu Person, Praxis und Passion nicht von der Geschichte seines Volkes abzuspalten und gegen diese auszuspielen. Die Geschichten sowie die Geschichte des jüdischen Propheten, Gotteskünders und Reich-Gottes-Praktikers Jesus sind vielmehr als Teil der jüdischen Verheißungs-, Befreiungs- und Leidensgeschichte zu erinnern³³. Das impliziert den Widerstand gegen alle Bestrebungen, Jesu „israelitisches Idiom“ zu eliminieren sowie die Bereitschaft, „das israelitische Idiom in den Jesus-Schriften“³⁴ sowie „das israelitische Idiom in den Traditionen von Jesus“³⁵ zur Geltung zu bringen.

Eine anamnetische Praxis, welche sich zu Jesus, dem Juden, bekennt, und damit zugleich der christlichen Schuldgeschichte am jüdischen Volk gedenkt,

²⁹ H. P e u k e r t. *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Erweiterte Neuauflage.* Frankfurt a. M. 2009³, 330.

³⁰ A.a.O. 331.

³¹ F.-W. M a r q u a r d t. *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie.* Bd. 1. Gütersloh 1990, 228.

³² Vgl. V. L e n z e n. *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem).* München–Zürich 2002, 176-202; vgl. d i e s (Hg.). *Erinnerung als Herkunft der Zukunft. Zum Jubiläumssymposium des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern.* Bern 2008.

³³ Vgl. C. T h o m a. *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung.* Augsburg 1994.

³⁴ M a r q u a r d t. *Bekenntnis* 140-146.

³⁵ A.a.O. 146-162.

kann ihre Erinnerung nicht einfach von Kontinuitätserwartungen und dem Interesse institutioneller Identitätssicherung leiten lassen. Einem Erinnern, das die eigene Vergangenheit einfriert, petrifiziert bzw. glorifiziert, stehen gefährliche Erinnerungen entgegen, „in denen frühere Erfahrungen aufblitzen und die neue, gefährliche Einsichten für die Gegenwart aufkommen lassen“³⁶. Einer Theologie, welche die Heilsgeschichte triumphalistisch als siegreiche Durchsetzung der christlichen Botschaft und des in der Kirche sichtbaren Reiches Gottes denkt, widerspricht eine Memoria, welche die Geschichte als Leidensgeschichte bedenkt. Eine kommunikative Hermeneutik der Bibel zeigt sich also zugleich als kritisch-anamnetische Hermeneutik.

IV. BIBLISCH FUNDIERTE SPRECHHANDLUNGEN DES GLAUBENS

Für das Christentum sind eine Reihe biblisch bezeugter, geforderter und fundierter Sprechhandlungen und Kommunikationsformen des Glaubens paradigmatisch geworden, in denen biblische Texte und Traditionen verwendet und weitergeführt wurden und werden. Zu den Vollzugsformen jüdischer und christlicher Performanz zählen das Erinnern und Erzählen, das Bezeugen und Bekennen, das Feiern sowie das teilnehmende und teilende Mitleiden.

Die Schriften des Alten und Neuen Testaments erzählen vom Handeln Gottes und von der Geschichte seines Volkes; sie erzählen Jesu Geschichten, Jesusgeschichten und Jesu Geschichte³⁷. Zudem wird die normative und formative Geschichte der Jesusbewegung erinnert und erzählt. Wer vom Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Jesu reden will, muss von seinem Handeln erzählen. Vom Geschehenen wie vom noch ausstehenden Handeln Gottes kann nur erzählt werden. Schöpfungs-, Verheißungs-, Widerstands- und Passionsgeschichten sind im Kern narrativ; sie behalten und entfalten ihre Kraft, wo sie in Erinnerung behalten und weitererzählt werden. Das gilt für die Geschichte der Person und Passion Jesu ebenso wie für die vielen Geschichten

³⁶ Metz, *Glaube* 96; vgl. ders. *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg–Basel–Wien 2006; dazu: B. Waldmüller, *Erinnerung und Identität. Beiträge zu einem theologischen Traditionsbegriff in Auseinandersetzung mit der „memoria passionis“ bei J. B. Metz*. Münster 2005.

³⁷ Vgl. E. Arens, „Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?“ (*Ps 106, 2*) *Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive*. In: Z e r f a ß (Hg.). *Erzählter Glaube*, 13-27; ders. *Anamnetische Praxis* 51ff; ders. *Gottesverständnis. Eine kommunikative Religionstheologie*. Freiburg–Basel–Wien 2007.

der vielen Passionen, in denen Jesus laut Blaise Pascal bis ans Ende der Welt in Agonie sein wird. Erzählen ist grundlegend für den Glauben und die Glaubensgemeinschaften, weil die in vielen biblischen Texten narrativ zur Sprache gebrachten Inhalte nur narrativ nachvollziehbar sind. Erzählen ist elementar, weil so die Geschichte Gottes mit seinem Volk und mit Jesus mit unseren eigenen Geschichten verknüpft werden kann. Sie zeigt sich als ebenso widerständige wie unabgeschlossene Geschichte, in die sich die Gläubigen einschreiben, in die sie ihre persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrungen und Erinnerungen einbringen und die sie damit weiterschreiben.

Bezeugen bezeichnet eine Sprechhandlung, in welcher Erfahrungen bzw. Einsichten unter Einsatz der eigenen Person anderen mitgeteilt werden. Zeuginnen und Zeugen rufen etwas in Erinnerung, was sie gesehen und eingesehen haben³⁸. Sie teilen es anderen mit, auf dass es ihnen ebenso zugänglich und einsehbar werde, von ihnen geteilt werden kann. Zeugenschaft steht für das ein, was auf keinen Fall vergessen werden darf. Der Unterschied zwischen dem christlichen und jüdischen Bezeugen ist wohl darin zu sehen, dass Ersteres eine deutlich kerygmatische Komponente aufweist und damit auf Überzeugen zielt, während Letzteres primär Überlebenszeugnis ist³⁹. In der Jüdischen Bibel ist das Zeugnis mit dem Bundschluss, mit der prophetischen Botschaft und dem Martyrium verbunden. Im Neuen Testament steht es sowohl im Kontext der missionarischen Verkündigung als auch im Kontext des Leidens und der Verfolgung. In beiden Traditionen kommt es als Wort-, Lebens- und Blutzeugnis zum Tragen. Israel sieht sich zur Zeugenschaft für Gott vor den Völkern berufen. Die christliche Gemeinschaft legt Zeugnis darüber ab, wer Jesus war, was mit ihm geschehen ist, und wer er für sie ist. Israel und die Kirche sind beide „Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander“⁴⁰.

³⁸ Vgl. E. A r e n s. *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*. Düsseldorf 1989; A. W o l f f. *Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne*. Frankfurt a. M. 1996.

³⁹ Vgl. E. L. F a c k e n h e i m. *Die gebietende Stimme von Auschwitz*. In: M. B r o c k e, H. J o c h u m (Hg.). *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*. Gütersloh 1993, 73-110; U. B a e r (Hg.). *„Niemand zeugt für den Zeugen“*. *Erinnerungskultur nach der Shoah*. Frankfurt a. M. 2000. Dazu: E. A r e n s. *Zwischen biblischem Tun und postmodernem Text. Zur Aktualität des Zeugnisses*. „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft“ 54 (1998) 81-97.

⁴⁰ B. K l a p p e r t. *Israel und die Kirche – Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander*. In: S. K ä p p e l i (Hg.). *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges (FS Clemens Thoma)*. Bern 2002, 97-107.

Im *kerygmatisch-missionarischen* Zeugnis der Christinnen und Christen wird die biblische Botschaft verkündigt und weiterbezeugt. In Situationen und Kontexten, in denen Menschen sich in Jesu Nachfolge anderen zuwenden, ihnen beistehen und für sie einstehen, bezeugen sie *diakonisch* Jesu Praxis der Solidarität und darin seine Person, in der die zuvorkommende Güte Gottes und seine befreiende Herrschaft wahrnehmbar werden. Wo christliche Zeuginnen und Zeugen im Namen Gottes und Jesu gegen Missstände, Herrschaftsverhältnisse und Ungerechtigkeiten sowie gegen Unrecht Einspruch erheben, geben sie *prophetisch* Zeugnis von Jesu Praxis. Wo sie in ihrer Zeugenexistenz am eigenen Leib Verfolgung, Gefängnis und den gewaltsamen Tod erleiden, bezeugen sie *pathisch* Jesu Person und Passion, weisen auf seine Leidensgeschichte mit der eigenen hin.

Beim Bekennen geht es gleichfalls um eine anamnetisch ausgerichtete Sprechhandlung des Glaubens, in welcher dieser verbindlich, gemeinschaftlich und öffentlich ausgesprochen wird. Bekennen geschieht insbesondere in ritueller Form im Gottesdienst, in dem die versammelte Gemeinde an die geschehenen Heilstaten Gottes erinnert. Im Glaubensbekenntnis werden die um keinen Preis zu vergessenden Grunddaten der eigenen Geschichte in kondensierter und konzentrierter Form festgehalten. Bekenntnisse wie das „Schema Israel“ oder das „Apostolische Glaubensbekenntnis“ bringen die Kernpunkte des Gedächtnisses der betreffenden Erinnerungsgemeinschaft verdichtet und verbindlich zur Sprache⁴¹.

Im Schuldbekenntnis rufen Einzelne bzw. Glaubensgemeinschaften ihre Vergehen in Erinnerung, bringen sie persönlich bzw. öffentlich zum Ausdruck und bitten um Vergebung. Das Bekennen bezieht sich nicht allein auf die persönliche Sünde; es umfasst auch die Anerkennung und das Bekennen der „faktischen, objektiven und subjektiven Partizipation an der sozialen Sünde“⁴². Es bezieht sich auf die Wahrnehmung, das Eingeständnis sowie die Anerkennung der mitverantwortenden strukturellen Sünde bzw. institutionellen Schuld. Ein „situatives Bekennen“⁴³ der Unvereinbarkeit der Irrlehren des Antijudaismus, Kolonialismus, Rassismus und Sexismus mit dem christlichen Glauben, ein Bekennen der Mitverstrickung von Christen und Kirchen

⁴¹ Vgl. E. A r e n s. *Gehört der jüdische Jesus ins christliche Credo?* In: J. B r u h i n, K. F ü s s e l, P. P e t z e l, H. R. S c h l e t t e (Hg.). *Misere und Rettung. Beiträge zu Theologie, Politik und Kultur (FS Nikolaus Klein)*. Luzern 2007, 116-124.

⁴² M. S i e v e r n i c h. *Die „soziale Sünde“ und ihr Bekenntnis*. „Concilium“ 23 (1987) 124-131.

⁴³ Vgl. A r e n s. *Bezeugen* 287-314.

darin, ihre Mitverantwortung dafür und Mitschuld an den dadurch beförderten bzw. geduldeten Vergehen und Verbrechen, ist ein unverzichtbares Element christlich-kirchlicher Erinnerung und Umkehr.

Auch Gottesdienst Feiern umfasst eine Reihe von anamnetisch strukturierten und orientierten Handlungen des Glaubens, welche die biblische Botschaft als Basis und Inhalt beanspruchen. In der liturgischen Feier kommt die Schrift in Lesung, Auslegung und Gebet zur Geltung. Im Gottesdienst gedenkt die Glaubensgemeinschaft ihrer Gründung, sie erinnert erzählend die Grunddaten ihrer Glaubensgeschichte, hält diese verkündigend fest und vergegenwärtigt sie feiernd⁴⁴. Mit der symbolischen Erinnerung geht die rituelle Inszenierung entscheidender Wegmarken der Glaubensüberlieferung einher. Im Feiern erinnert die Gemeinschaft an Gottes biblisch bezeugtes Schöpfungs-, Erwählungs- und Rettungshandeln, das sie in symbolischer Form dramatisiert und inszeniert im Vorgriff auf Gottes Vollendungshandeln. In der Feier der Eucharistie steht das Gedächtnis Jesu Christi im Zentrum. Die Erinnerung an das Mahl sowie die Vergegenwärtigung der Tischgemeinschaft Jesu beim letzten Abendmahl nehmen den Mittelpunkt jeder Eucharistiefeier ein, welche die Kirche mit Jesu eigenen Worten zu seinem Gedächtnis tut.

In der gottesdienstlichen Feier wird gleichzeitig der eigenen Schuld gedacht. Darin werden die Toten in Erinnerung gerufen, deren vergangenes Leben und Leiden der Vergessenheit entrissen, der Erinnerungsgemeinschaft vor Augen geführt und in anamnetischer Solidarität zur Sprache gebracht wird im Vertrauen auf Gottes universale Solidarität und Verheißung des Lebens für alle. Gottesdienst Feiern ist ein performatives Geschehen, ein rituelles Erinnern und Vergegenwärtigen, eine Praxis der Erinnerung und Hoffnung.

Eine biblisch fundierte und anamnetisch inspirierte Handlung des Glaubens stellt schließlich das teilnehmende und teilende, tätige Mitleiden dar. In christlicher Perspektive handelt es sich um eine Praxis der Nachfolge des solidarischen, sich der Ausgegrenzten und Opfer annehmenden Jesus. Eine solche diakonische Praxis der Nächstenliebe, des Mitleidens, des Erbarmens, der Solidarität gehört zum ethischen, kommunikativen Kern von Religion. Die Praxis des Teilens, des Umverteils von Macht, des Ausgleichs von Ungleichheiten, der Anklage und Abschaffung von Unrechtsstrukturen, des Ein-

⁴⁴ Vgl. B. F r e s a c h e r. *Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche*. Innsbruck–Wien 1996; G. L o h f i n k. *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*. Freiburg–Basel–Wien 1998; S. W a h l e. *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie*. Innsbruck–Wien 2006.

tretens für die Nächsten und Fernen in ihrer Not, des Beistandes für die, denen Unrecht geschieht, erinnert und aktualisiert ein zentrales Erbe der jüdischen und christlichen Überlieferung. Darin kommen prophetische Kritik, rettende Erinnerung, schöpferische Nachfolge und Zukunft eröffnende Verheißung zusammen. Dieses Erbe lässt sich als „Compassion“ bezeichnen. Es handelt sich um einen im biblischen Gottesgedächtnis verankerten „leidempfindlichen Monotheismus“⁴⁵, eine der Gottesleidenschaft entspringende „Mitleidenschaft, als teilnehmende, als verpflichtende Wahrnehmung fremden Leids, als tätiges Eingedenken des Leids der andern“⁴⁶.

V. KOMMUNIKATIVE UND KRITISCHE THEOLOGIE

Die Bibel zeigt sich in ihrem Gebrauch als Erinnerungs- und Erzählbuch der Geschichte und Geschichten Gottes mit den Menschen, als Bekenntnisbuch zu dem einen Gott von Juden und Christen, dem Schöpfer und Retter aller Menschen, als Zeugnis des „God-people experiment we call Israel“⁴⁷ sowie, dieses weiterführend, der Kirche, als Verkündigungsbuch des Wortes und Handelns des schöpferischen, befreienden, rettenden Gottes, der Person und Praxis Jesu Christi, des Volkes Israel, der Jesusbewegung und der Kirche, zudem als „liturgische Partitur“ für die gottesdienstliche Performanz und als Buch der Weisungen und Verpflichtungen der Menschen zur Anerkennung der Anderen, zur Gerechtigkeit und Solidarität, zum Teilen der materiellen und spirituellen Güter der Erde.

Die Autoren und Redaktoren, kanonisierenden Instanzen, Benutzerinnen und Benutzer der Bibel verfolgen mit den von ihnen verfassten bzw. verwendeten Texten und Textkorpora nicht nur kommunikative Intentionen, sondern auch strategische Interessen. Insbesondere die Kanonisierung geht nicht nur mit Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen, sondern auch mit Interessen der Durchsetzung, Stabilisierung und Erhaltung von Macht einher. Deswegen steht im kanonischen Endtext der Bibel zum Beispiel der mit der *auctoritas* des Apostels Paulus versehene Satz, dass „die Frauen in der Versammlung

⁴⁵ Metz. *Memoria passionis* 160.

⁴⁶ A.a.O. 166; dazu: E. Arens. *Vom Schrei zur Verständigung. Politische Theologie als öffentliche Theologie*. In: T. Polednitschek, M. J. Rainer, J. A. Zamora (Hg.). *Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz*. Münster 2009, 129-138.

⁴⁷ Sanders. *Torah* 8.

schweigen” sollen (1 Kor 14, 34). Weil Kanonisierung immer mit Ausgrenzung verbunden ist, bedarf es einer kommunikativen und kritischen Theologie, die die „dialogische Autorität“⁴⁸ der Bibel einerseits anerkennt und andererseits kritisch abklopft, indem sie den Kanon bei begründetem Verdacht überschreitet⁴⁹.

Es braucht eine Theologie, die ihre biblische Fundierung gerade nicht durch eine „kirchliche Vernunft“ kanonisch immunisiert, sondern sie im Sinne der kommunikativen Vernunft kritisch analysiert und reflektiert. Kommunikative Vernunft ist nicht zuletzt gefordert und gefragt, um die komplexen Kommunikationsprozesse bei der Entstehung, Auslegung und Verwendung, beim Gebrauch und Missbrauch der biblischen Texte wie der Bibel überhaupt zu erforschen und aufzudecken⁵⁰. Solche Forschung und Reflexion geschieht als theologische im Raum und Rahmen der Kirche und im Dienst an dieser Kommunikations- und Interpretationsgemeinschaft. Die theologische Arbeit wird auf der Basis der zwei-einen Bibel und damit im Horizont der jüdisch-christlichen Überlieferung betrieben. Die Bibel erweist sich von daher als Vorgabe und Aufgabe, als Prämisse und dialogische Gesprächspartnerin fundamentaler Theologie.

Die Bibel ist weder die Erste noch die Letzte Theologie. Vielmehr umfasst sie narrative und normative, prophetische und weisheitliche, didaktische und diskursive Texte und Theologien, welche Gottes ebenso abenteuerliche wie unabgeschlossene Geschichte mit seinem Volk und allen Völkern dokumentieren und testieren. Die biblischen Schriften tun eben dies, indem sie Gottes Wort und Handeln erzählen und erinnern, feiern und verkündigen, bezeugen und bekennen, es mitteilen und zum Teilen, das heißt auch zum „Bible-sharing“ inspirieren und einladen.

⁴⁸ Vgl. I. M ü l l n e r. *Dialogische Autorität. Feministisch-theologische Überlegungen zur kanonischen Schriftauslegung*. In: B a l l h o r n, S t e i n s (Hg.). *Bibelkanon* 74-84.

⁴⁹ Vgl. E. S c h ü s s l e r F i o r e n z a (ed.). *Searching the Scriptures*. 2 Volumes. New York 1994-1995. Das Vorwort zum zweiten Band trägt den Titel: „Transgressing Canonical Boundaries” (S. 5); dazu: E. P a g e l s. *Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt*. München 2004.

⁵⁰ Vgl. S a n d e r s. *Torah XVf.*; O. F u c h s. *Kriterien gegen den Missbrauch der Bibel*. In: d e r s. *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*. Stuttgart 2004, 385-407. Der Kanon kann dabei auch als Kriterium gegen den kirchlichen Antijudaismus von Marcion bis zu den „Deutschen Christen“ und der Piusbruderschaft in Anspruch genommen werden.

BIBLIOGRAPHIE

- A r e n s E.: Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie. Düsseldorf 1982.
- A r e n s E.: Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg–Basel–Wien 1992.
- A r e n s E.: Gottesverständnis. Eine kommunikative Religionstheologie. Freiburg–Basel–Wien 2007.
- C h i l d s B. S.: Die Theologie der einen Bibel. Bd. 1: Grundstrukturen. Freiburg–Basel–Wien 1994.
- C h i l d s B. S.: Die Theologie der einen Bibel. Bd. 2: Hauptthemen. Freiburg–Basel–Wien 1996.
- D o h m e n Ch., O e m i n g M. (Hg.): Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137). Freiburg–Basel–Wien 1992.
- H o f m a n n P.: Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz. Paderborn–München–Wien–Zürich 2006.
- L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999. Città del Vaticano 2001.
- Päpstliche Bibelkommission (Hg.): Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115). Bonn² 1996.
- S a n d e r s J. A.: Torah and Canon. Philadelphia 1972.
- S a n d e r s J. A.: Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism. Philadelphia 1984.
- S a n d e r s J. A.: From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm. Philadelphia 1987.

BIBLIA JAKO PRZESŁANKA I PARTNERKA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

S t r e s z c z e n i e

Na początku artykułu zwrócono uwagę na kilka kontrowersyjnych elementów znajdujących się w artykule poprzedzającym – autorstwa Petera Hofmanna, który zbyt wąsko rozumie Biblię jako „pierwszą teologię”. W dalszej części „podejście kanoniczne” (*canonical approach*) Brevarda Childsa, który skupia się na ostatecznej wersji tekstu (*final form*), zostało skonfrontowane z „kanonicznym krytycyzmem” (*canonical criticism*) reprezentowanym przez Jamesa Sandersa. Następnie w artykule jest mowa o etapach powstawania tekstu Biblii, formowaniu się kanonu i jego funkcjonowaniu w różnych wspólnotach wiary oraz adaptacji do nowych uwarunkowań. Idąc za poglądami Sandersa, autor artykułu naszkicował komunikatywną hermeneutykę Biblii jako wynik różnych procesów komunikacji, przekazu, recepcji i faktycznego stosowania Pisma Świętego w Kościele i przez Kościół. Wśród tych procesów najważniejszą rolę odgrywały opowiadanie i zapamiętywanie. Autor ukazał podstawowe „akty mowy” występujące w wierze. Obejmują one komunikatywne czynności opowiadania o stwórczych i zbawczych dziełach Boga oraz zapamiętania historii Jezusa oraz świadectw Jego życia, męki oraz zmartwychwstania, które rodziły się z potrzeb misyjnych, diakonijnych i prorockich. Te akty wiary później stały się aktami wiary powszechnej, częściami składowymi liturgii oraz kerygma-

tu o Bożej miłości i miłosierdziu. W ostatniej części artykułu znalazło się kilka uwag o komunikatywnej i krytycznej teologii.

Streścił ks. Krzysztof Kaucha

Schlüsselwörter: kanonischer Zugang, kanonische Kritik, kommunikative Hermeneutik, kommunikative Theologie.

Słowa kluczowe: podejście kanoniczne, kanoniczny krytycyzm, hermeneutyka komunikatywna, teologia komunikatywna.

Key words: canonical approach, canonical criticism, communicative hermeneutics, communicative theology.