

Bulletin Dei Verbum

Akademische Exegese und Pastoral in der Kirche



No. 108-109/2018,1-2

ISSN 2708-2296



BDV^{digital} ist eine halbjährliche Veröffentlichung der Katholischen Bibelföderation

Verwaltung:

CBF General Secretariat
 Erzabtei 4
 86941 Sankt Ottilien
 Germany

gensec@c-b-f.org
 www.c-b-f.org

Redaktionskomitee:

Jan J. Stefanów SVD
 Giuseppe De Virgilio
 Thomas P. Osborne
 Christian Tauchner SVD

Übersetzungen:

English: Adrian Graffy
 Gary Riebe Estrella SVD
 David Streit SVD

Español: Nuria Calduch-Benages

Français: Sylvie Denis

Deutsch: Gabriele Stein

Layout:

Ximena A. Luna Terán
 Christian Tauchner SVD

Die Veröffentlichung des KBF-Bulletins **BDV^{digital}** ist nur dank der dauerhaften und regelmäßigen Unterstützung unserer Freunde, Wohltäter und Sponsoren möglich.

Für alle Spenden, in welcher Höhe auch immer, sind wir Ihnen sehr verbunden.

Wir bedanken uns herzlichst für Ihre Großzügigkeit und für Ihre engagierte Unterstützung der Arbeit der Katholischen Bibelföderation.



Bankverbindungen:

Europa: Liga Bank München: **Katholische Bibelföderation e.V.**, IBAN DE28 7509 0300 0006 4598 20, BIC-Code: GENODEF1M05

Nordamerika: Bank of America: **Friends of the CBF**, Account number: 1381 2971 5180, Routing number: 125000024

Editorial

Nuria Calduch-Benages

Akademische Exegese und Pastoral in der Kirche..... 3

Forum

Nuria Calduch-Benages

Exegese und Hermeneutik: Zwei Aspekte ein und desselben Auslegungsprozesses..... 4

Jean Louis Ska

Pastoral und biblische Exegese 15

Elżbieta M. Obara

Exegese und Pastoral: Die Bedeutung der Pragmatik in der Bibelpastoral..... 22

Santiago Guijarro

Kontextuelle Exegese und gläubige Bibellektüre..... 29

Leonardo Pessoa Da Silva Pinto

Eine Kluft zwischen Exegese und Volkslektüre der Bibel? Die brasilianische Erfahrung in Vergangenheit und Gegenwart..... 36

Cesare Bissoli

„Lebendig ist das Wort Gottes und wirksam“ (Hebr 4,12): Exegese und Bibelpastoral in Italien 43

Massimo Grilli

Das internationale Forschungsprojekt „Evangelium und Kultur“..... 49

Thomas P. Osborne

„Lectio continua“ zwischen pastoraler Bibellektüre und wissenschaftlicher Exegese: Zeugnis und Reflexion..... 50

Projekte und Erfahrungen

Juan J. Valero Alvarez

Gläubige Lektüre des Wortes Gottes: Erfahrungen aus dem Bistum Santander..... 58

Bibel und Kunst

Bibel (hermeneutik) und Kunst..... 61

Nachrichten aus der Förderung..... 62

Veröffentlichungen zur Bibelpastoral..... 66

EDITORIAL

Ich möchte diese Ausgabe des Bulletins „Dei Verbum“ meinem lieben Freund Javier Velasco widmen, der regelmäßig mit der KBF zusammengearbeitet hat und vor kurzem mit einem Lächeln auf den Lippen von uns gegangen ist. Niemand hatte damit gerechnet, und seine Agenda war voller Pläne und Projekte für die Zukunft. Der Schwerpunkt des vorliegenden Hefts (*Akademische Exegese und Pastoral in der Kirche*) war sein Lieblingsthema, und er hat ihm sein Leben gewidmet: mit Herz und Seele und der immerwährenden Unterstützung seiner Familie, seiner Freunde, seiner Kollegen und all derer, die an seinen Kursen und Workshops zur *Lectio divina* teilnahmen. Vor nicht allzu langer Zeit – 2014, wenn ich mich recht erinnere – hat er eine Nummer der Zeitschrift *Reseña Bíblica* zum Thema „Bibel und Pastoral“ herausgegeben; darin schrieb er: „Die Notwendigkeit einer Begegnung zwischen biblischer Exegese und kirchlicher Pastoral ist nicht immer hinreichend klar, und es ist auch nicht hinreichend klar, welche Früchte daraus erwachsen. Die Beziehungen zwischen den beiden Bereichen wurden uns gelegentlich als problematisch, als kontrovers geschildert ... Die wissenschaftliche Exegese ist notwendig, und die Volkshermeneutik ist nicht weniger notwendig“.

Das vorliegende Heft ist auf derselben Linie verortet. Weil wir davon überzeugt sind, dass zwischen Exegese und Pastoral, zwischen wissenschaftlicher Forschung und betender Lesung kein Widerspruch besteht, wollen wir uns auf den folgenden Seiten eingehender damit befassen. Im Zentrum unseres Interesses stehen dabei die verschiedenen exegetischen Methoden oder Herangehensweisen (historisch-kritisch, narrativ, pragmatisch, kontextuell ...), will sagen: Wir werden versuchen zu zeigen, welchen spezifischen Beitrag jede von ihnen zu einer biblischen Beseelung der Pastoral leistet.

Mit dem ersten Artikel (*Exegese und Hermeneutik: zwei Aspekte ein und desselben Auslegungsprozesses*) wollen wir die Biblexegese und die Bibelhermeneutik – ihre Arbeitsweise, ihre größten Herausforderungen und ihre enge Beziehung – möglichst einfach und anhand konkreter Beispiele beschreiben. Beide stellen zwei Aspekte ein und desselben Auslegungsprozesses dar, die nah miteinander verwandt sind und sich überdies gegenseitig erhellen.

Der zweite Artikel (*Pastoral und biblische Exegese*) von Jean-Louis Ska befasst sich mit der Rolle der Übersetzungen, mit der Bedeutung des kulturellen Kontexts, mit dem Nutzen des oft unverstandenen und vergessenen Alten Testaments und mit der Erzählung als zentralem Faktor bei der Interpretation biblischer Texte.

Im dritten Artikel (*Exegese und Pastoral: Die Bedeutung der Pragmatik in der Bibelpastoral*) beschreibt

Elzbieta M. Obara den biblischen Text als „Kommunikationsereignis“ und macht damit deutlich, dass das Wort kein museales Ausstellungsstück, sondern eine lebendige und für alle Zeiten gültige Aussagewirklichkeit ist. Die pragmatische Lektüre hilft uns, nicht nur zu lesen, „was der Text sagt“, sondern auch, „was er sagen und bewirken will“, kurzum: sie hilft uns, gründlicher zu lesen und uns für das gelesene Wort verantwortlich zu fühlen.

Im vierten Artikel (*Kontextuelle Exegese und gläubige Bibellektüre*) von Santiago Guijarro werden in aller Kürze die Grundlagen und Arbeitsweisen der sogenannten „kontextuellen Exegese“ erläutert. Der Autor betont, dass man den Kontext kennen muss, um einen Text zu verstehen; er setzt sich mit dem Problem der Kontext-Rekonstruktion auseinander, vor das sich die Biblexegese gestellt sieht; und zeigt zu guter Letzt auf, welche spezifischen Beiträge dieses exegetische Vorgehen zu einer gläubigen Bibellektüre leisten kann.

Leonardo Pessoa Da Silva Pinto schließlich befasst sich in seinem Artikel (*Eine Kluft zwischen Exegese und Volkslektüre der Bibel? Die brasilianische Erfahrung in Vergangenheit und Gegenwart*) mit der Beziehung zwischen Exegese und Pastoral in der *Leitura popular* und stützt sich dabei auf seine eigenen brasilianischen Erfahrungen sowie auf den Beitrag von Carlos Mesters. Nachdem er die Prinzipien der Bibellektüre in den *Leitura-popular*-Gruppen vorgestellt hat, analysiert er einige Probleme der lateinamerikanischen Hermeneutik und der Gruppenarbeit, um sodann Wege aufzuzeigen, wie die Kluft zwischen Exegese und Volkslektüre überbrückt werden könnte. Neben den genannten Beiträgen enthält die vorliegende Ausgabe des Bulletins „Dei Verbum“ Berichte über eine konkrete *Lectio-divina*-Erfahrung und über ein internationales Forschungsprojekt, das dem Erforschen, Weitergeben und Erleben der Heiligen Schrift neue Horizonte erschließt. Sehr hilfreich sind ferner die Rezensionen einiger kürzlich erschienenen Bücher über die Bibel und ihre Interpretation.

Anstelle eines Schlussworts möchte ich mit einem weiteren Zitat des Bibel- und Pastoralwissenschaftlers Javier Velasco enden: „Die biblische Beseelung der Pastoral ist eine immer weiter um sich greifende Realität, die alle Bereiche der Kirche, alle Seelsorgerinnen und Seelsorger, alle Bibelforschenden, alle Wort-Gottes-Begeisterten und die gesamte kirchliche Gemeinschaft umfasst (oder umfassen sollte). Von Bibel (oder, wie in unserem Fall, von Exegese) und Pastoral zu sprechen ist deshalb nichts, was dem Leben und der Lebendigkeit der Kirche fremd wäre, im Gegenteil: Es ist ihr wesensgleich“ (vgl. *Reseña Bíblica* 83, S. 2).

Nuria Calduch-Benages

EXEGESE UND HERMENEUTIK: ZWEI ASPEKTE EIN UND DESSELBEN AUSLEGUNGSPROZESSES¹

Nuria Calduch-Benages

Für Bibelforschende sind Exegese und Hermeneutik wohlvertraute Begriffe.² Im universitären Umfeld und in den dazugehörigen Publikationen werden sie ständig gebraucht, um den durchaus komplexen Interpretationsprozess zu beschreiben, der bei der Lektüre der biblischen Texte erforderlich ist. Unter Nichteingeweihten und Nichtfachleuten dagegen sind die besagten Termini vermutlich unbekannt. Sie sind nicht Teil des Wortschatzes, den die Menschen im Alltag üblicherweise benutzen. Ich bin mir aber sicher, dass dieses Problem sich quasi von selbst lösen würde, wenn wir nicht von Exegese und Hermeneutik, sondern stattdessen vom Studium eines Textes und von der Aktualisierung seiner Botschaft sprächen.³

Es kann nicht das Ziel der vorliegenden Seiten sein, diese beiden Fachgebiete en détail zu beschreiben: Das würde weit über das hinausgehen, was uns hier an Zeit und Platz zur Verfügung steht. Vielmehr soll möglichst einfach und anhand konkreter Beispiele erläutert werden, was die Bibelexegese und die Bibelhermeneutik ausmacht: ihre Arbeitsweise, ihre größten Herausforderungen und ihre enge Beziehung. Wir werden versuchen, etwas von dem aufzuzeigen, wovon wir zutiefst überzeugt sind: dass zwischen Exegese und Hermeneutik kein Gegensatz besteht, weil es sich um zwei Aspekte eines einzigen Auslegungsprozesses handelt, die nicht nur nah miteinander verwandt sind, sondern sich zudem gegenseitig erhellen.

Wir wollen unsere Überlegungen mit einigen terminologischen Hinweisen beginnen. Anschließend werden wir uns im Licht der Wort-Gottes-Synode (2008) und des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Verbum Domini* mit der Beziehung zwischen Exegese und Hermeneutik sowie mit dem Interpretationsprozess und

seinen wesentlichen Bestandteilen befassen. Im weiteren Verlauf werden wir anhand einer Auswahl von Texten aus dem Alten und dem Neuen Testament die wichtigsten Schritte des exegetischen Vorgehens erläutern und schließlich an einem Beispiel die Besonderheiten der hermeneutischen oder kontextualisierten Lektüre veranschaulichen.

1. Terminologische Fragen

Das Wort „Exegese“ kommt vom griechischen *exégesis* (Erzählung, Darstellung, Erklärung, Kommentar, Auslegung), das seinerseits von dem Verb *exegéomai* (erklären, darstellen, auslegen) abgeleitet ist. Etymologisch betrachtet heißt Exegese betreiben also, einen Text auszulegen, einen Sinn „herauszuholen“.⁴ Genau darin besteht die vorrangige Aufgabe der Exegetinnen und Exegeten: jener Fachleute, die auf das Studium und die Interpretation der biblischen Texte spezialisiert sind.

Viele Stellen in der Bibel und insbesondere im Alten Testament sind rätselhaft, seltsam und unverständlich.⁵ Ihre Bedeutung verbirgt sich hinter Ausdrücken, literarischen Formen und kulturellen Parametern, die uns sehr unvertraut sind. Um in die Texte „eintreten“ und ihre Bedeutung erfassen zu können, braucht man einen Schlüssel, besser gesagt, einen ganzen Schlüsselbund, den die Exegeten auswendig kennen, weil sie viele Stunden des Studiums und viele schlaflose Nächte darauf verwandt haben. Diese Schlüssel öffnen unzählige Türen, die auf verschiedenen Wegen ins Innere des Texts, das heißt zum Kern der Botschaft führen.

Das Wort „Hermeneutik“ kommt ebenfalls aus dem Griechischen, genauer gesagt vom Verb *ermeneúo*, das

1 Erstmals erschienen in: Javier Velasco-Arias (Hg.), *La Biblia compartida. Biblia y Pastoral* (Conocer la Biblia), Madrid: San Pablo, 2012, 245–273.

2 Vgl. B. Maggioni, „Exégesis bíblica“, in: P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (Hgg.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, spanische Ausgabe bearbeitet vom Redaktionsteam der Ediciones Paulinas, Madrid: Paulinas, 1990, 620–632; P. Grech, „Hermenéutica“, *ibidem*, 733–762 und IDEM, „Ermeneutica intrabiblica“, in: R. Penna, G. Perego, G. Ravasi (Hgg.), *Temi teologici della Bibbia* (Dizionario San Paolo), Cinisello Balsamo (Mailand): San Paolo, 2010, 415–423.

3 Empfohlen sei an dieser Stelle die Lektüre von H. Simian-Yofre, „Introducción: Exégesis, fe y teología“, in: IDEM (Hg.), *Metodología del Antiguo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 106), Salamanca: Sígueme, 2001, 13–26; und 177–201 über Hermeneutik und Pragmatik.

4 Vgl. B. Maggioni, „Exégesis bíblica“, op. cit., 620.

5 J. L. Ska, „¿Cómo leer el Antiguo Testamento?“, in: *Metodología del Antiguo Testamento*, 27–42.

so viel heißt wie darlegen, erklären, erläutern, interpretieren und auch aus einer fremden Sprache übersetzen.⁶ Weitere Ableitungen sind die Bezeichnung „Hermeneutiker“ für jemanden, der Hermeneutik betreibt, und das Adjektiv „hermeneutisch“. Das lateinische Pendant des besagten griechischen Verbs ist das Verb *interpretari*, von dem sich die entsprechenden Begriffe in unseren modernen Sprachen herleiten: interpretieren, Interpretation, Interpretator, interpretatorisch. Unter Hermeneutik versteht man also die Kunst, Texte und insbesondere die heiligen Texte zu interpretieren.⁷

In vielen Fällen bedeutet Hermeneutik dasselbe wie Exegese. In Bezug auf die Heilige Schrift waren die beiden Begriffe bis zum 18. Jahrhundert austauschbar; danach nahm das Wort „Hermeneutik“ je nachdem, welche philosophische Schule oder Theorie gerade in Mode war, verschiedene andere Bedeutungsnuancen an. Gegenwärtig unterscheidet man die beiden Bereiche nach ihren jeweiligen Zielen. Während die „Exegese“ zu entdecken und zu verstehen versucht, was der Autor seinen Zeitgenossen mitteilen wollte, konzentriert sich die Hermeneutik auf das, was der Text aus heutiger Sicht bedeutet und wofür er steht. Dabei behält sie unseren aktuellen Kontext im Blick und bedient sich einer Sprache, die für moderne Lesende verständlich ist.



Fotos von J. Stefanów aus Brixen.
Für Näheres s. *Bibel und Kunst*.

2. Exegese und Hermeneutik im Dialog

Auf der Wort-Gottes-Synode (2008), an der ich das Glück hatte, als Expertin teilnehmen zu dürfen, erklärte der kanadische Kardinal Marc Ouellet in einem seiner Vorträge, dass es „angesichts bestehender Spannungen [...] notwendig [ist], auch weiterhin über grundlegende Fragen nachzudenken, die entscheidend dafür sind, wie wir die Schrift lesen, interpretieren und auf eine für das Leben und die Sendung der Kirche fruchtbringende Weise einsetzen“.⁸ Natürlich reagierten die Synodenväter sehr unterschiedlich auf dieses Ansinnen. Einige betonten die Bedeutung des Lehramts, andere warfen der historisch-kritischen Exegese vor, Verwirrung unter den Gläubigen zu stiften, und die eine oder andere Wortmeldung wurde von uns Experten mit herzlichem Beifall quittiert (beinahe hätten wir uns zu stehenden Ovationen hinreißen lassen!), weil sie die wertvollen Beiträge der historisch-kritischen Methode und die mühsame Arbeit der Exegeten anerkannte, der nicht selten mit Unverständnis und Kritik begegnet wird.

Dieselbe Haltung wird auch in dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Verbum Domini* spürbar, wo Benedikt XVI. mit einem Zitat aus dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* daran erinnert, dass „die katholischen Exegeten [...] bei ihrer Interpretationsarbeit nie vergessen [dürfen], dass sie das Wort Gottes auslegen. Ihr gemeinsamer Auftrag ist noch nicht beendet, wenn die Quellen unterschieden, die Gattungen bestimmt und die literarischen Ausdrucksmittel erklärt sind. Das Ziel ihrer Arbeit ist erst erreicht, wenn sie den Sinn des biblischen Texts als gegenwartsbezogenes Wort Gottes erfasst haben“ (VD 33).

Meines Erachtens darf die Polarität „exegetischer Prozess und gläubige Hermeneutik“ nicht als Gegensatz (auf der Synode fielen Wörter wie „Trennung“ und „Dichotomie“), sondern muss als eine wechselseitige, dialogische und ständig oszillierende Beziehung verstanden werden, die sich je nach historischer Entwicklung bald zur einen und bald zur anderen Seite hinbewegt. Die streng historische und literarische Exegese der Heiligen Schrift wird häufig im Kontext eines Glaubenshorizonts betrieben, der – in der Gegenwart wie auch in der geschichtlichen Vergangenheit – ein kirchliches Verständnis der Bibel und ihrer Texte impliziert. Und die gläubige Hermeneutik wird sehr oft mithilfe systematisch angewandter Methoden betrieben und ebenso gründlich wie kritisch reflektiert. Trotz alledem werden in den beiden Bereichen nicht selten entgegengesetzte Positionen vertreten, die sich in den letzten Jahren verschärft haben.

6 Vgl. P. Grech, „Hermenéutica“, op. cit., 733.

7 Vgl. *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española, Madrid, Espasa, 22001, Bd. II, 1201.

8 Vgl. hierzu N. Calduch-Benages, „Exégesis, teología y hermenéutica bíblica en la ‘Verbum Domini’“, *Phase* 51, Nr. 302 (März/April 2011), 109–121.

Auch wenn es einerseits zutrifft, dass eine übertrieben technische Exegese für die Mehrheit der Christen (die vorrangigen Adressaten der Bibel) unverständlich ist, so trifft es doch andererseits ebenfalls zu, dass eine übertrieben einfache oder oberflächliche Exegese nicht nur nicht dazu beiträgt, dem christlichen Glauben Nahrung zu geben, sondern überdies eine fundamentalistische Lesart der Schrift begünstigt. Hinzu kommt – das hat der international angesehene Bibelwissenschaftler Jean Louis Ska einmal zu mir gesagt –, dass nicht alle Exegeten gute Wissenschaftler und gleichzeitig gute Kommunikatoren sind. Man muss im Team arbeiten. Die Pfarrer, Prediger, Lehrer, Seelsorger und Katecheten müssen sich gründlich informieren und die Arbeiten der Exegeten zu Rate ziehen. Und die Exegeten ihrerseits dürfen nicht vergessen, dass sie einer Glaubensgemeinschaft angehören und berufen sind, in dieser Gemeinschaft für ihren Glauben Zeugnis abzulegen. Die einen wie die anderen dienen mit ihren je unterschiedlichen Zuständigkeiten dem Glauben des Volkes Gottes.



3. Der Interpretationsprozess

Wir werden versuchen, den Interpretationsprozess möglichst einfach zu beschreiben, und uns dabei vor allem auf den Zusammenhang zwischen dem exegetischen und dem hermeneutischen Aspekt konzentrieren. Stellen wir uns die Situation vor: Wir haben aus dem einen oder anderen Grund beschlossen, uns mit einem bestimmten biblischen Text auseinanderzusetzen. Der Text zieht uns an, wir wollen ihn genauer kennenlernen und wissen, was er bedeutet. Was ist zu tun? Wo soll man anfangen? Zunächst müssen wir mit dem Text Kontakt aufnehmen, uns ihm ohne Hast nähern, mit ihm ins Gespräch kommen und Fragen an ihn richten. Vier Fragen sind in der beschriebenen Situation erforderlich: Was sagt der Text objektiv? Wie sagt er es? Hat seine Aussage eine historische Bedeutung? Und schließlich: Welche Botschaft vermittelt er mir heute? Ein gläubiger Leser wird natürlich schnellstmöglich zur letzten Frage kommen wollen, weil das Anliegen, das er an den Text heranträgt, in der Sphäre des Glaubens angesiedelt ist. Er wünscht sich nichts sehnlicher, als sein Leben mit dem Wort Gottes zu erhellen. Doch es wäre kein korrektes Herangehen an einen biblischen Text, gleich mit der vierten Frage zu beginnen, ohne sich zunächst mit den drei anderen zu befassen. Die drei ersten Fragen zu überspringen hieße, den Prozess auf das erwünschte Ziel zu reduzieren und den Weg, der zu diesem Ziel führt, nicht gehen zu wollen. Im Grunde geht diese Überbewertung des letztendlichen Ziels zulasten jeder einzelnen der vorherigen Etappen. Mit anderen Worten, es bedeutet, dass man sie nicht für wichtig und schon gar nicht für notwendig hält, um den Text zu verstehen.

Wenn wir jede der genannten Fragen gründlich analysieren, wird uns die Komplexität des Prozesses bewusst, denn die vier Fragen gehören unterschiedlichen Ebenen an und erfordern daher unterschiedliche Methoden. Die drei ersten Fragen betreffen den Text als einen uns vorliegenden Gegenstand, den wir in all seinen materiellen und formalen Aspekten analysieren wollen. Unsere Beziehung zu diesem Gegenstand ist wissenschaftlicher Natur, das heißt, der Text ist unser Studienobjekt: Er liegt außerhalb unser selbst und interagiert nicht mit unserem Leben. Dennoch sind die drei ersten Fragen sehr unterschiedlich. Die erste ist auf der Literalebene des Textes angesiedelt und erfordert mithin ein textkritisches Herangehen; die zweite betrifft die Form, in der der Text seinen Inhalt ausdrückt, und erfordert daher eine literarische Analyse; und die dritte konzentriert sich auf die erzählten Geschehnisse und erfordert daher eine historisch-kritische Interpretation.⁹ Alle diese bisher genannten Schritte zielen auf das Verständnis des Textes ab. Wir wollen verstehen, was der Text sagt,

9 Zur historisch-kritischen Methode vgl. das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, I.A., und die beiden Artikel von Jean-Louis Ska, „Les vertus de la méthode historico-critique“, *Nouvelle Revue Théologique* 131 (2009), 705-727, und „Note sul metodo storico-critico in esegesi“, *Civiltà Cattolica* 161 (2010), 381-389.

wie er es sagt und in welchem historischen Kontext er es sagt, damit wir es mit unseren eigenen Worten erklären können.

Die letzte Frage allerdings unterscheidet sich von den vorherigen, weil sie die Distanz zwischen Leser und Text aufhebt. Der Text ist nicht länger ein Gegenstand der Untersuchung, sondern wird zu einem Teil des oder der Lesenden. Der Text tritt in den Leser und der Leser tritt in den Text ein, und der Prozess der Interpretation verlagert sich vom Textverständnis auf die Aktualisierung des Texts. So entsteht eine direkte Verbindung zwischen Text und Leser: Beide werden zu Subjekten, die miteinander ins Gespräch kommen, und das Resultat ist eine dynamische, lebendige und bereichernde Kommunikation. Der (alte) Text gewinnt eine solche Kraft, dass er im Leben des (modernen) Lesers etwas bewirkt. Damit gehen wir von der Exegese zur Hermeneutik über. Im Dokument *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* heißt es:

Es geht darum, die Distanz zwischen der Epoche der Autoren und ersten Adressaten der biblischen Texte und unserer heutigen Zeit zu überbrücken, um so die Botschaft der Texte in richtiger Weise zu aktualisieren, damit sie das Glaubensleben der Christen nährt. Jede Textexegese muss durch eine „Hermeneutik“ im modernen Sinn des Wortes ergänzt werden. (II.A.2)

Laut Prosper Grech, Professor emeritus für Hermeneutik am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, sind auf dieser letzten Etappe des Prozesses drei hermeneutische Faktoren wesentlich: erstens der Wandel der historischen Umstände und das Heilshandeln Gottes in der Geschichte, die zu einer Neulektüre des Textes veranlassen; zweitens die zunehmende Reife der Gemeinschaft, die den Text liest und gewissermaßen die Urheberschaft übernimmt; und drittens die Erleuchtung durch den Geist, der mittels der vielfältigen Charismen, die er beständig über seiner Kirche ausgießt, ein eingehenderes Textverständnis ermöglicht.¹⁰ Auf diese Weise bilden Geschichte, Reife und Charisma ein hermeneutisches Dreieck, das den biblischen Text absorbiert und in der Sprache der Zeit und des Ortes, wo er erneut gelesen wird, von neuem Gestalt annimmt.¹¹ Der eben beschriebene Interpretationsprozess kommt ein ums andere Mal, nämlich immer dann in Gang, wenn wir den Text lesen. Deshalb steht die Heilige Schrift vielen Aktualisie-

rungen offen, weil sie nie aufhört, zu den Männern und Frauen aller Zeiten und Orte zu sprechen. Denn, wie es in *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* heißt:

Die Kenntnis der Bibel darf nicht etwa an der Sprache hängenbleiben. Sie muss vielmehr bis zur Realität vordringen, von der der Text spricht. Die religiöse Sprache der Bibel ist eine symbolische Sprache, die „zu denken gibt“, eine Sprache, deren Sinnreichtum sich nie erschöpft. Es ist eine Sprache, die eine transzendente Realität meint und auf sie verweist und zugleich im Menschen den Sinn für die Tiefendimension seines Seins weckt. (II.A.1)

4. Das exegetische Vorgehen anhand von Beispielen

Wir wollen an dieser Stelle keine detaillierte Beschreibung der im Rahmen der verschiedenen Methoden eingesetzten Techniken vorlegen, sondern lediglich in aller Kürze die drei Schritte des exegetischen Vorgehens veranschaulichen, die wir im Mittelteil erwähnt haben: Textkritik, literarische Analyse und historisch-kritische Interpretation. Wir werden dies wie im Titel angedeutet anhand einiger Beispiele tun, die dem Alten und dem Neuen Testament entnommen sind.

a) Textkritik (Sir 6,22)

Ziel der Textkritik ist es, den Urtext eines literarischen Werks so weit als möglich zu rekonstruieren. Hierzu muss sie die Überlieferungs- und Entwicklungsgeschichte des geschriebenen Texts rekonstruieren, der in unterschiedlichen Fassungen auf uns gekommen ist.

Um zu verdeutlichen, warum dieser erste Schritt so wichtig ist, haben wir ein (höchstwahrscheinlich das am wenigsten bekannte) Buch aus der Weisheitsliteratur ausgewählt. Es handelt sich um das Buch von Ben Sira oder Jesus Sirach, auch Siracide oder Ecclesiasticus genannt, das von einem Weisheitslehrer namens Jesus Ben Eleasar Ben Sirach um das Jahr 180 v. Chr. ursprünglich in hebräischer Sprache in Jerusalem verfasst wurde.¹² Sein Enkel fertigte während seines Ägyptenaufenthalts etwa in der Zeit zwischen 132 und 117 v. Chr. eine griechische Übersetzung für die Juden in der Diaspora an, wo üblicherweise Griechisch gesprochen wurde. Ab dem 5. Jahrhundert n. Chr. war das hebräische Original aus uns

10 Vgl. *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*: „Mit dem Wachsen des Lebens im Geiste weitet sich bei der Leserschaft das Verständnis der Wirklichkeiten, von denen der biblische Text spricht“ (II.A.2).

11 Vgl. P. Grech, „Hermenéutica“, op. cit., 759–760.

12 Vgl. die einführenden Erläuterungen in: N. Calduch-Benages, *En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2,1-18* (ABE 32), Estella: Verbo Divino, 1997, und *Reseña Bíblica* 41 (2004): „El Libro de Ben Sira (Sirácida o Eclesiástico)“.

unbekannten Gründen nicht mehr im Umlauf. Jahrhundertlang war Ben Sira nur über die zahlreichen Zitate in der talmudischen und rabbinischen Literatur und vor allem über die griechischen, syrischen und lateinischen Übersetzungen zugänglich. Diese Situation änderte sich 1896 schlagartig, als Solomon Schechter, damals Professor an der Universität Cambridge, auf dem Blatt einer alten Handschrift, die zwei Frauen, Agnes Lewis und Margaret Gibson, im Orient erworben hatten, den hebräischen Text von Sir 39,15–40,7 entdeckte. Dieser Entdeckung folgten weitere nicht weniger bedeutende, die, auf mehrere Handschriften aufgeteilt, etwa 70 % des hebräischen Texts zutage förderten: allesamt Fragmente, die bis heute nicht in einer modernen Edition vorliegen. Daher ist es nicht weiter verwunderlich, dass das Buch Sirach so, wie wir es in unseren modernen Bibelausgaben lesen, eine Übersetzung der griechischen Fassung ist.

Nach diesen einleitenden Erläuterungen wollen wir uns nun auf den Text konzentrieren, den wir als Beispiel ausgewählt haben: Sir 6,22. Diese Stelle ist Teil einer schönen, dreistrophigen Dichtung über die Weisheit (Sir 6,18–37). Sir 6,22 bildet den Abschluss der ersten Strophe (Sir 6,18–22). Sehen wir uns zunächst den Text an:

¹⁸ Kind, von deiner Jugend an erwähle Bildung!
Bis du graue Haare hast, wirst du Weisheit finden.

¹⁹ Geh auf sie zu wie ein Pflüger und Sämann
und warte auf ihre guten Früchte! Denn bei der
Mühe um sie wirst du kaum ermüden
und bald wirst du ihre Früchte verkosten.

²⁰ Wie überaus rau ist sie für die Ungebildeten,
ein Mensch ohne Einsicht wird nicht bei ihr
bleiben.

²¹ Wie ein schwerer Stein wird sie auf
ihm lasten und er wird nicht zögern, sie
abzuwerfen.

²² Denn die Weisheit ist wie ihr Name und nicht
vielen ist sie offenbar.

Das Gedicht beginnt mit der Ankündigung des Themas (Streben nach Weisheit) in Form eines Appells (V. 18). Der Weise ruft den jungen Menschen dazu auf, die Bildung zu wählen, damit er im Alter zur Weisheit gelangen kann. Diese Aufforderung enthält zwei wichtige Lehren: zum einen die enge Beziehung zwischen Bildung (*mūsār/paideia*) und Weisheit (*ʿokhmāh/sophía*), weil es ohne Bildung keine Weisheit geben kann; und zum anderen den schrittweisen Charakter des Lernprozesses, weil man die Weisheit nicht von heute auf morgen erwirbt, im Gegenteil: Um sie zu finden, muss man einen langen und mühsamen Weg zurücklegen, der das ganze Leben in Anspruch nimmt. Dieser Weg beginnt in der Jugend und endet im Greisenalter.

Ab Vers 19 gerät die bäuerliche Welt ins Blickfeld. Die Beziehung zwischen dem Bauern oder dem Sämann und dem Boden, den er bestellt, gleicht der Beziehung zwischen dem Schüler und der Weisheit. Sie beruht auf Anstrengung und Lohn, wie die Wortpaare Pflüger/Früchte, ermüden/verkosten deutlich machen. So wird die Weisheit zu einem fruchtbaren Acker und bekommt die Aufmerksamkeit, Arbeit und Hingabe des jungen Menschen, der nach ihr strebt. Der Schüler wird eingeladen, sich der Weisheit zu nähern, auf ihre Früchte zu warten und gleichzeitig zu arbeiten, damit er sie ernten kann. Der Lohn wird nicht auf sich warten lassen, und genau wie der Bauer wird er die Früchte bald genießen können. Das heißt, „die Aufgabe ist schwer, aber nicht erdrückend“.¹³ Diese so positive Beziehung zwischen dem Schüler und der Weisheit steht in scharfem Gegensatz zur Haltung des ungebildeten oder uneinsichtigen Menschen (V. 20–21). Für ihn ist die Weisheit so rau, dass sie ihm unerträglich wird; sie ist wie ein schwerer Stein, und deshalb schafft er sie sich vom Hals, so schnell er kann. Aus Sicht des Schülers zeichnet sich die Weisheit durch Lebendigkeit, Dynamik und Fruchtbarkeit aus; doch in den Augen des Uneinsichtigen wird dieselbe Weisheit zu etwas Trägern und Unfruchtbarem, das keine Nähe stiftet, sondern Ablehnung hervorruft.

Der abschließende Vers 22 ist, wie wir noch sehen werden, ein wenig dunkel. Hier verschwinden die lebhaften und wirkungsvollen Bilder nach und nach und machen Platz für eine Aussage, die uns Rätsel aufgibt, weil sie allem Anschein nach nichts mit dem Vorangegangenen zu tun hat: „Denn die Weisheit ist wie ihr Name und nicht vielen ist sie offenbar“. Der Text scheint sagen zu wollen, dass der Name der Weisheit, also das Wort „Weisheit“, darauf hindeutet, dass es sich bei ihr um etwas Verborgenes oder nicht allgemein Zugängliches handelt. Das kann aber nicht sein, weil diese Erklärung im Griechischen genauso wenig Sinn ergibt wie im Spanischen: *Sophía* (Weisheit) hat nichts mit Verborgenheit oder Unzugänglichkeit zu tun. Betrachten wir nun den hebräischen Text der Handschrift A (ein Text, auf den nur die Fachleute Zugriff haben): „Denn die Unterweisung (oder Belehrung), wie ihr Name, so ist sie: Sie ist nicht vielen zugänglich“. Der größte Unterschied zwischen den beiden Texten springt direkt ins Auge: Im Hebräischen ist die Unterweisung, im Griechischen aber die Weisheit das Subjekt des Satzes. Und genau das ist der Schlüssel, der uns hilft, das Rätsel zu lösen.

Das hebräische Wort für Unterweisung oder Belehrung lautet *mūsār*. Dieses Substantiv ist, anders als man meinen könnte, nicht vom Verb *sûr* („sich absondern, sich entfernen, sich zurückziehen“), sondern von *ysr* („erziehen, unterweisen, züchtigen, korrigieren“) abgeleitet. Doch der Zufall will es, dass das Passivpartizip von *sûr* („abgesondert, entfernt, zurückgezogen“)

13 V. Morla Asensio, *Eclesiástico. Texto y comentario* (El mensaje de la Biblia 20), Estella (Navarra): Verbo Divino et al., 1992, 49.

genauso ausgesprochen wird wie *mûsâr*. Mit anderen Worten, eine einfache Homophonie hat hier zu einer „Fantasie-Etymologie“ geführt: Obwohl das Substantiv „Unterweisung“ und das Verb „sich absondern“ nichts miteinander zu tun haben, erklären einige Autoren die Bedeutung von Sir 6,22 anhand dieser mutmaßlichen Verwandtschaft zwischen den beiden Wörtern. In Wirklichkeit handelt es sich um ein Wortspiel, mit dem der Weise Ben Sira den unzugänglichen/abgesonderten Charakter der Unterweisung/Belehrung hervorhebt, der dazu führt, dass nur wenige sie erreichen können.

Es erweist sich mithin, abschließend gesagt, als unmöglich, die Bedeutung dieses Verses auf der Grundlage der griechischen Fassung (und ihrer jeweiligen spanischen Übersetzung) zu verstehen, weil das Wortspiel, das sich der Verfasser des hebräischen Originals ausgedacht hat, in der Übersetzung verschwunden ist. Damit ist dieses Beispiel ein anschaulicher Beleg dafür, dass die Textkritik als erster Schritt der Exegese wichtig und notwendig ist.

b) Literarische Analyse (Jes 1,2-3)

Die literarische Analyse konzentriert sich auf die endgültige Form des Texts und umfasst eine Vielzahl von Arbeitsschritten, die mit den phonetischen, syntaktisch-semantischen, stilistischen und strukturellen Merkmalen eines Texts zu tun haben. Ziel ist, alle diejenigen Aspekte eines Texts zu untersuchen, die seine Besonderheit ausmachen, denn die Form eines Texts ist gewissermaßen sein „Personalausweis“.¹⁴

Bei der Veranschaulichung dieser zweiten Etappe des exegetischen Vorgehens werden uns die Prophetenbücher helfen. Ihre Lektüre ist, zugegeben, keine einfache Aufgabe. Es mangelt diesen Büchern an einem klaren Plot, Personen werden weggelassen, Zeit und Ort der Handlung nicht klar definiert ... und anderes mehr. Die eigentliche Schwierigkeit besteht für den modernen Leser jedoch in der Anordnung des Materials. Es ist keine Reihenfolge erkennbar, kein Schema, kein roter Faden, der uns bei der Lektüre die Richtung vorgibt.¹⁵ Nachdem man einige Abschnitte gelesen hat, fühlt man sich unweigerlich orientierungslos, verwirrt und hat keine große Lust, weiterzulesen. Insgesamt entsteht der Eindruck, dass es diesen Texten an Struktur fehlt. Herrscht in den Prophetenbüchern keine Ordnung? Oder, wenn doch: was für eine? Wo soll man nach ihr suchen? Wir werden versuchen, einige Antworten zu geben. Vor allem muss man der Versuchung widerstehen, diese Gegebenheiten auf die literarische Unfähigkeit der Verfasser zurückzuführen, denn manche Teile sind von überraschend hoher dichterischer Qualität. Die Erklärung ist

vielmehr im Prozess der Zusammenstellung und Redaktion der prophetischen Bücher zu suchen, der in vielen Fällen mehrere Jahrhunderte in Anspruch genommen hat. Diese komplizierte Frage würde uns allerdings viel zu weit führen und wir können hier nicht näher darauf eingehen.

Obwohl die Ausgangslage auf den ersten Blick nicht sehr ermutigend zu sein scheint, fördert eine aufmerksame Lektüre der Prophetenbücher einige Ordnungsprinzipien zutage, die uns beim Verständnis der Texte als Orientierung dienen können. Eines dieser Prinzipien ist das „Negativ-positiv-Schema“, das im Folgenden vorgestellt werden soll. Dabei handelt es sich um eine häufige Anordnung der prophetischen Stoffe, bei der auf eher düstere Passagen (harsche Kritik am Verhalten des Volks oder der Regierenden, Androhungen oder Ankündigungen politischer oder militärischer Katastrophen) Textabschnitte folgen, die in einem eher freundlichen Ton gehalten sind (Ankündigungen einer besseren Zukunft, Trost- und Hoffnungssprüche). Dieses Schema tritt in zwei Formen, nämlich zwei- oder dreiteilig auf. Ein Beispiel für ein zweiteiliges Negativ-positiv-Schema findet sich im Buch Jesaja. Während sich in Jes 1–39 (Protojesaja) die Ankündigungen von Katastrophen häufen, die über Israel und Juda hereinbrechen werden, überwiegen in Jes 40–55 (Deuterojesaja) und in Jes 56–66 (Tritojesaja) die Trostsprüche. Ein weiteres Beispiel liefert uns das Buch Amos. Während der Prophet in Am 1,2–9,7 strenge Kritik an der Gesellschaft übt, bricht sich in Am 9,8–15 mit Macht eine Verheißung der Wiederherstellung Bahn, die in einem deutlichen Kontrast zum Rest des Buches steht. Das beschriebene Schema kann durch einen dritten Teil (Sprüche gegen die fremden Nationen) erweitert werden, der zwischen den beiden anderen Teilen steht. Beispiele hierfür sind das Buch Ezechiel: Ez 1–24 (Sprüche gegen Juda und Jerusalem), Ez 25–32 (Ankündigung von Katastrophen gegen die fremden Völker), Ez 33–48 (Wiederherstellung), und das Buch Zefanja: Zef 1,1–2,3 (Kritik an Juda und Jerusalem), Zef 2,4–3,8 (Sprüche gegen die fremden Nationen und gegen Jerusalem), Zef 3,9–20 (messianische Verheißungen und Rückkehr der Verstreuten).

Man muss berücksichtigen, dass alle Prophetenbücher in der uns vorliegenden oder endgültigen Form aus der Zeit nach dem Exil stammen und deshalb die Probleme dieser historischen Epoche widerspiegeln. In der auf uns gekommenen Form zeugen sie insbesondere von den eschatologischen Hoffnungen des nachexilischen Israel, wie das soeben vorgestellte Schema erkennen lässt, das deshalb auch als „eschatologisches Schema“ bezeichnet wird. Wir wollen uns nun genauer mit seiner Bedeutung befassen.

¹⁴ H. Simian-Yofre, „Diacronía. Los métodos histórico-críticos“, in: *Metodología del Antiguo Testamento*, op. cit., 107.

¹⁵ Vgl. N. Calduch-Benages, *Los profetas, mensajeros de Dios* (Emaús 98), Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 2012, 37–38.

In der Weltsicht der nachexilischen Prophetie ist die Gegenwart von der Katastrophe des Jahres 587/586 v. Chr. – der Eroberung Jerusalems, dem Brand des Tempels, der Deportation der Oberschicht ... – und von den Schwierigkeiten geprägt, die Jerusalemer Gemeinschaft unter den Persern, also in einer Zeit überwiegend negativer Erfahrungen, wiederherzustellen. Der erste Teil des eschatologischen Schemas (die Ankündigungen von Katastrophen, deren Ursache in der Treulosigkeit und im Fehlverhalten des Volkes und seiner Regierenden zu suchen ist) dient als Erklärung für die gegenwärtige Situation und gleichzeitig als lebhaft Mahnung zur Umkehr und Rückkehr zum Herrn. Der zweite Teil des Schemas (die Heilssprüche) zeigt die bedingungslose Hoffnung der Gläubigen, die auf den Herrn vertrauen. Trotz aller Schwierigkeiten erwarten sie ein Eingreifen Gottes in die Geschichte als Vorbereitung auf das endgültige Kommen seines Reichs, das ihnen Frieden und Wohlstand bringen wird. Dieses Weltgericht oder Eingreifen Gottes in die Geschichte wird stattfinden, wenn die feindlichen Kräfte der fremden Völker zerstört worden sind (Sprüche gegen die Nationen im dreiteiligen Schema).

Die Verwendung des eschatologischen Schemas gibt uns bei der Lektüre der prophetischen Texte einen ganz wichtigen hermeneutischen Schlüssel an die Hand. Wenn man sie innerhalb dieses Schemas verortet, nehmen die Texte neue Bedeutungen an und öffnen sich für neue Horizonte. Mit anderen Worten, die Aussage eines bestimmten Texts muss von seiner Stellung innerhalb des Buches her verstanden werden – und geht damit über die vom Text selbst gezogenen Grenzen hinaus.



Ein konkretes Beispiel hierfür ist Jes 1,2–4, ein Spruch gegen das undankbare Volk:

- ² Hört, ihr Himmel, horch auf, Erde!
Denn der HERR hat gesprochen: Ich habe Söhne großgezogen und emporgebracht, doch sie sind mir abtrünnig geworden.
- ³ Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht.
- ⁴ Wehe der sündigen Nation, dem schuldbeladenen Volk, der Brut von Übeltätern, den Söhnen, die Verderben bringen! Sie haben den HERRN verlassen, den Heiligen Israels verschmäht und ihm den Rücken zugekehrt.

Eine erste Lektüre dieses Texts könnte ihn in seinem spezifischen Kontext, dem 8. Jahrhundert v. Chr., verorten und versuchen, ihn in Bezug auf diese Situation zu interpretieren. Erinnern wir uns, dass unser Text aus dem ersten Teil des Jesajabuchs, dem sogenannten Protojesaja, stammt (Jes 1–39), einer Schrift des Propheten Jesaja, der lange Zeit (rund 40 Jahre) unter den Königen Usija, Jotam, Ahas und Hiskija wirkte. Vor dem syrisch-ephraimitischen Krieg, in einer Phase des relativen Wohlstands, kreiste seine Verkündigung um gesellschafts- und religionskritische Themen. Jesaja prangert etliche Ungerechtigkeiten und willkürliche Urteilsprüche sowie die Korruption der Behörden, die Habgier der Großgrundbesitzer und die Unterdrückung seitens der Regierenden an. Noch schlimmer aber ist in seinen Augen, dass die Menschen alle diese Missstände mit einer falschen Frömmigkeit und einem Übermaß an religiösen Praktiken zu bemänteln versuchen. Das ist die Situation, wie sie Jes 1,2–4 beschreibt. Gott wirft seinem Volk diverse Frevel vor: Uneinsichtigkeit, Anhäufung von Reichtümern und Abkehr von Gott. Sie leben, als ob es Gott nicht gäbe, ohne an den Tag des Gerichts zu denken.

Eine zweite Lektüre desselben Texts könnte im Licht von Jes 1–12 erfolgen: Sprüchen, die nach Einschätzung der Wissenschaftler möglicherweise Jesajas eigene Verkündigung widerspiegeln, obwohl diese Kapitel sehr wahrscheinlich auch exilische und nachexilische Passagen enthalten, die dem Text im Lauf der Zeit hinzugefügt worden sind. Oder wir könnten den Text im größeren Zusammenhang von Jes 1–39 lesen, wo sich, wie schon angedeutet, die Katastrophenankündigungen gegen Israel und Juda häufen, oder ihn sogar in den Gesamtkontext des kompletten Jesajabuchs (Jes 1–66) mit seinen zahlreichen Hinzufügungen aus der exilischen und nachexilischen Zeit einbetten.

Der Spruch gegen das undankbare Israel des 8. vorchristlichen Jahrhunderts öffnet sich also, so viel sei abschließend gesagt, für neue Bedeutungen und Interpre-

tationen, wenn wir ihn innerhalb des eschatologischen Schemas betrachten. Natürlich ist Jes 1,2-4 ein Urteilspruch (erster Bestandteil des Schemas), doch wenn man diese Stelle vor dem Hintergrund von Jes 40-55 oder Jes 56-66 liest, wo die Trostsprüche überwiegen (zweiter Bestandteil des Schemas), gewinnt seine Botschaft neue Nuancen und schlägt eine unerwartete Richtung ein. Im Rahmen des eschatologischen Schemas beschränkt sich unser Text nicht auf seinen anklagenden Charakter und entschieden negativen Ton, sondern öffnet sich auf eine Perspektive des Trosts und der Freude hin, die ein heilbringendes Eingreifen Gottes in die Geschichte seines Volkes ins Auge fasst.

c) Historisch-kritische Interpretation (Joh 4,8)

Auch wenn der Begriff unterschiedlich verwendet werden kann, verstehen wir unter historisch-kritischer Exegese jene Herangehensweise, die versucht, den Sitz im Leben und die Historizität dessen zu bestimmen, was der betreffende Text erzählt.

Der Vers, den wir ausgewählt haben, um diesen dritten Aspekt des exegetischen Vorgehens zu veranschaulichen, gehört zu einer der meistgelesenen, bekanntesten und am häufigsten kommentierten Stellen des vierten Evangeliums. Es handelt sich um die Begegnung zwischen Jesus und der Samariterin (Joh 4,1-20).¹⁶ Wir werden nicht die komplette Episode kommentieren: Unser Interesse gilt vor allem einer kleinen Anmerkung des Verfassers nach den ersten Worten der Samariterin. Sehen wir uns den fraglichen Text zunächst an:

¹Jesus erfuhr, dass die Pharisäer gehört hatten, er gewinne und taufe mehr Jünger als Johannes - ²allerdings taufte nicht Jesus selbst, sondern seine Jünger -; ³daraufhin verließ er Judäa und ging wieder nach Galiläa. ⁴Er musste aber den Weg durch Samarien nehmen. ⁵So kam er zu einer Stadt in Samarien, die Sychar hieß und nahe bei dem Grundstück lag, das Jakob seinem Sohn Josef vermacht hatte. ⁶Dort befand sich der Jakobsbrunnen. Jesus war müde von der Reise und setzte sich daher an den Brunnen; es war um die sechste Stunde. ⁷Da kam eine Frau aus Samarien, um Wasser zu schöpfen. Jesus sagte zu ihr: Gib mir zu trinken! ⁸Seine Jünger waren nämlich in die Stadt gegangen, um etwas zum Essen zu kaufen. ⁹Die Samariterin sagte zu ihm: Wie kannst du als Jude mich, eine Samariterin, um etwas zu trinken bitten? Die Juden verkehren nämlich nicht mit den Samaritern.

Die Anmerkung des Erzählers zielt darauf ab, die Reaktion der Samariterin zu erklären, die überrascht ist, weil Jesus sie direkt anspricht, und dies als erstaunliche Kühnheit betrachtet. Nach diesem Hinweis auf die Feindschaft zwischen den beiden benachbarten Völkern nimmt das Gespräch zwischen dem Meister und der Frau ohne weitere Unterbrechungen seinen Lauf. Den modernen Leser wird diese Anmerkung jedoch kaum zufriedenstellen. Er würde gerne mehr erfahren und stellt sich viele Fragen, zum Beispiel: Worauf war diese Feindschaft zurückzuführen? Wie ist sie entstanden? War sie jüngerer Datums oder bestand sie schon lange? Hatte sie Gründe? Waren diese Gründe nachvollziehbar? Welche konkreten Konsequenzen hatte sie? Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir in der Geschichte Israels ein Stück zurückgehen. Das Ziel unserer Zeitreise ist die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr.

Wichtigstes politisches Faktum dieser Epoche ist die rasche und zunehmende Expansion des Assyrischen Reichs, einer Macht, die sich jahrelang still verhalten hatte. Protagonist dieser Expansion war ohne Zweifel der König Tiglat-Pileser III. (745-727), ein Mann mit herausragenden organisatorischen und militärischen Fähigkeiten. Weil er sein Territorium bis zum Mittelmeer ausdehnen wollte, verfolgte er gegenüber seinen Vasallenstaaten eine sehr aggressive Politik. Der neue assyrische Imperialismus hatte die politische Zerstörung des Nordreichs (Israel) zur Folge und fügte auch dem Südreich (Juda), das gleichwohl als politische Größe Bestand hatte, schwere Schäden zu.



¹⁶ N. Calduch-Benages, *Dame, Señor, tu mirada. Reflexiones bíblicas sobre la vida cristiana* (Sauce 150), Madrid: PPC, 2011, 148-165.

Israels Krise begann mit dem Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges (734–733). Unter der Last des Tributs, den sie an Assyrien zahlen mussten, beschlossen Syrien und Israel, sich zu erheben, und baten Juda um Hilfe, doch König Ahas, bei dem die Ratschläge des Propheten Jesaja auf taube Ohren stießen, lehnt ab. Lieber will er sich Assyrien unterwerfen und Tribut zahlen, als sich dem Bündnis anzuschließen. Tiglat-Pileser kann einen großen Teil des Nordreichs erobern und dem assyrischen Reich einverleiben. Dieser ersten Invasion folgt eine zweite und endgültige. Rasch nehmen die Ereignisse ihren Lauf: 722 fällt Samaria an Salmanassar V., und im darauffolgenden Jahr bringt Sargon II. die Eroberung zum Abschluss und macht das Gebiet von Samaria zu einem Teil des assyrischen Reichs. Das ist das Ende des Reiches Israel. Die Assyrer verschleppten Tausende von Israeliten, unter ihnen auch die Angehörigen der Oberschicht. So konnten sie die Unterwerfung des Volkes sicherstellen und jeden Versuch einer Rebellion im Keim ersticken. Die Deportierten wurden auf verschiedene Ortschaften im Osten Assyriens verteilt (vgl. 2 Kön 17,5–6) und Samaria mit Siedlern aus anderen Teilen des Reichs kolonisiert.¹⁷ Damals wurde aus dem Nordreich die assyrische Provinz „Samaritanen“ mit neuen, nichtisraelitischen Bewohnern und dementsprechend neuen Gebräuchen und religiösen Überlieferungen. Das war der Ursprung der Trennung zwischen Samaritanern und Juden, die sich verfestigten und jahrhundertlang Bestand haben sollte und auf die sich der Verfasser des vierten Evangeliums in der Episode mit der Samaritanerin bezieht.

Es versteht sich also von selbst, dass eine gute Kenntnis der alten Geschichte Israels bei der korrekten Interpretation der biblischen Texte des Alten wie auch des Neuen Testaments ein unverzichtbares Hilfsmittel ist. Fragen an die Vergangenheit zu stellen ist ein Weg, die Gegenwart zu erhellen.

5. Von der Exegese zur Hermeneutik

Bleibt noch die letzte Etappe des Interpretationsprozesses. Darin geht man, wie bereits angedeutet, vom Verständnis zur Aktualisierung des Textes oder, was dasselbe ist, von der Exegese zur Hermeneutik über. Nachdem wir eine bestimmte Bibelstelle in textlicher, literarischer und historischer Hinsicht analysiert und studiert haben, fragen wir uns jetzt, was diese Worte für uns heutige Leserinnen und Leser bedeuten, deren Lebenssituation sich in vielerlei Hinsicht von der in der Schrift dargestellten unterscheidet. Welche Rolle spielt der biblische Text für unsere persönliche oder gemein-

schaftliche Geschichte? Lassen wir uns von seinem Wort erleuchten oder verändern? Bei der Veranschaulichung dieses Übergangs vom Text zum Leben kann uns die *Lectio divina*, auch betende oder gläubige Lektüre genannt, eine große Hilfe sein.¹⁸ Deshalb wollen wir unseren Streifzug durch die Interpretation mit einer kurzen *Lectio* zu Jer 26,1–6 abschließen, einem Text, in dem die Haltung des Hörens (oder im Gegenteil des Nichthörens) auf das Wort Gottes Dreh- und Angelpunkt der gesamten Erzählung ist. Die Tatsache, dass das Verb „hören“ in nur sechs Versen nicht weniger als viermal vorkommt, spricht für sich.

a) Prophet vs. Prophet (Jer 26–29)

Mit den Kapiteln 26–29 beginnt der zweite Teil des Buchs, der von vielen als die Biographie eines verfolgten Propheten gelesen wird. Tatsächlich erzählen diese Kapitel einige Episoden der Verfolgung des Jeremia durch falsche Propheten, das heißt durch feindliche Kollegen, die eine ganz andere Botschaft verkündeten als Jeremia selbst. Während Jeremia das Volk beschwor, sich dem Joch Babylons zu unterwerfen, verhiessen die anderen Propheten allen, die den Kampf gegen Babylon fortsetzten, Sieg und Wohlstand. Kurzum, Jer 26–29 ist ein sehr gutes Beispiel für den Konflikt zwischen Propheten („Prophet vs. Prophet“), der zwar nicht das einzige, aber doch ein sehr typisches Thema des Jeremiabuchs ist.

b) Rede im Tempel (Jer 26,1–24)

Jer 26 schildert die Folgen der Rede, die Jeremia in Gottes Auftrag im Jerusalemer Tempel gehalten hat. Nach einer kurzen Zusammenfassung der Rede (26,1–6)¹⁹ erzählt uns der Verfasser, dass die Priester und Propheten Jeremia beschuldigten, er habe den Tempel gelästert und die Zerstörung Jerusalems angekündigt (26,7–11). Jeremias Verteidigung (26,12–15) reduziert sich im Wesentlichen auf die Wiederholung eines Satzes: „Der HERR hat mich gesandt“. Diese Antwort, so schwach sie in juristischer Hinsicht auch ist, vermag die Beamten und das Volk zu überzeugen, und sie treten bei den Priestern und Propheten für ihn ein: Gottes Botschaft zu verkünden ist kein todeswürdiges Verbrechen. Einige Älteste aus dem Volk schlagen vor, Jeremia freizusprechen (26,16–19), und berufen sich dabei auf einen historischen Präzedenzfall: eine ähnliche Botschaft, die der Prophet Micha unter König Hiskija verkündet hatte (vgl. Mi 3,12). Die Ankläger, die Priester und Propheten, ziehen sich zurück, weil sie auf diese Argumente offen-

¹⁷ Laut einer Inschrift aus der Zeit Sargons II. belief sich die Zahl der Deportierten auf 27.290.

¹⁸ N. Calduch-Benages, *Saboreando la Palabra. Sobre la lectura orante o creyente (lectio divina)* (El mundo de la Biblia. „Horizontes“ 11), Estella: Verbo Divino, 2012.

¹⁹ Die vollständige Rede findet sich in Jer 7,1–8,3.

kundig keine Antwort haben. Diesmal wird Jeremia gerettet – doch um deutlich zu machen, in welcher Gefahr er geschwebt hat, erinnert der Erzähler an die Geschichte eines anderen Propheten, Urija, der einst „mit ganz ähnlichen Worten wie Jeremia“ geweissagt hatte und, obwohl er zu fliehen versuchte, am Ende hingerichtet worden war (26,20–24).

c) Kurze Zusammenfassung der Rede (Jer 26,1–6)

Im ersten Jahr der Regierung des Königs Jojakim (609/608) sendet der Herr Jeremia in den Jerusalemer Tempel, um das Volk auf sein Fehlverhalten hinzuweisen, zur Umkehr aufzufordern und so die drohende Zerstörung des Tempels und der Stadt noch zu verhindern (V. 1–3). Diese Rede hält Jeremia im Tempel oder vielleicht im Vorhof des Tempels und vermutlich an einem Fest, zu dem viele Menschen aus anderen Gegenden Judas herbeiströmen. Offenbar handelt es sich um eine sehr wichtige Rede, denn der Herr sagt zu Jeremia, dass er kein einziges Wort weglassen soll. Und wirklich ist das Thema, das er anschneidet, brisant und geht alle an: die Priester, die falschen Propheten und das Volk, und entsprechend groß ist die Gefahr, in die sich Jeremia begeben wird. Hier der Text:

¹ Im Anfang der Regierung Jojakims, des Sohnes Joschijas, des Königs von Juda, erging vom *Herrn* dieses Wort:

² So spricht der *Herr*: Stell dich in den Vorhof des Hauses des *Herrn* und sag zu den Leuten, die aus allen Städten Judas kommen, um sich im Haus des *Herrn* niederzuwerfen, alles, was ich dir ihnen zu verkünden aufgetragen habe; kein Wort sollst du weglassen.

³ Vielleicht *hören* sie und kehren um, jeder von seinem bösen Weg, sodass mich das Unheil reut, das ich ihnen wegen der Bosheit ihrer Taten zgedacht habe.

⁴ Sag also zu ihnen: So spricht der *Herr*: Wenn ihr nicht *auf mein Wort hört* und meiner Weisung nicht folgt, die ich euch gegeben habe,

⁵ wenn *ihr* nicht auf die Worte meiner Knechte, der Propheten, *hört*, die ich zu euch sende, unermüdlich sende, obwohl *ihr* nicht *hört*,

⁶ dann verfare ich mit diesem Haus wie mit Schilo und mache diese Stadt zu einem Fluch bei allen Völkern der Erde.²⁰

Seit Beginn seiner Geschichte konnte das auserwählte Volk immer frei entscheiden, ob es dem Herrn nachfolgen oder sich für einen anderen Weg entscheiden wollte. Israel war nie gezwungen, den Wegen des Herrn

zu folgen oder seine Gebote zu halten, im Gegenteil: es stand ihm immer frei, sein Schicksal selbst zu wählen. Deshalb geht der Herr in unserem Text nicht selbstverständlich davon aus, dass das Volk positiv auf Jeremias Worte reagieren wird. „Vielleicht hören sie“ (V. 3), sagt der Herr zum Propheten. Gleichwohl ist diese Aussage eher positiv. Denn der Text hebt einerseits die Freiheit des Menschen und andererseits die Bereitschaft Gottes hervor, dessen Handeln durch die freie und bewusste Entscheidung des Volkes bedingt ist: Wenn das Volk auf die Worte des Propheten hört und aufhört, Böses zu tun, wird der Herr seine Strafe zurückziehen.

In den Versen 4–6 teilt der Herr Jeremia mit, was er dem Volk sagen soll. Genau genommen sind diese Verse eine Kurzfassung der schon erwähnten Rede aus Kapitel 7. Insbesondere ist vom Schicksal Schilos die Rede, der alten Kultstätte, wo in den Zeiten der Richter die Bundeslade aufbewahrt wurde und die nun völlig in Trümmern liegt. Uns interessiert hier vor allem die Art und Weise, wie sich der Herr an das Volk wendet und, konkreter noch, wie das Hören oder Nichthören auf sein Wort in den Blickpunkt gerückt wird. „Hören“ erscheint als Parallele zu „meiner Weisung folgen“ und das wiederum heißt, die Gebote zu erfüllen, die der Herr dem Mose auf dem Berg Sinai gegeben hatte. Auf den Herrn hören ist also nichts Abstraktes, nichts, das vom Leben losgelöst wäre, im Gegenteil: Es drückt sich ganz konkret im Gesetzesgehorsam aus. Das Gesetz entwirft eine Haltung, eine Verhaltensweise, einen Weg in der Tonart des Bundes, der zum Leben und zum Glück führt (vgl. Dtn 30,15–16; Ps 119,32). Genau diesen Weg hat Israel nicht einschlagen wollen. Das Volk hat weder auf den Herrn noch auf die Propheten gehört, die Botschafter seines Wortes sind. Zweimal sagt der Herr, dass das Volk nicht auf die Worte seiner Gesandten hören wollte. Jeremia ist also weder der erste noch der letzte Prophet, dem es bestimmt ist, unter der Feindseligkeit seines eigenen Volkes zu leiden. Dieses Leiden gehört wesentlich zum Auftrag des Propheten dazu, der oft auf Unverständnis stößt und wegen seiner unbequemen Reden bedroht oder verfolgt wird.

d) Vom Text zum Leben

„Auf Gottes Wort hören“. Die Propheten der Bibel waren charismatische Persönlichkeiten, denen der Herr die Gabe der Prophetie verliehen hatte. Dank unserer christlichen Berufung haben auch wir Anteil an dieser Gabe. Jeder und jede von uns ist nicht nur für die eigene prophetische Sendung, sondern auch für die prophetische Sendung seiner oder ihrer Familie, Gruppe, Pfarrei oder Gemeinschaft verantwortlich. Wir Christen sind nicht berufen, unsere eigenen Vorstellungen oder unsere persönliche Weltanschauung

²⁰ Hervorhebungen von mir.

und Lebenseinstellung zu verbreiten (wie die falschen Propheten zu Jeremias Zeiten), sondern – auf unsere je eigene Weise, mit unseren jeweiligen Charismen und im Rahmen unserer Verhältnisse – das Wort Gottes inmitten des Volkes zu verkünden. Doch wie die Verkündigungsumstände auch sein mögen, eines ist immer gleich: Wer das Wort Gottes an andere weitergeben will, muss zuerst in einer Atmosphäre des Gebets darauf hören, es studieren und es im Herzen erwägen. Es geht darum, zu hören, worum Gott jeden und jede von uns bittet, damit wir seiner Bitte großzügig entsprechen können. Man muss stets bereit sein, auf Gottes Wort zu hören. Anders ausgedrückt: das Wort, das Gott uns persönlich mitteilt, sollte der eigentliche Bezugspunkt unseres Lebens sein.

„Auf die Propheten hören“. Gott spricht auf unterschiedliche Weisen, in unterschiedlichen Situationen und durch unterschiedliche Werkzeuge und Boten zu uns. Man muss in der Tat sehr aufmerksam sein, um alle Botschaften zu empfangen, die uns aus der Welt, der Geschichte, der Natur und aus unserem Alltag, von den anderen, denen, die uns nahestehen und sogar von jenen erreichen, denen wir uns fern fühlen. Gott spricht durch sie zu uns. Sie sind seine Propheten. Manchmal sind die Botschaften ohrenbetäubend, weil sie mit lauter Stimme verkündet werden und weithin zu hören sind, und manchmal sind sie ganz leise und werden vom trügerischen Schein einer vollkommenen Regelbefolgung und Frömmigkeit überdeckt. Oder die Botschaften sind ein Schmerzensschrei, ein Boden, der Risse bekommt, ein Flehen in der Not, ein Baum, der umstürzt, eine Bitte um Hilfe, eine unerwartete Krankheit, eine erdrückende Krise, eine unvorhergesehene Verantwortung, eine heimliche Träne, ein verstohlener Blick, ein gebrochenes Herz, die Eintönigkeit des alltäglichen Lebens ... Keine Botschaft und kein Bote sollten uns gleichgültig lassen, weil nichts und niemand Gott gleichgültig lässt.

„Auf das Herz hören“. Gott hat das Herz des Menschen gebildet, er kennt es, er prüft es und er sieht bis auf seinen Grund, in eine Tiefe, zu der der betreffende Mensch selbst niemals vordringen könnte. Und oft stellt er es auf die Probe, um es zu erziehen, ihm die Richtung zu weisen und ihm zur Umkehr zu verhelfen. Das Herz verdient also unsere ganze Aufmerksamkeit, weil in ihm die Qualität unserer Beziehungen zu Gott und zu unseren Mitmenschen geschmiedet wird. Mit anderen Worten: wir müssen immer auf unser Herz hören. Oder, wie Enzo Bianchi es ausgedrückt hat: „Der Bezug auf das Herz macht deutlich, wie wesentlich die Einheit des Menschen in seiner Beziehung zum Herrn ist, die Aufrichtigkeit in seiner Anbetung, die Authentizität in seiner Zugehörigkeit und die Ganzheit in seiner Hingabe und Liebe“.²¹

Sind wir Christinnen und Christen Menschen, die zuhören können? Sind wir in der Lage, auf das Wort Gottes zu hören? Und auf das Wort seiner Propheten? Achten wir auf ihre Botschaften? Hören wir auf das, was unser Herz uns sagt?

6. Schlussbemerkung

Am Ende dieses Streifzugs möchten wir einen Wunsch äußern, der sich wie folgt zusammenfassen lässt: Wir würden uns wünschen, dass die vorliegenden Seiten die Leserinnen und Leser motivieren, sich mehr und mehr auf die Bibel einzulassen und auf die vier eingangs gestellten Fragen zu antworten; dass sie sie dazu anregen, alle Etappen des Interpretationsprozesses und jede einzelne dieser Etappen zu durchlaufen; dass sie sie ermutigen, die Hilfe von Fachleuten zu suchen, um ihre biblische Bildung zu vertiefen und auf den neuesten Stand zu bringen; und dass sie eine echte Sehnsucht nach dem Wort in ihnen wecken, damit sie sich schließlich von seiner befreienden Botschaft verwandeln lassen.

In der Überzeugung, dass Exegese und Hermeneutik, Wissenschaft und Glaube, Studium und Gebet keine Gegensätze sind, sondern einander bereichern und zur Einheit des Interpretationsprozesses beitragen können, wollen wir zum Abschluss noch einmal das Dokument *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* zitieren, dessen Erscheinen sich 2013 zum 20. Mal gejährt hat:

Obwohl die Bibelinterpretation die besondere Aufgabe der Exegeten darstellt, ist diese jedoch keineswegs ihr Monopol; denn die Interpretation der Bibel in der Kirche geht über die wissenschaftliche Analyse der Texte hinaus. Für die Kirche ist die Bibel ja nicht einfach eine Sammlung von geschichtlichen Dokumenten ihrer Ursprünge. Sie empfängt die Bibel als Wort Gottes, das hier und heute an sie und an die ganze Welt ergeht.

Diese Glaubensüberzeugung hat zur Folge, dass die biblische Botschaft aktualisiert und inkulturiert wird, wie auch die inspirierten Texte im Leben der Kirche vielfältig verwendet werden: in der Liturgie, bei der persönlichen „Lectio divina“, in der Seelsorge und in der ökumenischen Begegnung. (Einführung zu Punkt IV)

²¹ E. Bianchi, „Cuore“, in: *Temi di Teologia Biblica*, op. cit. 291 (eigene Übersetzung).

PASTORAL UND BIBLISCHE EXEGESE

Jean-Louis Ska

1. Einige Überlegungen zum Ausgangspunkt der pastoralen Arbeit

„Welche Übersetzung sollen wir benutzen?“ oder: „Welche Übersetzung ist die beste?“ Wie oft habe ich diese Frage auf Sitzungen oder Konferenzen über biblische Themen nicht schon gehört. Es ist nie einfach, auf derartige Fragen zu antworten. Das Erste, was ich in solchen Fällen sage, ist nicht ganz ernst gemeint: Die beste Bibel ist eine Ausgabe in der Originalsprache. Lernen Sie also Hebräisch, Griechisch und Aramäisch! Nichts geht über den Urtext. Meine nächste Antwort ist pragmatischer. Generell ziehe ich es vor, zwischen einer Bibel für den persönlichen Gebrauch, einer Bibel für den öffentlichen Gebrauch und einer Bibel für den akademischen oder wissenschaftlichen Gebrauch zu unterscheiden. Für den persönlichen Gebrauch soll sich jeder die Bibel aussuchen, die ihm die liebste oder die vertrauteste ist. Für den öffentlichen Gebrauch sollte man die Bibel benutzen, die die betreffende Öffentlichkeit am besten kennt und am häufigsten verwendet. Und zu Studienzwecken ist es ratsam, die Bibel zu nehmen, die von den Forschern und professionellen Exegeten empfohlen wird. Dem füge ich noch ein Detail hinzu: Es ist besser, mit mindestens zwei Übersetzungen zu arbeiten. Eine Übersetzung ist nämlich immer nur eine Übersetzung und es ist ausgeschlossen, dass darin sämtliche Nuancen des Originaltexts perfekt wiedergegeben werden. Also komme ich wieder auf meine erste, scherzhafte Antwort zurück: Es ist wichtig, sich bewusst zu machen, dass der biblische Text in den meisten Fällen durch Übersetzungen zu uns gelangt, die immer auch Interpretationen sind. Und genau wie in allen anderen Bereichen sind manche dieser Übersetzungen gut und andere besser.

Ich beginne meine Überlegungen zu Exegese und Pastoral deshalb mit dem Thema der Übersetzungen, weil sie den Ausgangspunkt für jede Arbeit bilden, die in diesem Bereich geleistet wird. Oft stelle ich mir nach einer liturgischen Lesung und der üblichen Schlussformel „Wort des lebendigen Gottes“ die Frage: „Ist das wirklich das Wort des lebendigen Gottes oder eher das eines mehr oder weniger fähigen Übersetzers?“ Carlo Maria Kardinal Martini hat zu diesem Thema einmal eine amüsante Bemerkung gemacht. Er erzählte uns, dass die italienische Bischofskonferenz den Plan gefasst habe, die Übersetzungen des liturgischen Lektionars zu korrigieren, und dass er dies bedauere. Er habe nämlich bei seiner Predigtvorbereitung regelmäßig die Übersetzung mit dem Original verglichen und dann seine

Predigten oft mit der Bemerkung begonnen, dass man den betreffenden Vers – Kardinal Martini war sehr diplomatisch – sicherlich so wie die liturgische Version, aber sicherlich auch anders übersetzen könne. An diese Bemerkung habe er sodann seine Überlegungen zur genauen Bedeutung des biblischen Texts – in der Regel des Tagesevangeliums – angeknüpft. Das, so sagte er zu uns, könne er jedoch nicht mehr tun, wenn die Übersetzung verbessert würde; also müsse er sich in Zukunft wohl etwas anderes einfallen lassen. Was ich damit ausdrücken will, ist, dass jede pastorale Arbeit zwangsläufig mit einer aufmerksamen Textlektüre beginnt. Unsere Bibelpastoral basiert auf diesem unmittelbaren Kontakt, der durch nichts zu ersetzen ist. Deshalb ist es so wichtig, die Übersetzung – wenn man nicht mit dem Original arbeiten kann – sorgfältig auszuwählen.

Zweitens – und das ist genauso wichtig – ist es hilfreich und sogar notwendig, sich zu fragen, *wie* man den Text liest. Die zur Verfügung stehenden Methoden sind so zahlreich, dass es nicht einfach ist, eine Auswahl zu treffen. Und doch ist es meines Erachtens unumgänglich, sich diese Frage zu stellen. Allzu oft lässt sich der Einzelne bei der Entscheidung von seinen persönlichen Vorlieben oder Gewohnheiten leiten und denkt nicht lange darüber nach, was auf dem Spiel steht. Es gibt in dieser Frage genau wie im Evangelium einen schmalen und einen sehr breiten Weg. Letzterer ist keineswegs der beste. Man sollte sich nicht immer mit dem erstbesten Handbuch zufriedengeben, und vor allem kann ein sol-



ches Handbuch niemals die eingehende Lektüre der biblischen Texte selbst ersetzen. Der beste Kommentar ist der, der uns zu einer neuerlichen und aufmerksameren Lektüre der Texte selbst anregt. In den folgenden Passagen möchte ich einige Werkzeuge vorstellen, die uns die Exegese bietet und mit denen wir uns – auch ohne auf diesem Gebiet Experten zu sein – ein genaueres Bild von den biblischen Texten machen können.

Vielleicht lässt sich das Ziel des vorliegenden Beitrags an einem anekdotischen Detail veranschaulichen. Der Dominikaner und spätere Kardinal P. Yves Congar, der als Experte am II. Vatikanischen Konzil teilnahm, pflegte zu sagen: „Die Theologie muss im Prediger und nicht in der Predigt stecken.“ Dieser Ratschlag lässt sich auf andere Bereiche übertragen; auf unser Gebiet angewandt, könnte er zum Beispiel lauten: „Die Exegese muss im Prediger und nicht in der Predigt stecken.“ Man kann auch noch einen Schritt weitergehen und den Prediger durch einen Lehrer oder eine Lehrerin, einen Katecheten oder eine Katechetin, einen Seelsorger, eine Seelsorgerin oder ein Mitglied einer Bibelgruppe ersetzen. Kurzum, wenn jemand etwas zu essen haben möchte, gibt man ihm kein Kochrezept. Dennoch muss man gute Kochrezepte kennen, wenn man gute Mahlzeiten zubereiten will. Was ich damit meine, ist, dass der Zweck der folgenden Zeilen darin besteht, einige Exegese-Rezepte bereitzustellen, die uns helfen, schmackhafte biblische Gerichte zuzubereiten.

2. Die Bedeutung des kulturellen Kontexts

Die Texte der Bibel wurden vor über 20 Jahrhunderten, einige sogar vor über 25 Jahrhunderten niedergeschrieben. Wir leben heute in einer anderen Welt, Kultur und Mentalität. Manchmal ist es wesentlich, einige Details dieser alten nahöstlichen Kultur zu kennen, um bestimmte biblische Texte besser zu verstehen.

2.1 Joh 2,1-11 und Jesus, der seine Mutter mit „Frau“ anspricht

Ein erstes Beispiel ist die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11). In der Erzählung gibt es einen überraschenden Satz: die Antwort Jesu auf die Bemerkung seiner Mutter, die ihn soeben darauf hingewiesen hat, dass den Gastgebern der Wein ausgeht. Wörtlich sagt Jesus daraufhin zu seiner Mutter: „Was gibt es zwischen mir und dir, Frau?“ Erstens spricht er seine Mutter mit „Frau“ an, statt sie „Mutter“ oder „Mama“ zu nennen, wie es in unserer Welt üblich wäre. Und zweitens müssen wir uns fragen, was es mit dieser eher erstaunten oder sogar harschen Entgegnung auf sich hat, deren Bedeutung sich uns nicht erschließt. Wir wissen nämlich nicht, in welchem Ton Jesus diese Worte gesprochen hat. Immerhin ist diese Wendung im Alten wie auch im Neuen Testament wohl-

bekannt. Das Alte Testament gebraucht sie unter anderem in Ri 11,12; 2 Sam 16,10; 19,23; 1 Kön 17,18; 2 Kön 3,13 und 2 Chr 35,21; neutestamentliche Belegstellen sind Mt 8,29; Mk 1,24 und Lk 4,34. Im Alten Testament wird die Formulierung in den meisten Fällen verwendet, um auf eine Meinungsverschiedenheit wie die zwischen Jiftach und den Ammonitern oder die zwischen David und Joab und seinen Brüdern Bezug zu nehmen; oder im Zusammenhang mit einem zwischenmenschlichen Problem wie bei Elija und der Witwe von Sarepta, die sich fragt, warum ihr Sohn gestorben ist, während der Prophet bei ihr zu Gast war. Im Neuen Testament wird sie von den Dämonen gebraucht, die Jesus austreiben wird. Das macht die Angelegenheit auf den ersten Blick schwieriger.

Es gibt jedoch eine Gepflogenheit, mit der sich die Reaktion Jesu meines Erachtens ganz einfach erklären lässt. Man muss nämlich wissen, dass eine Hochzeit ein öffentliches Ereignis ist, zu dem die Menschen in Scharen herbeiströmen. Und dass Männer und Frauen bei einem Hochzeitsmahl immer getrennt voneinander sitzen: Sogar die Braut und der Bräutigam sind den ganzen Tag über nicht zusammen. In manchen Gesellschaften, etwa in der muslimischen Welt, ist dies auch heute noch Brauch. Das erklärt zum Beispiel, wie Laban Jakob täuschen konnte, als er am Abend der Hochzeit nach Einbruch der Dunkelheit nicht Rahel, sondern Lea in das Zelt seines Schwiegersohns führt (Gen 29,23-24). Jakob war den ganzen Tag über weder mit Rahel noch mit Lea zusammen gewesen. Im ersten Kapitel des Buches Ester veranstaltet der persische König Artaxerxes ein Fest für alle Würdenträger seines Reiches und Königin Washti gibt ein Festmahl für alle hochrangigen Frauen des Reichs. Die beiden Feste finden getrennt voneinander statt. Als der König, der viel getrunken hat, seine Frau auffordert, vor der versammelten Festgesellschaft zu erscheinen, weigert sie sich. Jede Frau, die etwas auf sich hielt, hätte sich weigern müssen, denn wenn eine Frau und vor allem eine Frau ohne Begleitung sich vor einer Versammlung von Männern zeigt, ist leicht zu erraten, wie dies verstanden werden konnte.

Vor diesem Hintergrund ist die Reaktion Jesu beim Anblick seiner Mutter leichter zu verstehen: Er ist überrascht, als er sieht, wie sie den Raum betritt, wo er mit seinen Jüngern und den anderen Männern feiert. Um es in aller Deutlichkeit zu sagen: Sie hätte unter keinen Umständen dort sein dürfen. Das erklärt die Überraschung und die Reaktion Jesu, der zu seiner Mutter sagt: „Was willst du denn hier?“ Und es zeigt auch, dass Maria sehr gute Gründe gehabt haben muss, gegen die Anstandsregeln ihrer Zeit zu verstoßen. Die Lage war in der Tat ernst: Wenn kein Wein mehr da ist, ist die Hochzeit zu Ende und die Gäste müssen nachhause geschickt werden – eine unauslöschliche Schande für den Bräutigam, der dafür verantwortlich ist, dass die ganze Festgesellschaft genug zu trinken hat. Und man kann sich denken,

dass eine ganze Menge Wein vonnöten war, denn eine Hochzeitsfeier dauerte bis zu sieben Tage lang (vgl. Gen 29,27; Ri 14,12). Schließlich erklären die Umstände auch noch ein letztes Detail, von dem weiter oben bereits die Rede war: Jesus spricht seine Mutter mit „Frau“ an, weil der Rahmen nicht privat, sondern öffentlich ist – genau wie in einer ganzen Reihe anderer Situationen (z. B. Mt 15,28; Lk 13,12; 22,57; Joh 2,4; 4,21; 8,10; 19,26; 20,13.15), in denen dies für einen Mann die üblichste Form ist, sich an eine Frau zu wenden. Dieselbe Anrede gebraucht Jesus vom Kreuz herab, wo viele Menschen zusehen, für seine Mutter (Joh 19,26), er gebraucht sie für die kanaänische Frau (Mt 15,28), für die Samariterin (Joh 4,21) und nach der Auferstehung sogar für Maria Magdalena (Joh 20,13 und 15).

2.2 Lk 7,36–50 und die Frau, die ihm „viel Liebe erwiesen hat“

Wir wollen noch ein wenig bei diesem Thema verweilen und uns einer weiteren neutestamentlichen Episode zuwenden, die in ihrem kulturellen Kontext gelesen werden sollte: der Erzählung von der „reuigen Sünderin“, wie sie häufig betitelt wird (Lk 7,36–50). Es ist sicherlich hilfreich, sich dieser Szene vom Ende der kurzen Rede her zu nähern, die Jesus an den Pharisäer Simon richtet: „Deshalb sage ich dir: Ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat. Wem aber nur wenig vergeben wird, der liebt wenig.“ Auch wenn wir uns hier nicht in allen Einzelheiten mit dieser Aussage und ihrer Übersetzung befassen können, möchte ich doch kurz auf eine Formulierung eingehen, die in manchen Übersetzungen bevorzugt wird: „weil sie viel Liebe erwiesen hat“. Wie hat diese Frau Jesus ihre Liebe erwiesen?

Die erste Antwort, die einem spontan einfällt, ist einfach: Die namenlose Frau hat eine ganze Reihe sehr aussagekräftiger Gesten vollführt: „Da kam sie mit einem Alabastergefäß voll wohlriechendem Öl und trat von hinten an ihn heran zu seinen Füßen. Dabei weinte sie und begann mit ihren Tränen seine Füße zu benetzen. Sie trocknete seine Füße mit den Haaren ihres Hauptes, küsste sie und salbte sie mit dem Öl“ (Lk 7,37–38). Diese Gesten bringen ohne jeden Zweifel ein sehr starkes Gefühl zum Ausdruck. Jesus aber bietet eine noch genauere Deutung, als er Simon erklärt, was die Frau getan hat:

„Siehst du diese Frau? Als ich in dein Haus kam, hast du mir kein Wasser für die Füße gegeben; sie aber hat meine Füße mit ihren Tränen benetzt und sie mit ihren Haaren abgetrocknet. Du hast mir keinen Kuss gegeben; sie aber hat, seit ich hier bin, unaufhörlich meine Füße geküsst. Du hast mir nicht das Haupt mit Öl gesalbt; sie aber hat mit Balsam meine Füße gesalbt“ (Lk 7,44–46). Für Jesus sind dies alles Gesten, die man vollführt, wenn man einen Gast willkommen heißt. Es handelt sich also um traditionelle und in der damaligen Welt wohlbekannte Riten der Gastfreundschaft: die Fußwaschung, den Kuss, die Salbung mit Öl.¹ Das Fazit dieser Erklärung liegt auf der Hand: Nicht der Pharisäer, sondern die Frau vollführt die Riten der Gastfreundschaft. De facto ist es also nicht der Pharisäer Simon, sondern die Frau, die Jesus willkommen heißt. Mit anderen Worten: Jesus darf sich in der Gesellschaft der Frau mehr zuhause fühlen als in der Gesellschaft des Pharisäers.

Warum aber hat der Pharisäer die Riten der Gastfreundschaft nicht selbst vollzogen? Hier rühren wir an das eigentliche Problem. Denn während er beobachtet, was die Frau an Jesus tut, stellt Simon, der Pharisäer, folgende Überlegung an: „Wenn dieser wirklich ein Prophet wäre, müsste er wissen, was das für eine Frau ist, die ihn berührt: dass sie eine Sünderin ist.“ Zunächst einmal war der Pharisäer natürlich empört über die Kühnheit dieser Frau, die es gewagt hatte, einen Raum zu betreten, in dem sich nur Männer aufhielten. In der griechischen Welt war dies vielleicht nicht ganz so unüblich wie in der jüdischen, aber höchstwahrscheinlich kaum weniger schockierend. Doch das wichtigste Wort in der Überlegung des Pharisäers ist das Verb „berühren“. Jesus hätte sich niemals von dieser Sünderin berühren lassen dürfen. Warum? Weil jemand, der sich von einer Sünderin – und obendrein vermutlich einer öffentlichen Sünderin – berühren ließ, durch ihre Sünde kontaminiert, das heißt unrein wurde. Um erneut zur „Gemeinschaft der Gerechten“ zugelassen zu werden, musste er sich zunächst von ihrer Berührung reinigen. Aus dem, was Jesus im Anschluss sagt, geht hervor, dass der Pharisäer Jesus nicht berührt hat: Er hat keine jener Gesten der Gastfreundschaft vollführt, die zwangsläufig einen physischen Kontakt vorausgesetzt hätten. Das erfahren wir aus dem, was Jesus am Ende des Gesprächs sagt, und wir können daraus auch schließen, dass der Pharisäer Angst hatte, durch Jesus auf die eine oder andere Weise unrein zu werden. Dies dürfte mit seinem „schlechten Umgang“

1 Zur Fußwaschung s. Gen 18,4: Abraham gibt seinen drei Gästen Wasser, damit sie sich die Füße waschen; Gen 24,32: Man bringt Wasser herbei, damit der Diener Abrahams, der soeben eingetroffen ist, sich die Füße waschen kann; Gen 43,24: Josef gibt seinen Brüdern Wasser, damit sie sich die Füße waschen; 1 Sam 25,41: Abigajil erklärt sich bereit, den Dienern Davids die Füße zu waschen. Und natürlich Joh 13, wo Jesus seinen Jüngern die Füße wäscht.

Was den Kuss angeht, wird man sich erinnern, dass der Vater des verlorenen Sohns den Heimgekehrten mit einem Kuss begrüßt (Lk 15,20). Weitere Beispiele sind Gen 27,26–27; 29,11; 33,4; 48,10; Ex 4,27; 18,7; 2 Sam 14,33; 15,5; 2 Sam 20,9; im Neuen Testament insbesondere Röm 16,16: „Grüßt einander mit dem heiligen Kuss! Es grüßen euch alle Gemeinden Christi.“ Der Kuss ist vor allem, aber nicht ausschließlich Mitgliedern der eigenen Familie vorbehalten.

Die Salbung ist eher im Rahmen des Krönungsrituals (s. 1 Sam 10,1: Saul; 16,13: David; 1 Kön 1,39: Salomon, etc.) als bei der Begrüßung bekannt.

und mit seiner lockeren Einstellung zu gewissen Hygieneregeln zu tun gehabt haben. Simon, der Pharisäer, hat sich also mehr als vorsichtig verhalten. Jesus dagegen hatte keine Angst vor der Berührung der Sünderin. Durch ihn wird sie rein von ihren Sünden.

Das bedeutet, sehr einfach ausgedrückt, dass Jesus und der Pharisäer die Dinge aus genau entgegengesetzten Blickwinkeln betrachten. Simon glaubt, dass die Sünde jeden unrein macht, der mit ihr in Berührung kommt. Jesus dagegen glaubt, dass das Heil stärker ist und dass jeder, der ihn, Jesus, berührt, von seinen Sünden erlöst wird. Nicht die Sünderin macht Jesus durch ihre Berührung unrein, sondern Jesus macht die Sünderin rein, als sie ihn berührt. Wie er auch die an Blutfluss leidende Frau geheilt hat, als sie ihn von hinten berührte, obwohl sie aufgrund ihrer Blutungen unrein war und Jesus mit hin hätte 'kontaminieren' müssen (vgl. Mt 9,20-22 par). Oder den Aussätzigen, der geheilt wird, als Jesus ihn „berührt“, obwohl wegen der Ansteckungsgefahr jeder physische Kontakt mit Aussätzigen verboten war (Mt 8,3 par).

Die Erzählung in Lk 7,36-50 setzt also, um dies abschließend zu sagen, voraus, dass der Leser oder die Leserin zumindest mit zwei Gruppen von Gepflogenheiten vertraut ist: den Riten der Gastfreundschaft und den Regeln, die die Reinheit und die Unreinheit und insbesondere den Kontakt mit unreinen Menschen betreffen.

2.3 Joh 4 und die „sechste Stunde“

Ein letztes Beispiel dieser Art stammt wieder aus dem Johannesevangelium. Die Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Samariterin beginnt wie folgt: „[Jesus] musste aber den Weg durch Samarien nehmen. So kam er zu einer Stadt in Samarien, die Sychar hieß und nahe

bei dem Grundstück lag, das Jakob seinem Sohn Josef vermacht hatte. Dort befand sich der Jakobsbrunnen. Jesus war müde von der Reise und setzte sich daher an den Brunnen; es war um die sechste Stunde [ungefähr Mittag]“ (Joh 4,4-6). Der letzte Hinweis scheint auf den ersten Blick überflüssig. Vielleicht dient er als Erklärung für das Vorangegangene: Jesus ist müde, weil er in der Mittagshitze unterwegs ist. Doch in diesem Fall hätte man auch einfach nur erwähnen können, dass es heiß war. Warum liefert uns das Evangelium diese Detailinformation? Ein denkbar naheliegender Grund findet sich in den anderen Erzählungen von Begegnungen am Brunnen (Gen 24,1-67; 29,1-14; Ex 2,15-22). In der Geschichte über Abrahams Knecht, der im Auftrag seines Herrn eine würdige Ehefrau für dessen Sohn Isaak suchen soll, sagt der Erzähler ausdrücklich, zu welcher Stunde der Knecht am Brunnen Halt gemacht hat: „Vor der Stadt ließ er die Kamele am Brunnen lagern. Es war gegen Abend, um die Zeit, da die Frauen herauskommen, um Wasser zu schöpfen“ (Gen 24,11). Die Frauen kommen demnach abends, um Wasser aus dem Brunnen zu schöpfen: abends, nicht mittags „um die sechste Stunde“. Mit dieser Information soll dem Leser also signalisiert werden, dass Jesus sich ruhig an den Brunnen setzen und ausruhen kann: Niemand wird kommen und ihn stören. Erst am Abend, in der Dämmerung, wenn es kühler ist, kommen die Frauen zum Brunnen. Doch im nächsten Vers erwartet uns eine Überraschung: „Da kam eine Frau aus Samarien, um Wasser zu schöpfen“ (Joh 4,7). Sogleich drängt sich die Frage auf, was sie wohl dort zu suchen hat – zu dieser ungewöhnlichen Zeit? Eines steht fest: Die Frau ist sicher, dass zu dieser Tageszeit niemand sonst am Brunnen ist. Und wenn sie sicher ist, dass sie allein sein wird, dann will sie wahrscheinlich allein sein und hat keine Lust, andere Frauen zu treffen. Warum? Wir werden es bald erfahren, nämlich im Verlauf ihres Gesprächs mit Jesus. Diese Frau hat eine lange Geschichte, über die sich die anderen Frauen vermutlich genüsslich die Mäuler zerrissen, wenn sie sich abends am Brunnen trafen, um Wasser zu schöpfen und sich über den neuesten Dorfklatsch zu unterhalten.

Die Samariterin muss ebenfalls überrascht gewesen sein, auf einen Mann zu treffen, der auf dem Brunnenrand saß. Die jungen Männer kamen in der Regel abends zum Brunnen, weil sie sich dann mit den jungen Frauen treffen konnten. Joh 4 erzählt also die Geschichte einer sehr ungewöhnlichen Begegnung.

Ich will damit sagen, dass die Information über den Zeitpunkt der Begegnung in der Ökonomie dieser Erzählung durchaus ihre Bedeutung hat. Und wir können noch ein weiteres Detail hinzufügen: Im Alten Testament enden alle Erzählungen über Begegnungen am Brunnen mit einer Hochzeit: der von Isaak und Rebekka, der von Jakob und Lea und Rahel und der von Mose und Zippora. Die Erzählung in Joh 4 endet natürlich nicht mit einer Hochzeit. Doch der kundige Leser weiß, warum: Die Ge-



schichte beginnt zu einer anderen Zeit als die anderen und wird deshalb auch ein anderes Ende nehmen.²

3. Der Nutzen des Alten Testaments

Das Alte Testament findet in der Pastoral eher selten Verwendung. Das Neue Testament ist oft schon problematisch genug, und wenn man das Alte Testament liest, werden die Probleme nur umso größer. Dennoch pflegte P. Luis Alonso Schökel zu sagen, dass man das Neue Testament nur zur Hälfte versteht, wenn man das Alte nicht kennt.

Einige wenige Beispiele werden, denke ich genügen, um dies zu veranschaulichen. Das erste stammt aus der Episode vom Einzug Jesu in Jerusalem. Jedes der vier Evangelien betont auf seine Weise, dass Jesus auf einem Esel in Jerusalem einzieht (Mt 21,1-7; Mk 11,1-7; Lk 19,29-35; Joh 12,14-15). Und in jedem der synoptischen Evangelien erklärt Jesus im Vorfeld sehr genau und detailliert, was er will. Es handelt sich also um eine wichtige Entscheidung. Der moderne Leser wird sich vermutlich fragen, warum Jesus einen Esel bevorzugt, obwohl doch ein Pferd für einen triumphalen Einzug viel geeigneter scheint. Doch nein, Jesus wollte einen Esel. Die Erklärung findet sich im Alten Testament, in der Geschichte der Nachfolger Davids. Man darf nicht vergessen, dass die Menschen Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem als „Sohn Davids“ bejubeln (Mt 21,9; vgl. Mk 11,10; Lk 19,38; Joh 12,15). Es geht hier um nichts Geringeres als den Königstitel.

Deshalb empfiehlt es sich in diesem Kontext, die Geschichte der Nachfolger Davids, des ersten Königs, der in Jerusalem regierte, noch einmal aufmerksam zu lesen. Diese Geschichte war sehr bewegt. Mehrere Kandidaten bewarben sich. Der erste war Abschalom, der, um seinen Anspruch geltend zu machen, „einen Wagen und Pferde [...] sowie fünfzig Mann anschafft, die immer vor ihm herliefen“ (2 Sam 15,1). Wie jeder weiß, hatte Abschalom es sehr eilig, den Thron zu besteigen: Er organisierte eine Revolte gegen seinen Vater, die sehr übel ausging und in einem Blutbad endete. Abschalom verlor sein Leben. Der zweite Thronprätendent ist Adonija, der gleich nach Abschalom geboren worden war. Was tut er, als er seine Stunde für gekommen hält? „Adonija, der Sohn der Haggit, trat anmaßend auf und sagte: Ich werde König sein. Er beschaffte sich Wagen und Besatzung dazu sowie fünfzig Mann, die vor ihm herliefen“ (1 Kön 1,5). Doch auch er wird verworfen und am Ende getötet. Salomon ist es, der Davids Nachfolge antritt: Er besteigt den Thron, nachdem seine Mutter Batseba und einige einflussreiche Persönlichkeiten des Hofes im wahrsten Sinne des Wortes einen Staatsstreich angezettelt haben. Sein Königtum aber beginnt folgendermaßen: „Der

Priester Zadok, der Prophet Natan und Benaja, der Sohn Joadas, zogen mit den Keretern und Peletern hinab. Sie setzten Salomo auf das Maultier des Königs David und führten ihn zum Gihon“ (1 Kön 1,38). König Salomon beschafft sich keine Wagen und keine Pferde, sondern reitet auf einem Esel. Worin besteht der Unterschied?

In der Welt der Bibel ist das Pferd ein Tier, das kriegerischen Zwecken vorbehalten ist. Das bedeutet, dass Abschalom und Adonija sich mit Gewalt, mit Militärgewalt durchsetzen wollten. Salomon dagegen wählt ein friedliches Tier. Die Symbolik scheint hinreichend klar: Salomon ist ein König des Friedens, was übrigens auch in seinem Namen ausgedrückt ist, der das hebräische Wort für Frieden enthält: *Schalom*. Noch deutlicher wird dies alles, wenn man Sach 9,9 – den Vers, den die Evangelien anführen, um die Entscheidung Jesu zu begründen (vgl. Mt 21,5; Joh 12,15) – und den unmittelbar daran anschließenden Bibelvers liest (Sach 9,10):

⁹ Juble laut, Tochter Zion! / Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. / Gerecht ist er und Rettung wurde ihm zuteil, demütig ist er und reitet auf einem Esel, / ja, auf einem Esel, dem Jungen einer Eselin.

¹⁰ Ausmerzen werde ich die Streitwagen aus Efraim / und die Rosse aus Jerusalem, ausgemerzt wird der Kriegsbogen. / Er wird den Nationen Frieden verkünden; und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer / und vom Strom bis an die Enden der Erde.

Jetzt, so scheint mir, wird alles klar. Bei seinem triumphalen Einzug in Jerusalem präsentiert sich Jesus als der würdige Nachfolger des Friedenskönigs Salomon und erfüllt die Verheißung des Propheten Sacharja, wonach das Kriegsarsenal von ganz Israel – Efraim ist das Königreich des Nordens und Jerusalem die Hauptstadt des südlichen Königreichs – vernichtet werden soll. Außerdem wird er ein Reich des Friedens für alle Nationen begründen.

Das Pferd wird im Alten Testament häufig negativ dargestellt. Sich auf ein Pferd zu verlassen heißt, auf Waffengewalt zu bauen. Vor dieser Versuchung warnen etliche biblische Texte, zum Beispiel Ps 20,8: „Diese setzen auf Wagen, jene auf Rosse, wir aber bekennen den Namen des HERRN, unsres Gottes“; Ps 33,17: „Trügerische Hilfe ist das Ross, es rettet nicht mit seiner großen Stärke“; oder Ps 147,10: „Er hat keine Freude an der Stärke des Rosses, er hat keinen Gefallen an der Kraft des Helden.“ Die vielleicht deutlichste Sprache spricht Jes 31,1-3:

² Zur weiterführenden Lektüre verweise ich auf meinen Beitrag „Jésus et la Samaritaine: Utilité de l'Ancien Testament“, *NRT* 118 (1996), 641-652.

Wehe denen [den Herrschern Jerusalems], die nach Ägypten um Hilfe hinabziehen, / sich auf Pferde stützen! Sie haben auf Wagen vertraut, / weil es viele, und auf Reiter, / weil sie sehr stark waren. Doch auf den Heiligen Israels haben sie nicht geschaut / und den *Herrn* haben sie nicht befragt! Er seinerseits ist weise. Er hat Unheil kommen lassen / und seine Worte nicht zurückgenommen. Er wird sich gegen das Haus der Übeltäter erheben / und gegen die Hilfe derer, die Böses tun. Denn die Ägypter sind Menschen und nicht Gott / und ihre Pferde sind Fleisch und nicht Geist! Streckt der *Herr* seine Hand aus, / so strauchelt der Helfer und es fällt der, dem geholfen wird. / Alle miteinander sind sie am Ende.

„Ihre Pferde sind Fleisch und nicht Geist“, sie sind schwach und nicht unbesiegbar. Das beweist nicht zuletzt die Erzählung vom Durchzug durch das Rote Meer, wo die gewaltige Armee des Pharaos von den Fluten verschlungen wird. Oder auch die Erzählung von der Schlacht am Bach Kischon (Ri 4), wo die Wagen im Morast steckenbleiben. Wenn Jesus also für seinen triumphalen Einzug in Jerusalem ein Eselsfohlen wählt, ist dies eine zutiefst bedeutsame Entscheidung.

4. Es geht um die Erzählung

Ein letzter Punkt scheint mir im Hinblick auf die Verwendung der Bibel in der Pastoral entscheidend zu sein. Um es kurz zu machen: Die Bibel wird allzu oft zur Veranschaulichung dogmatischer oder moraltheologischer Aussagen herangezogen, aber nur sehr selten um ihrer selbst willen gelesen: um sie ohne unmittelbaren Zweck und Nutzen zu genießen und zu verstehen. Auch hierfür hat Carlo Maria Kardinal Martini eine sehr gute Erklärung gefunden. Er hat immer gesagt, dass es drei Arten gibt, einen biblischen Text zu lesen. Die erste ist die des Pfarrers, der den Text liest und sich fragt: „Was werde ich sagen?“ Er liest den Text nämlich, um seine Predigt vorzubereiten. Sobald er etwas gefunden hat, das er sagen will, vertieft er seine Kenntnisse nicht weiter, sondern schreibt seine Predigt. Die zweite Art ist die betrachtende Lektüre, bei der man sich fragt: „Was sagt mir der Text?“ Sobald die betreffende Person etwas gefunden hat, worüber sie nachdenken oder womit sie Betrachtung halten kann, verweilt sie dabei und geht nicht darüber hinaus. Und schließlich gibt es eine dritte Art, den biblischen Text zu lesen, bei der man einfach fragt: „Was sagt der Text?“ Denn der biblische Text hat uns ganz bestimmt etwas zu sagen: Schließlich wird er seit Jahrtausenden von Generation zu Generation weitergegeben. Es gibt immer etwas zu lernen.

Wie die vorigen soll auch dieser Sachverhalt mithilfe einiger Beispiele veranschaulicht werden. Nehmen wir

den bekannten – vielleicht allzu bekannten – Text des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). In der Regel wird dieses Gleichnis benutzt, um über die Vergebung und die Barmherzigkeit zu sprechen. Das ist natürlich nicht falsch. Aber in dem Gleichnis steckt viel mehr als eine Lehre über die göttliche Barmherzigkeit. Es ist kein theologischer Traktat, sondern eine Erzählung. Und eine Erzählung ist eine geteilte Erfahrung, eine Einladung an uns als Lesende, diese Erfahrung nachzuerleben. Versuchen wir – wohl wissend, dass jeder Leser und jede Leserin diese Strecke in aller Freiheit, auf ihre Weise und in ihrem Tempo zurücklegt –, ihre wichtigsten Etappen nachzuzeichnen. Denn das ist der erste und wichtigste Unterschied zwischen einer Lehraussage oder einem moralischen Gebot und einer Erzählung: Eine Aussage oder ein Gebot muss man annehmen oder ablehnen, aber eine Erzählung ist eine Einladung auf einen Weg, den man nach Belieben immer und immer wieder und auf viele verschiedene Arten beschreiten kann.

Die Erzählung beginnt bekanntlich damit, dass der verlorene Sohn von zuhause weggeht, weil er sein Leben genießen will. Die Dinge laufen schlecht, und nachdem er seinen Besitz verschleudert hat, muss er Schweine hüten und darf nicht einmal mit dem Futter der Tiere seinen Hunger stillen. Eine schlimmere Schande ist für einen Juden nicht vorstellbar: Schweine sind unreine Tiere, und ihm ist es nicht einmal erlaubt, das Futter dieser unreinen Tiere anzurühren. Mit knurrendem Magen beginnt er nachzudenken und erinnert sich, dass die Arbeiter seines Vaters viel besser behandelt werden als er in diesem fremden und heidnischen Land. Also beschließt er, sich bei seinem Vater als Tagelöhner zu verdingen.

Interessanterweise ist es vor allem der Hunger, der den verlorenen Sohn zur Rückkehr bewegt. Sein Magen überzeugt ihn davon, dass er nach einer Lösung suchen muss. Daraufhin erinnert er sich an die Großzügigkeit seines Vaters. Er sagt sich, dass es bei seinem Vater leichter sein wird, etwas zu essen zu bekommen, als an seinem gegenwärtigen Aufenthaltsort. Deshalb will er auf seine Sohneswürde verzichten, um ein Arbeiter, ein Tagelöhner oder sogar ein Sklave zu werden: „Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein; mach mich zu einem deiner Tagelöhner!“ (Lk 15,19). Er hat schon einmal auf seine Sohnschaft verzichtet, um seinen Vergnügungshunger zu stillen; jetzt verzichtet er erneut darauf, um seinen Hunger nach Nahrung zu stillen.

Er kehrt also heim, doch der Vater, der auf ihn wartet und ihn schon von ferne kommen sieht, lässt ihn nicht ausreden. Er eilt ihm entgegen, umarmt ihn, gibt ihm ein neues Gewand, steckt ihm einen Ring auf den Finger und gibt ihm Sandalen an die Füße. Was bedeuten diese Gesten? Der Vater macht seinen Sohn zum Sohn, er ist keineswegs gewillt, ihn wie einen Knecht zu behandeln. Zeichen hierfür ist das neue Gewand: In der Bibel ver-

weist die Kleidung immer auf die Würde oder Funktion ihres Trägers; und der Ring ist ein Zeichen von Autorität, weil er dazu diente, offizielle Schriftstücke zu siegeln. Also hat der Sohn seine Würde und seine Autorität zurückerhalten. Und auch die Sandalen sind ein Zeichen seiner Sohneswürde, weil die Sklaven und die Arbeiter barfuß gingen. Überdies lässt der Vater ein Festmahl bereiten, um die Heimkehr seines Sohnes zu feiern, und niemand bereitet ein Festmahl für einen einfachen Diener.

An dieser Stelle könnte die Erzählung enden, denn die Familie ist wieder komplett. Die Schlusszene wäre dieselbe wie in den beiden vorangegangenen Gleichnissen: Der Hirt, der sein verlorenes Schaf wiedergefunden hat (Lk 15,6), ruft seine Nachbarn und die Frau, die ihre verlorene Drachme wiedergefunden hat (Lk 15,9), ruft ihre Nachbarinnen zusammen und alle freuen sich miteinander. In unserem Fall freut sich der Vater mit seinem ganzen Haus, nachdem er seinen Sohn wiedergefunden hat, der ebenfalls „verloren“ war (Lk 15,24). Doch diesmal geht die Geschichte anders weiter, denn einer der Beteiligten ist überhaupt nicht zufrieden: der ältere Sohn, der sich weigert, am Fest teilzunehmen. Dieser einfache Unterschied zwischen den drei Gleichnissen sollte uns hellhörig machen, denn in diesem Unterschied liegt die eigentliche Botschaft der Erzählung verborgen. Es lohnt sich also, einen Augenblick bei der Reaktion des älteren Sohnes zu verweilen.

Als der Vater ihm entgegenkommt – der Vater, der seinem jüngeren Sohn entgegengeeilt ist, verlässt das Haus ein zweites Mal, um seinem älteren Sohn entgegenzueilen, denn es ist immer der Vater, der in diesem Gleichnis die Initiative ergreift – entgegnet ihm der ältere Sohn: „Siehe, so viele Jahre schon diene ich dir und nie habe ich dein Gebot übertreten; mir aber hast du nie einen Ziegenbock geschenkt, damit ich mit meinen Freunden ein Fest feiern konnte. Kaum aber ist der hier gekommen, dein Sohn, der dein Vermögen mit Dirnen durchgebracht hat, da hast du für ihn das Mastkalb geschlachtet“ (Lk 15,29–30). „So viele Jahre schon diene ich dir“ – der ältere Sohn ist kein Sohn, er hat die Mentalität eines Dieners oder eines Sklaven (das ist im Griechischen dasselbe Wort). Er betrachtet seinen Vater nicht als Vater, sondern als einen Herrn, dem man gehorchen muss. Das ist eine erstaunliche Parallele zwischen den beiden Söhnen. Alle beide verhalten sich wie Diener oder Sklaven. Der jüngere, weil er Hunger hat, und der ältere aufgrund seines Über-Ichs, wie man heute sagen würde, das heißt aufgrund seiner verzerrten Sicht auf die Rolle seines Vaters. Ferner fällt auf, dass der ältere seinen Vater nicht mit „Vater“ anspricht und dass sein Bruder für ihn „der hier“ ist, „dein Sohn“. Er nennt den Vater nicht Vater und den Bruder nicht Bruder.

Wie reagiert der Vater? Er wendet sich direkt an seinen Sohn: „Mein Kind“, sagt er zu ihm und spricht mit ihm über „seinen Bruder“: „Mein Kind, du bist immer bei mir und alles, was mein ist, ist auch dein. Aber man muss doch ein Fest feiern und sich freuen; denn dieser,

dein Bruder, war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden“ (Lk 15,31–32). Er lädt ihn also ein, sich über die Heimkehr „seines Bruders“ zu freuen und in den Festsaal einzutreten. Mit anderen Worten, er lädt ihn ein, sich wie ein wahrer Sohn und wahrer Bruder zu verhalten und nicht wie ein Knecht oder Sklave, der gehorcht oder nicht gehorcht, der gut oder schlecht bezahlt wird. Er lädt ihn ein, in eine Welt der Geschenkhafteit einzutreten und sich über das Glück eines anderen zu freuen, der zunächst und vor allem sein Bruder ist.

Das Gleichnis endet mit dieser Einladung des Vaters und sagt uns nichts über die Reaktion des älteren Sohnes. Wie mag seine Antwort ausgefallen sein? Und wenn er nicht antwortet, wer antwortet an seiner Statt? Wir haben es hier mit einer Strategie zu tun, die in den biblischen und auch in anderen Erzählungen häufig vorkommt. Jetzt ist der Leser am Zug: Er soll seine Fantasie bemühen und die Geschichte selbst zu Ende schreiben. Und das heißt auch, dass das Gleichnis uns auffordert, den älteren Sohn, der sich in jedem und in jeder von uns verbirgt, zu entlarven und ihn einzuladen, die Freude eines Vaters zu teilen, der fähig ist, einem verlorenen Kind zu vergeben und sich mit ihm zu versöhnen.

Mit anderen Worten, das Gleichnis erklärt nicht, was Vergebung ist. Es ist kein kleiner theologischer Traktat in erzählender Form. Das Gleichnis lässt seinen Leser einen Weg zurücklegen: bis zu jenem Punkt, wo der Erzähler das Staffelholz an ihn übergibt und ihm die Aufgabe anvertraut, den fehlenden Schluss zu ergänzen.

Am Ende dieser kurzen Überlegungen möchte ich noch einmal meinen Professor P. Luis Alonso Schökel zitieren. Er pflegte den biblischen Text mit einem Notentext zu vergleichen. Der Notentext selbst ist noch keine Musik. Damit Musik daraus wird, braucht es jemanden, der die Noten singt oder spielt. Der Text wird erst dann zu Musik, wenn der Leser oder die Leserin sich darauf einlässt, ihn zu interpretieren. Mit anderen Worten, wir haben im Hinblick auf den biblischen Text nur eine einzige Wahl: ihn richtig zu interpretieren oder ihn falsch zu interpretieren.



EXEGESE UND PASTORAL: DIE BEDEUTUNG DER PRAGMATIK IN DER BIBELPASTORAL

Elżbieta M. Obara

Über die Erneuerung der Pastoral wird spätestens seit den Jahren des II. Vatikanischen Konzils diskutiert, doch heute ist sie – angesichts der inhaltlichen Verarmung und des Mitgliederschwunds der westlichen Amtskirchen einerseits und der typischen diskreditierenden und aggressiven Denkweise, mit der sich der Fundamentalismus den haltsuchenden Massen aufdrängt, andererseits – zu einem brisanten und drängenden Thema geworden.

In dieser Situation ist die Bibel, nachdem sie ihr Dasein jahrhundertlang gleichsam im Untergrund gefrisst hat, wieder zu einer kraftvollen Quelle der Orientierung für alle diejenigen geworden, die eine nicht bloß formelle, sondern substanzielle Erneuerung anstreben. Genau das aber ist der Punkt! Auch der Fundamentalismus beruft sich auf die Bibel, doch seine Interpretation «weigert sich zuzugeben, dass das inspirierte Wort Gottes in menschlicher Sprache ausgedrückt» wurde. Deshalb hat der Fundamentalismus «die Tendenz, den biblischen Text so zu behandeln, als ob er vom Heiligen Geist wortwörtlich diktiert worden wäre. Er sieht nicht, dass das Wort Gottes in einer Sprache und in einem Stil formuliert worden ist, die durch die jeweilige Epoche der Texte bedingt sind.»¹ Die fundamentalistische Herangehensweise basiert auf einer unkritischen Lektüre des Wortes und ist von einem stark verengten Blickwinkel und einer permanenten Manipulation der Texte gekennzeichnet.

Die pragmatische Lektüre der Bibel will die Gläubigen mithilfe einer sowohl kritischen als auch gläubigen als auch pastoral wirkungsvollen Herangehensweise dazu erziehen, ihren Glauben auf das Wort Gottes zu gründen. Insbesondere hat der pragmatische Ansatz in der Bibelpastoral den Vorteil, dass er einen respektvollen Dialog zwischen der Heiligen Schrift und der gläubigen Leserschaft begünstigt und diese somit befähigt, Verantwortung zu übernehmen, das heißt, von der Schrift ermutigt und angeleitet, eine konkrete Lebensantwort zu geben. Die Begegnung zwischen dem biblischen Text und dem oder der Gläubigen ist nämlich

dialogisch: Sie vollzieht sich einerseits durch den Text, der die Lesenden für sich einnehmen will, und andererseits durch die Gläubigen, die sich den Schriften vertrauensvoll nähern. Es handelt sich mithin um eine Kommunikation, die sich nicht auf die Informationsfunktion des Texts und auch nicht auf die passive Rezeptionsfunktion des oder der Gläubigen beschränkt. Wie bei jeder dialogischen Kommunikation übermittelt auch die Heilige Schrift eine Botschaft und provoziert und erwartet gleichzeitig eine Antwort. Es gilt mithin, den biblischen Text als «Kommunikationsereignis» wiederzuentdecken und auf diese Weise zu erkennen, dass das Wort kein Museumsstück, sondern zu jeder Zeit eine lebendige und konstruktive Wirklichkeit ist.

1. Die Kommunikation

Die Bedeutung der Pragmatik in der Bibelpastoral beruht zunächst einmal darauf, dass sie sich eben auf die kommunikative Dimension stützt, die die gesamte Heilsgeschichte kennzeichnet: «Vielfältig und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; am Ende dieser Tage hat er zu uns gesprochen durch den Sohn [...]» (Hebr 1,1–2).

In den letzten Jahrzehnten ist die Kommunikation – mit erheblichen Auswirkungen auf den biblischen Bereich und auf die Methoden, die sich auf diesem Gebiet entwickelt haben – zu einer Art Universalreligion geworden. Die dialogische Dimension der Bibel hat ihre anfängliche Bedeutung zurückgewonnen und die Leserinnen und Leser werden wieder neu an der Fruchtbarkeit des Leseprozesses beteiligt.

Um diesen Prozess von Grund auf zu verstehen, wollen wir von der folgenden Frage ausgehen: Was meinen wir mit «Kommunikation»? Der Definition von R. Jakobson² zufolge ist Kommunikation ein Prozess, bei dem sechs Elemente interagieren:

Der Sender macht dem Empfänger eine Mitteilung. Um wirksam zu sein, bedarf die Mitteilung

1 P päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (15. April 1993), 64.

2 Vgl. R. Jakobson, „Linguistics and Poetics“, in: *Style in Language*, hg. v. T. A. Sebeok, Cambridge (MA) 1960, 350–377; außerdem von demselben Verfasser *Saggi di linguistica generale*, Mailand 1985, 185 (Orig.: *Essais de linguistique générale*, Paris 1963). Eine Übersicht zu den verschiedenen anderen Kommunikationssystemen bietet K. L. BERGE, „Communication“, in: *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, hg. v. J. L. Mey, Oxford 1998, 140–146.

eines *Kontexts*,³ auf den sie sich bezieht [...]; erforderlich ist ferner ein *Kode*,⁴ der ganz oder zumindest teilweise dem Sender und dem Empfänger [...] gemeinsam ist; schließlich bedarf es auch noch eines *Kontakts*, eines physischen Kanals oder einer psychologischen Verbindung zwischen Sender und Empfänger, der es den beiden ermöglicht, in Kommunikation zu treten und zu bleiben.⁵

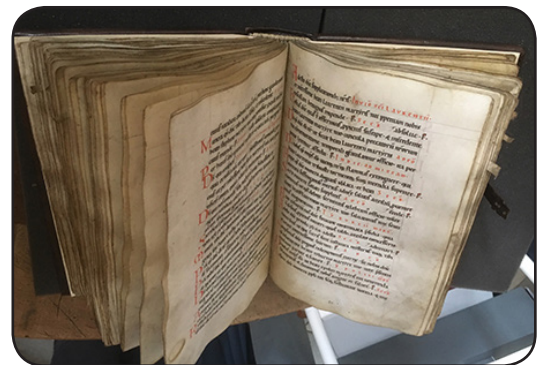
Das Verdienst von Jakobsons Modell besteht vor allem darin, dass es die grundlegende Rolle der Beteiligten herausstellt, die in einen Dialog eintreten und von der Gesamtheit ihrer Kenntnisse, Erwartungen, Willensakte sowie von weiteren kontextuellen und situativen Bestandteilen geprägt sind, die das Kommunikationsereignis kennzeichnen. Daraus lässt sich etwas Grundsätzliches ableiten: Die Kommunikation ist keine bloße Datenübertragung von einem Subjekt zu einem Objekt, von einem Sender zu einem Empfänger; sondern eine komplexe *Aktivität*, die einen echten und eigentlichen *Austausch* zwischen Mitteilendem und Empfangendem, eine echte und eigentliche Strategie voraussetzt, um im Zuge einer wechselseitigen Interaktion bestimmte Ziele zu erreichen. Welche Rolle spielt nun die Pragmatik in diesem Interaktionsprozess?

2. Die pragmatische Funktion der Kommunikation

Während die Pragmatik im Allgemeinen die Disziplin ist, die das absichtsvolle Handeln des Menschen interpretiert, befasst sich die linguistische Pragmatik mit dem Handeln, das durch Worte stattfindet, will sagen, mit dem Erforschen und Begreifen der performativen Dimension von Sprache. Schon diese erste Klarstellung zeigt, wie wichtig die Pragmatik als Fachdisziplin für den biblischen Text ist, der – insofern er «Wort Gottes in menschlicher Sprache» ist (vgl. DV 12) und mithin gehört und befolgt werden will – schon per se einen wesentlich performativen Charakter besitzt.

Schon Platon hat auf den engen Zusammenhang zwischen verbaler Kommunikation und menschlichem Handeln hingewiesen und erklärt, dass «das Reden eine unter den Tätigkeiten» sei.⁶ Doch auch in unserer persönlichen Erfahrung wird dieser Zusammenhang unmittelbar einsichtig, sobald wir uns die Zeit nehmen, unsere Alltagskommunikation einmal etwas näher in Augenschein zu nehmen. Es ist unschwer zu erkennen, dass jemand, der eine Wette eingeht («Ich wette zehn Euro, dass es morgen regnet»), etwas verspricht («Ich verspreche, dass ich dir mein Haus vererbe») oder heiratet («Ich nehme dich zur Frau»), die betreffende Handlung nicht bloß beschreibt, sondern de facto im Moment des Aussprechens auch vollzieht.

Ein revolutionärer Beitrag zur Vertiefung dieses strategischen und funktionalen Charakters der Sprache war J. L. Austins Theorie der Sprechakte,⁷ die später von J. R. Searle⁸ und anderen Wissenschaftlern weiterentwickelt wurde. Dieser Theorie zufolge passt sich die Sprache den Modalitäten des konkreten Handelns an und ist somit an dem Prozess beteiligt, durch den die Menschen eine Wirkung auf ihre Umgebung, auf die anderen Lebewesen und auf all das ausüben, was sich in der Kategorie »Welt« subsumieren lässt. Wenn das Handeln Veränderungen (in) der Welt hervorruft oder herbeiführt, dann wird auch durch das Sprechen eine solche Wirkung erzielt. Sprechen ist im eigentlichen Wortsinn eine Aktivität: «Eine Sprache sprechen bedeutet Sprechakte auszuführen – Akte wie z. B. Behauptungen aufstellen, Befehle erteilen, Fragen stellen, Versprechen machen usw.»⁹.



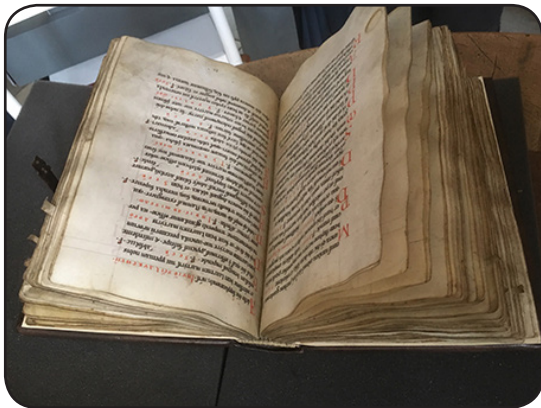
- 3 Vgl. U. M. Quasthoff, „Context“, in: *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, hg. v. J. L. Mey, Oxford 1998, 157–165: »In a broad sense, it refers to the relevant elements of the surrounding linguistic or non-linguistic structure in relation to an uttered expression under consideration«, 157.
- 4 Vgl. K. Wales, „Code“, in: *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, hg. v. J. L. Mey, Oxford 1998, 108–110: «A code is any system of signs or symbols which convey information [...]; or a set of rules or conventions for converting one system into another [...]. More generally, each speaker can be seen as encoding the world and experience through language: values, beliefs, and assumption as well as ideas», 109.
- 5 R. Jakobson, „Linguistik und Poetik“, in: R. Jakobson, *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*, Frankfurt a. M. 1979, 83–121, hier 88.
- 6 Platon, *Kratylos* 387b, übers. v. J. Deuschle, in: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. I, Berlin (o. J.), 548.
- 7 J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford 1962; dt. Bearbeitung: *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 2002.
- 8 J. R. Searle, *Speech-Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969; dt. Übers.: *Sprechakte: Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a. M. 1971.
- 9 Idem, *Sprechakte*, 30.

Die Theorie der Sprechakte hat bewiesen, dass Verwendung von Sprache immer – und nicht nur dann, wenn sie sich explizit performativer Verben (z. B. «ich erkläre» oder «ich verspreche») oder sozial oder rechtlich als verbindlich anerkannter Formeln (wie des Eheversprechens oder eines Gerichtsurteils) bedient – etwas Performatives hat. Alle Äußerungen «bewirken Veränderungen im jeweiligen Kontext»,¹⁰ weil sie nicht einfach den Akt des Tuns beschreiben, sondern je nach Kontext verschiedene Dinge «tun». Kurzum, «kein Sprechakt lässt die Dinge genauso, wie sie sind».¹¹

J. L. Austin postuliert, dass jeder Sprechakt drei Komponenten beinhaltet: den *lokutionären*, den *illokutionären* und den *perlokutionären* Akt.

Der *lokutionäre Akt* entspricht dem Hervorbringen einer Äußerung und umfasst die rein sprachlichen, das heißt grammatikalischen und lexikalischen Elemente. Durch die Untersuchung des lokutionären Akts findet man heraus, was eine Äußerung bedeutet.

Der *illokutionäre Akt* bezeichnet im engeren Sinne die Handlung, die der Sender dadurch, dass er eine Äußerung hervorbringt, in Bezug auf den Empfänger vollzieht. Am deutlichsten drückt sich dieser Aspekt in den performativen Verben aus, die einen Sprechakt als Bitte, Wunsch, Versprechen usw. kennzeichnen können. Der illokutionäre Wert der Äußerung ist jedoch nicht auf diese Verben beschränkt, sondern wird letztlich durch den Kontext bestimmt.



Der *perlokutionäre Akt* besteht in der Wirkung, die die Handlung des Senders auf den Empfänger ausübt. Solche Wirkungen können das Verhalten oder die Psyche, die Gemütsverfassungen oder die Überzeugungen des Empfängers betreffen. Die Wirkungen, die ein Sprechakt beim Hörer hervorrufen kann, sind nicht immer vorhersehbar.

Obwohl dieser ganze Diskurs auf den ersten Blick nichts mit der Bibel zu tun haben scheint, besteht zu dieser doch eine tiefgreifende und wesentliche Verbindung, weil das Wort Gottes naturgemäß auf jeder der genannten Ebenen – lokutionär, illokutionär und perlokutionär – Kraft besitzt.¹² Seine spezifische Intention besteht nicht darin, die Lesenden/Hörenden zu informieren, sondern sie zu formen, sie zu schmieden, denn das Wort ist «wie Feuer [...] und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert» (Jer 23,29), und es ist «lebendig [...], wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert; es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Gelenken und Mark» (Hebr 4,12).

3. Die pragmatische Kraft der biblischen Texte

Um den performativen Charakter des Bibeltexts von Grund auf zu verstehen und den pragmatischen Ansatz für Exegese und Pastoral fruchtbar machen zu können, müssen wir über die kommunikative Kraft der Sprechakte in den geschriebenen Texten nachdenken. Beide Kommunikationsformen – die mündliche und die schriftliche – machen sich verschiedene Merkmale desselben Sprachsystems zunutze.¹³ Wie also lässt sich die Kommunikationswirkung der schriftlichen und insbesondere der biblischen Texte herausfinden und messen? Einen wichtigen Beitrag zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den Veränderungen, die beim Übergang vom mündlichen zum schriftlichen Text stattfinden, leisten die Studien von Paul Ricoeur.¹⁴ Obwohl eigentlich philosophischer Natur, können seine Überlegungen für den pragmatischen Ansatz von großem Nutzen sein.

Die kommunikativen Eigenschaften einer Botschaft werden dadurch, dass sie schriftlich festgehalten wird, nicht beeinträchtigt; vielmehr ist es dank der grammatikalischen und kompositorischen Hilfsmittel möglich, dass sich auch ein geschriebener Text seine Ausdrucks-

10 M. Sbisà, *Linguaggio, ragione, interazione. Per una teoria pragmatica degli atti linguistici*, Bologna 1989, 63.

11 Ibidem, 46.

12 Zu Sprechakten insbesondere im biblischen Kontext vgl. E. M. Obara, „Le azioni linguistiche: l’influsso del testo sul contesto“, in: *Comunicazione e pragmatica nell’esegesi biblica*, hg. v. M. Grilli, M. Guidi und E. M. Obara, Lectio 10, Rom 2016, 83–117.

13 «Beiden liegt dasselbe Sprachsystem zugrunde. Aber sie machen sich jeweils unterschiedliche Merkmale des Systems zunutze und erlangen ihre Macht auf je unterschiedliche Weise», M. A. K. HALIDAY, *Lingua parlata e lingua scritta*, Florenz 1992, 180 (Orig.: *Spoken and written language*, Deakin University Press 1985).

14 Im Folgenden beziehe ich mich auf P. RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth (TX) 1976, 25–44 und P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Brescia 1983 (Orig.: „Herméneutique philosophique et herméneutique biblique“, in: *Exegesis. Problèmes de méthode et exercice de lecture*, hg. v. G. Rouiller und F. Bovon, Neuchâtel/Paris 1975, 216–228).

kraft auf den verschiedenen Ebenen des Sprechakts bewahrt und das Ziel der Kommunikation erreicht wird.¹⁵

Auf hermeneutischer Ebene scheint die Feststellung wichtig, dass der geschriebene Text über die psychologische Intentionalität und den persönlichen Erfahrungshorizont des Verfassers sowie über die Überzeugungen und Absichten hinausgeht, mit denen er das Werk redigiert hat. Die «Welt des Autors» wird durch die «Textwelt», wie Ricœur es genannt hat, gleichsam gesprengt. Dass das Werk die psychosozialen Umstände seiner eigenen Entstehung transzendiert, ist sehr fruchtbar, weil es dadurch einer unbegrenzten Zahl von Lesarten in unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten offensteht. Daraus folgt gleichzeitig, dass der Deutungsversuch innerhalb des Texts selbst erfolgen muss. Es ist nämlich das Werk selbst, das die Konfrontation mit seinen Lesern sucht, sie für sich einnimmt und sie anspornt, sich die existentiellen Möglichkeiten, die ihm in der «Textwelt» vor Augen geführt werden, auf individuelle und kreative Weise zu eigen zu machen.

Es geht also bei der Bibellektüre nicht darum, nach einer wie auch immer gearteten affektiven oder emotionalen Nähe zu einer mutmaßlichen Intention des Verfassers zu suchen, sondern sich vom Text selbst leiten zu lassen, ohne ihn auf unsere eigenen Begriffe oder sogar Vorurteile herunterzubrechen. Der Leser ist im Gegenteil aufgerufen, sich gewissermaßen zurückzunehmen, sich zu verlieren und in der Entdeckung neuer, oft unvorstellbarer Seinsmöglichkeiten wiederzufinden. Den biblischen Text und das Wort der Schrift zu verstehen heißt also, sich selbst im Angesicht des Texts zu verstehen, sich dem Text auszusetzen, um in ihm eine neuere oder tiefere Dimension des eigenen Selbst zu entdecken.¹⁶

Wenn dies alles auf die Literatur zutrifft – und wer Bücher liest, weiß, dass es zutrifft, denn wir alle haben *Peter Pan* gelesen und dabei vom Fliegen geträumt (und nicht nur geträumt: Wir waren sicher, dass es uns eines Tages gelingen würde ...) –, wenn also dies alles auf die Literatur zutrifft, dann trifft es umso mehr auf die Bibel zu! Wenn Fiktion und Dichtung die Alltagsrealität auf

neue Seinsmöglichkeiten hin aufschließen können, um wie viel realer ist dieses kommunikative und performative Potential dann im biblischen Text. Die Bibel spricht nicht nur von dem, was gegeben, sondern von dem, was *möglich* ist.

Das ist der Beitrag, den der pragmatische und kommunikative Ansatz zur Analyse der biblischen Texte leisten kann: die Entdeckung des darin enthaltenen *Weltentwurfs*. Die Pragmatik bietet uns nicht nur eine Ansicht, sondern einen *Entwurf* der Welt: einer Welt, in der jeder Wohnung nehmen kann, um Möglichkeiten ins Auge zu fassen, die vielleicht nie zuvor in Betracht gezogen worden sind.¹⁷

4. Ein biblischer Text: Jer 20,7–18

Auch wenn es uns hier nicht möglich ist, im Rahmen einer umfassenden und strukturierten Darstellung auf den ganzen Reichtum der pragmatischen Vorgehensweise einzugehen, kann uns die Analyse eines biblischen Texts helfen, das bis hierher Gesagte zu veranschaulichen.

Nehmen wir eine sehr bekannte und gründlich erforschte Bibelstelle: die letzte Konfession des Propheten Jeremia in Jer 20,7–18.

⁷ Du hast mich betört, o Herr, und ich ließ mich betören;

du hast mich gepackt und überwältigt.

Zum Gespött bin ich geworden den ganzen Tag, ein jeder verhöhnt mich.

⁸ Ja, sooft ich rede, muss ich schreien, Gewalt und Unterdrückung! muss ich rufen.

Denn das Wort des Herrn bringt mir den ganzen Tag nur Hohn und Spott.

⁹ Sagte ich aber: Ich will nicht mehr an ihn denken und nicht mehr in seinem Namen sprechen!, so brannte in meinem Herzen ein Feuer, eingeschlossen in meinen Gebeinen.

15 Zu bedenken ist allerdings, dass der Übergang zur schriftlichen Form wichtige Veränderungen mit sich bringt, die nicht vernachlässigt werden dürfen. Den geschriebenen Text zeichnet seine Beständigkeit aus, die von der Verwendung der graphischen Zeichen herrührt. Die mündliche Rede hingegen ist ein eher flüchtiges Ereignis. Der Dialog ist eine direkte Interaktion und erlaubt es daher, Teile der Botschaft, die womöglich nicht verstanden wurden, in der Situation selbst zu klären (Feedback). In den geschriebenen Texten ist aufgrund der zeitlichen und kulturellen Distanz, die zwischen dem Verfasser und dem Leser entsteht, eine größere Anstrengung erforderlich, um einen gewissen Zugang zur Gesamtheit der Konventionen zu erhalten, auf denen der Text aufbaut. Auf dem Gebiet der Bibelforschung muss man, um die Distanz zu überwinden, auf komparatistische Studien zurückgreifen, die sich auf dasselbe Werk oder auf andere biblische Bücher beziehen. Zudem steht man – im Gegensatz zum dialogischen Austausch, wo der räumlich-zeitliche Kontext für beide Seiten derselbe ist – im Fall eines geschriebenen Werks vor der Schwierigkeit, dass es, was den Kontext betrifft, schlichtweg keine Gemeinsamkeiten zwischen Autor und Leser gibt. In einigen Fällen ist der Versuch einer Rekonstruktion anhand zusätzlicher Informationsquellen möglich, doch wird es sich bei solchen Rekonstruktionen in aller Regel nur um Vermutungen handeln. Der entscheidende Kontext eines Texts bleibt mithin der, den der Text selbst uns bietet. Ob es Hinweise auf den Kontext gibt oder nicht, hängt vom Sender ab, der sich entscheiden kann, seine Botschaft mit derartigen Hinweisen auszustatten oder bewusst darauf zu verzichten.

16 Vgl. P. Ricœur, *Interpretation Theory*, 94; P. RICŒUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 70–75.

17 Cfr. Idem, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 75–78.

Ich mühte mich, es auszuhalten, vermochte es aber nicht.

¹⁰ Ich hörte die Verleumdung der Vielen:
Grauen ringsum! Zeigt ihn an! Wir wollen ihn anzeigen.

Meine nächsten Bekannten warten alle darauf, dass ich stürze:

Vielleicht lässt er sich betören, dass wir ihn überwältigen und an ihm Rache nehmen können.

¹¹ Doch der *Herr* steht mir bei wie ein gewaltiger Held.

Darum straucheln meine Verfolger und können nicht überwältigen.

Sie werden schmäählich *zuschanden*, da sie nichts erreichen,

in ewiger, unvergesslicher Schmach.

¹² Aber der *Herr* der Heerscharen prüft den Gerechten, er sieht Nieren und Herz.

Ich werde deine Vergeltung an ihnen *sehen*; denn dir habe ich meinen Rechtsstreit anvertraut.

¹³ Singt dem *Herrn*, rühmt den *Herrn*;
denn er rettet das Leben des Armen aus der Hand der Übeltäter.

¹⁴ Verflucht der Tag, an dem ich geboren wurde;
der Tag, an dem meine Mutter mich gebar, sei nicht gesegnet.

¹⁵ Verflucht der Mann, der meinem Vater die frohe Kunde brachte:

Ein Kind, ein Knabe ist dir geboren! und ihn damit hoch erfreute.

¹⁶ Jener Mann gleiche den Städten, die der *Herr* ohne Erbarmen zerstört hat.

Er höre Zetergeschrei am Morgen und Schreien am Mittag,

¹⁷ weil er mich nicht tötete im Mutterleib.

So wäre meine Mutter mir zum Grab geworden, ihr Schoß auf ewig schwanger geblieben.

¹⁸ Warum denn kam ich hervor aus dem Mutter-schoß? Nur, um Mühsal und Kummer zu *sehen* und meine Tage in *Schande* zu beenden?

Schon am Aufbau wird deutlich, wie komplex der Passus ist: Die Verse 7–13 lassen sich als individuelle Klage mit ihren typischen Etappen (V. 7–10), als Ausdruck des Vertrauens (V. 11–12) und als Danksagung klassifizieren (V. 13). Die Verse 14–18 lesen sich hingegen wie eine Selbstverfluchung. Die Abfolge der Verse und die ganze Anordnung der Aussagen scheinen nicht wirklich stimmig: Wie kann es sein, dass derselbe Sprecher, Jeremia, zunächst frohlockt und jubelt: «Singt dem *Herrn*, rühmt den *Herrn*; denn er rettet das Leben des Armen aus der Hand der Übeltäter» (V. 13), und gleich danach schreit: «Verflucht der Tag, an dem ich geboren wurde» (V. 14)?

Auch wenn der Text offensichtlich aus zwei Weissagungen besteht, die sich sowohl auf der redaktionellen Ebene als auch in ihrer literarischen Gattung unterscheiden, muss doch gefragt werden, wie diese Anordnung auf der kommunikativen Ebene – im *Dia-log* zwischen Text und Leser/Leserin – funktioniert.

Der Text enthält einige wichtige Hinweise darauf, dass die Verse 7–18 eine Einheit bilden. Die bezeichnende Wiederholung des Wortes «Schande» in den Versen 11 und 18 deutet an, dass zwischen der Schande der Verfolger und der Schande des Propheten ein Zusammenhang besteht. Eine ähnliche Funktion übernimmt die Wiederholung des Verbs «sehen» in den Versen 12 und 18. Einerseits freut sich Jeremia, weil er sicher sein kann, dass er die Vergeltung «sehen» wird, die der Herr an seinen Widersachern übt. Gott wird streng über Jerusalem richten und diejenigen, die den Propheten und seine Verkündigung verlacht haben, werden «zuschanden» werden (V. 11), weil sie am eigenen Leib erfahren, dass alle seine Worte wahr waren und die Warnungen des Propheten sich letztlich konkretisieren und in Erfüllung gehen. Jeremia siegt also, und dafür dankt er dem Herrn. Andererseits aber spricht derselbe Jeremia, der über die Schande und die Niederlage seiner Feinde gejubelt hatte, in Vers 18 überraschenderweise von seiner eigenen «Schande» und davon, dass er bis ans Ende seiner Tage Drangsal und Schmerz »sehen« wird. Viele Exegeten haben die Deutung vorgeschlagen, dass der Prophet an dieser Stelle seiner Genugtuung über das Eingreifen Gottes und die Schmach seiner Feinde und gleichzeitig seiner Trauer über die Vernichtung der Stadt und ihrer Bevölkerung Ausdruck verleiht.

Die Textwelt jedoch führt uns, wenn wir sie pragmatisch lesen, weiter und einem tieferen Nachdenken über die Bedeutung der Prophetie an sich und die Besonderheit der prophetischen Kommunikation entgegen. Wir müssen uns also fragen: Welche Funktion haben die prophetischen Weissagungen im Allgemeinen und die Ankündigungen von Gericht und Zerstörung im Besonderen in pragmatischer Hinsicht? Sind sie Ausdruck einer Art magischen, schöpferischen Kraft und rufen mithin künftige Ereignisse ins Dasein, lassen sie wahrwerden, indem sie über sie sprechen? Wird die in diesen Worten verkündete Wirklichkeit – zum Beispiel die Verfluchung – durch die automatische und autonome Kraft dieser Worte unwiderprüflich erschaffen? Das würde heißen, dass nichts mehr zu machen ist und dass keine Reue und keine Buße den Lauf der Dinge jetzt noch verändern kann.¹⁸

Oder – das wäre eine andere mögliche Lesart – verfolgen die prophetischen Worte ein didaktisches Ziel und dienen nur als eine Art fiktiver Darbietung («Street-Theater») für ein Publikum, das mit pädagogischen Mitteln überzeugt werden soll?

¹⁸ Vgl. A. Thiselton, „Supposed Power of Words in the Biblical Writings“, in: *JTS* 25 (1974) 283–299.

Weder die eine noch die andere Betrachtungsweise und Bewertung des prophetischen Wortes wird dem tatsächlichen Gewicht der Propheten und ihrer Verkündigung in der biblischen Tradition gerecht.¹⁹ Die Propheten besaßen keine Zauberkräfte, und ebenso wenig waren sie bloß geschickte Didaktiker, die allein die Macht der Rhetorik auf ihrer Seite hatten.

Die Theorie der Sprechakte hilft uns zu verstehen, dass die Kraft der Worte von ihrer illokutionären Dimension herrührt: daher also, dass sie unter den richtigen Umständen von den richtigen Personen ausgesprochen werden.²⁰ Die Legitimität der Propheten und die illokutionäre Kraft ihrer Kommunikation beruht auf der Tatsache, dass sie auf ganz besondere, einzigartige Weise von Gott eingesetzt worden sind. Das ist auch der Grund, weshalb die Propheten auf die Wahrheit ihres Sendungsauftrags pochten: Von ihr leitete sich die Glaubwürdigkeit ab, die die Hörer – und auch die Leser – ihnen zubilligten. Der Prophet ist ein Mensch, der mit dem *Pathos* Gottes bekleidet, das heißt aktiver Hüter oder Werkzeug der tiefsten und leidenschaftlichen Anteilnahme Gottes an den Wechselfällen der Welt und des menschlichen Lebens ist. Gott ist zutiefst an den Geschehnissen des Menschen interessiert, und deshalb ist auch der Prophet an den Menschen interessiert.

Wenn also der Prophet einem ungläubigen Volk in einer Krisensituation die totale Katastrophe verkündet, besteht die illokutionäre Kraft seiner Worte keineswegs darin, dass er seine Adressaten über ihre unheilvolle Zukunft in Kenntnis setzt. Er tut vielmehr das Nötige, um dem Volk die Dramatik der Situation, die tödliche Gefahr, in der es schwebt, bewusst zu machen, damit es auf den Weg der Umkehr zurückfindet. Die erwartete perlokutionäre Wirkung ist nicht die, dass das Volk stirbt, sondern dass es umkehrt und lebt.

Zurück zu Jeremia: In dem Moment, als sich seine wiederholten Warnungen konkretisieren und erfüllen – also im Moment des Falls und der Zerstörung Jerusalems –, mag sich der Prophet auf menschlicher Ebene vielleicht gefreut und Dank gesagt haben, weil Gott sein Wort endlich wahrgemacht und den göttlichen Ursprung seiner Mission unmissverständlich bestätigt hatte. In diesem selben Moment aber begreift Jeremia auch – und spricht es aus –, dass sein persönlicher Sieg zugleich eine Niederlage ist: Seine Mission ist gänzlich und unwiderruflich fehlgeschlagen. Seine Warnungen sind wahrgeworden: Damit ist sein prophetischer Auftrag gescheitert. Paradoxe Weise ist es nämlich so, dass das prophetische Wort sein Kommunikationsziel in diesem Fall nur dann erreicht hätte, wenn es nicht in Erfüllung gegangen wäre: Dann hätte das Volk die illokutionäre

Dimension der Botschaft verstanden und hätte die Botschaft eine perlokutionäre Wirkung erzielt, will sagen: Das Volk hätte sich bekehrt. Wird die angedrohte Zerstörung hingegen wahr, dann heißt das, dass die Früchte der Umkehr ausgeblieben sind. Die pragmatische Kraft der Botschaft ist verpufft.

Deshalb ist dieser letzte, verzweifelte Schrei des Jeremia im Kapitel 20 – das pragmatisch gesehen als das letzte gilt und mit überdeutlichen Anklängen auf die Anfänge seiner Berufung zu Beginn des Buches (Jer 1) zurückverweist – vor dem Hintergrund der biblischen Prophetie absolut nachvollziehbar. Es ist eine Rede von äußerstem Ernst, die doch in den exegetischen Darstellungen zuweilen zur Karikatur verkommt: Jeremia ist genau wie die anderen Propheten eine machtvolle Persönlichkeit; er ist anders, aber deshalb ist er kein Querulant. Und diese Andersheit eines Propheten besteht ganz sicher nicht darin, dass er keine Frau hat und nicht am gesellschaftlichen Leben teilnimmt. Seine Anklage – und seine Verwirrung – ist hohe Theologie!

Das also ist die illokutionäre Kraft, die aus dem Text hervorbricht und die Lesenden aller Epochen in ihren immer neuen Kontexten bis auf den heutigen Tag herausfordert: Propheten sind Menschen, die sich dem *Pathos* Gottes verschrieben haben und sich in der Kraft des Gottesworts und nicht in der Kraft ihrer eigenen Welt-sicht vor die Menschen hinstellen. Das gibt ihnen die Fähigkeit, ihren persönlichen Erfolg nicht mit dem Sieg Gottes und ihr persönliches Scheitern nicht mit Gottes Niederlage zu verwechseln.

Schluss

Die Bibelpastoral – das ist einer ihrer grundlegenden Zwecke – will die Glaubenden lehren, das Wort Gottes als lebendig und wirksam zu erfahren, das heißt, die Saatkörner der Hoffnung zu erkennen, die unter den Trümmern des Lebens begraben sind, und auf verantwortungsvolle und wahrhaftige Weise mit ihrer individuellen und gemeinschaftlichen Gegenwart umzugehen. Das kommunikative und pragmatische Herangehen an den biblischen Text erleichtert diese Aufgabe beträchtlich, weil es uns hilft, «die Distanz zwischen uns und dem Text zu überwinden: uns seiner nicht zu bemächtigen, uns bei der Interpretation aber auch nicht auf die kühle Betrachtung eines Gegenstands zu beschränken [...] ihn nicht zu manipulieren, aber auch nicht auf ein antiquarisches Ausstellungsstück zu reduzieren, sodass das Zumir-Kommen des Texts und mein Hingehen zu ihm sich als respektvoller und gleichzeitig mitreißender Weg ge-

19 Eine eingehendere Diskussion bieten R. R. Hutton, „Magic or Street-Theater? The Power of the Prophetic Word“, in: ZAW 107 (1995) 247–260 und W. Houston, „What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament“, in: BInterp 1 (1993) 167–188.

20 Vgl. A. Thiselton, „Supposed Power of Words in the Biblical Writings“, 294.

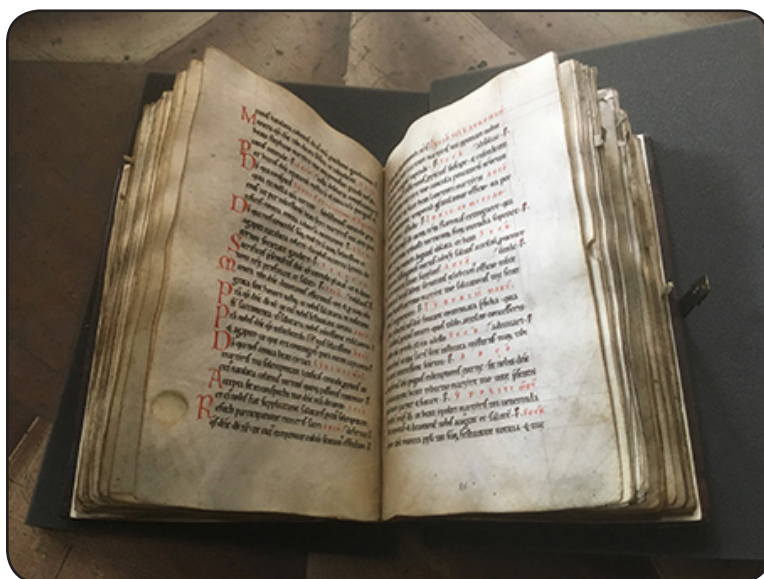
stalten».²¹ Der pragmatische Ansatz hilft, nicht nur das zu lesen, «was der Text sagt», sondern auch das, «was er sagen und bewirken will», kurzum: Er hilft, gründlicher zu lesen und Verantwortung für das gelesene Wort zu übernehmen.

Die kommunikative und pragmatische Analyse des Bibeltexts geht über die bloße Frage hinaus, was ein bestimmter Autor in einer mehr oder weniger fernen Vergangenheit sagen wollte oder weshalb er es gesagt hat: Sie will die Kommunikationsstrategien zutage fördern, die bei der Abfassung maßgeblich gewesen sind, und sie will sogar die Wirkungen bewerten, die der Text zum Nutzen des heutigen Lesers entfaltet.

Eine solche Analyse setzt auch voraus, dass man die unzähligen Untertöne, die in den Aussagen versteckt

sind, erkennt und erklärt und es dabei vermeidet, dem Text allzu vertrauensselig zu begegnen und den vom Sprecher übermittelten Inhalten unkritisch zuzustimmen. Es geht darum, in der Interaktion mit dem Text seine eigentliche Bedeutung zu entdecken: bald durch die Entscheidung für eine bestimmte Grundbedeutung, bald durch deren Anpassung an einen neuen Kontext und bald durch die unverminderte Offenheit nicht nur für die direkten, sondern auch für die versteckten und unerwarteten Anregungen.

Auf diese Weise wird das Wort auf die Gemeinschaft der Glaubenden herabkommen wie der Regen und der Schnee, der «vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, ohne die Erde zu tränken und sie zum Keimen und Sprossen zu bringen» (Jes 55,10).



21 M. Grilli, „Interpretazione e azione. L'istanza pragmatica del testo biblico“, in: *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, hg. v. M. Grilli, M. Guidi und E. M. Obara, Lectio 10, Rom 2016, 44-45.

KONTEXTUELLE EXEGESE UND GLÄUBIGE BIBELLEKTÜRE

Santiago Guijarro

Das kritische Bibelstudium hat in den letzten Jahren eine außerordentliche Blüte erlebt. Für die gläubige Lektüre der Heiligen Schrift stellt dieses Studium kein Problem, sondern im Gegenteil eine unschätzbare wertvolle Hilfe dar. Aus diesem Grund ist es ratsam, dass sich alle, die in der biblischen Beseelung der Pastoral tätig sind, mit dem spezifischen Beitrag der verschiedenen Methoden und Verfahrensweisen vertraut machen, die heute bei der Analyse der heiligen Texte zur Anwendung kommen. Der folgende Artikel gibt dem interessierten Leser und der interessierten Leserin einen knappen Überblick über die Grundlagen und Vorgehensweisen der sogenannten „kontextuellen Exegese“.

1. Was heißt „kontextuelle Exegese“ und wie verhält sie sich zur gläubigen Bibellektüre?

Da sich die Herangehensweisen und Hilfsmittel für die Erklärung der biblischen Texte in den letzten Jahren vervielfacht haben, muss zunächst erläutert werden, was genau gemeint ist, wenn wir von „kontextueller Exegese“ sprechen, und in welchem Verhältnis dieses Werkzeug der Interpretation biblischer Texte zur gläubigen Lektüre der Bibel steht.¹

Ziel der Exegese ist es, die Texte anhand der Bedeutung zu erklären, die sie in ihrem ursprünglichen Kontext hatten. Diese Erklärung muss per definitionem objektiv sein und daher von jedwedem Eigeninteresse oder vorgefassten Urteil absehen, das besagte Objektivität beeinträchtigen würde. Um dieses Ziel zu erreichen, hat die Bibelwissenschaft in den letzten zwei Jahrhunderten und insbesondere in den letzten 40 Jahren eine Reihe von Verfahrensweisen entwickelt, die das bilden, was wir als die „exegetische Methode“ bezeichnen könnten.² Diese Verfahrensweisen werden gemeinhin in drei Gruppen unterteilt, die jeweils darauf ausgerichtet sind, einen bestimmten Aspekt der Texte zu klären. So befassen sich die diachronen Analyseverfahren (Quellenkritik, Überlieferungskritik usw.) mit dem Entstehungsprozess der besagten Texte; die synchronen Analyseverfahren (narrative Analyse, rhetorische Analyse usw.) untersuchen die literarische Dimension dieser Texte in ihrer endgül-

tigen Form; und mit den Hilfsmitteln der kontextuellen Analyse schließlich wird versucht, die (historische, gesellschaftliche usw.) Entstehungssituation solcher Texte zu rekonstruieren.

Wenn wir von „kontextueller Exegese“ sprechen, beziehen wir uns auf das Studium der biblischen Texte aus der zuletzt genannten Perspektive. Es handelt sich mithin um einen partiellen Blickwinkel, der einen bestimmten Aspekt der Texte untersucht. In diesem Sinne wäre es vielleicht angemessener, von „kontextueller Analyse“ zu sprechen, statt dem Substantiv „Exegese“, das in Wirklichkeit etwas sehr viel Umfassenderes bezeichnet, einfach ein Adjektiv beizugeben. Dennoch ist es legitim, von kontextueller Exegese zu sprechen (wie man ja auch von diachroner oder synchroner Exegese spricht), solange man nicht vergisst, dass diese exegetischen Verfahrensweisen einander ergänzen und alle gemeinsam dazu beitragen müssen, die ursprüngliche Bedeutung der Texte zu erhellen.

So gesehen ist die Exegese ein zentraler, aber nicht der einzige Bestandteil der gläubigen Bibellektüre.³ Besagte Lektüre vollzieht sich bekanntlich in einem hermeneutischen Rahmen, der im Horizont des Glaubens verortet ist und auf einen Dialog zwischen der im Text ausgedrückten Erfahrung und unserem heutigen Erleben abzielt. Die Exegese der Texte stellt eine Phase im Interpretationsprozess dar, die von der Vermutung zur Erklärung und von der Erklärung zum Verständnis

1 Vor 25 Jahren hat das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Vatikanstadt 1993) diese methodologische Blüte zur Kenntnis genommen und versucht, die verschiedenen Verfahrensweisen durch eine Unterscheidung zwischen Methoden und Zugängen in eine gewisse Hierarchie zu bringen.

2 Auch wenn häufig von exegetischen „Methoden“ die Rede ist, halte ich es für angemessener, von „Vorgehensweisen“ oder „Hilfsmitteln“ zu sprechen, die gemeinsam die „exegetische Methode“ bilden.

3 Wie es im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission heißt, bedarf es zwecks Einordnung der exegetischen Ergebnisse einer „hermeneutischen Theorie [...], die es erlaubt, Methoden der literarischen und historischen Kritik in ein weiteres Interpretationsmodell einzubetten“ (II, A, 2). Auch die Konstitution *Dei verbum* trifft im Zusammenhang mit der Auslegung der Schrift eine ähnliche Unterscheidung zwischen dem, „was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte“ (DV 12a).

führt.⁴ Die gläubige Lektüre beginnt nämlich mit einem ersten Textverstehen, einem unbedarften Lesen, das im Text schon einen Vorschlag erkennt. Damit sie aber nicht ihre eigenen Anliegen in den Text hineinprojiziert, muss sie sich kritisch von ihm distanzieren und versuchen, mit größtmöglicher Objektivität zu verstehen, was der Text seinen ersten Adressaten gesagt hat. Erst nach dieser Distanzierungsübung – also dem Bemühen, den Text in der Vergangenheit zu lesen – kann man erkennen, wovon der Text spricht, sich mit seinem Vorschlag auseinandersetzen und so herausfinden, was der Text für die Gegenwart bedeutet. Aus der Perspektive des Glaubens ist dieser Dialog in letzter Konsequenz ein Gespräch mit Gott.⁵ Zu diesem Gespräch leistet die kontextuelle Exegese, wie wir im weiteren Verlauf noch sehen werden, einen besonderen Beitrag.

2. Warum muss man den Kontext kennen, um einen Text zu verstehen?

Den Bibellesern und Bibelforschern war schon immer sehr deutlich bewusst, wie nützlich es ist, den Kontext zu kennen, wenn man die Bedeutung der Texte verstehen will. Große Gelehrte und Lehrer des Altertums wie Origenes oder Hieronymus, die im Land der Bibel lebten, bezeugen, wie sehr ihnen die Kenntnis der Geographie und der Kultur jener Regionen beim Verständnis der heiligen Texte geholfen hat. Eine ähnliche Erfahrung machen heutige Christen, wenn sie ins Heilige Land pilgern und dort die Schauplätze der in der Bibel erzählten Episoden besuchen oder mit der traditionellen Kultur dieser Stätten in Berührung kommen.

Die Kenntnis des Kontexts hat auch in den kritischen Bibelstudien der letzten beiden Jahrhunderte eine wichtige Rolle gespielt. Die Bibelforscher haben sich mit der Geographie Palästinas und des antiken Nahen Ostens befasst, sie haben die Geschichte der Region zu biblischen Zeiten studiert, ihre Einrichtungen beschrieben und es als einen Teil ihrer Aufgabe betrachtet, über die Ergebnisse der wichtigsten archäologischen Ausgrabungen informiert zu sein. Alle diese Studien zum materiellen und historischen Kontext der biblischen Bücher haben dazu beigetragen, sie besser kennenzulernen, und haben geholfen, viele ihrer Passagen besser zu verstehen.

Deshalb haben die Fächer Geschichte, Geographie und Archäologie einen festen Platz im theologischen Studienplan und insbesondere in der bibelwissenschaftlichen Ausbildung.

In den letzten Jahren wurde diese Beschäftigung mit dem Sitz im Leben der Texte durch die Zuhilfenahme der Sozialwissenschaften bereichert.⁶ Diese Horizonterweiterung war Teil der sogenannten „methodologischen Wende“, die dem Monopol der ausgeprägt diachronischen sogenannten historisch-kritischen Methoden ein Ende bereitete und das Feld der Exegese mit neuen methodischen Hilfsmitteln ausstattete, die auf eine bessere Kenntnis der Texte in ihrer endgültigen Form (synchrone Analyse) und ihres Entstehungskontexts abzielten. Insbesondere die Forschungen, die darauf ausgerichtet waren, den Sitz im Leben der Texte unter Zuhilfenahme der Sozialwissenschaften zu rekonstruieren, haben uns in den vergangenen Jahren geholfen, die betreffenden Texte mit größerem Respekt zu lesen.⁷

Das zeigt sich vor allem dann, wenn man die Prämissen einer solchen Lektüre kennt. Es sind im Wesentlichen zwei: der soziale Charakter der Sprache und die Mechanismen, die den Lektüreprozess steuern. Dass Sprache, Text und Lektüre bei der theoretischen Grundlegung dieser Art von Analyse eine zentrale Rolle spielen, ist ein charakteristisches Merkmal dieses methodologischen Entwurfs, denn während die ältere Forschung den Kontext als etwas betrachtete, das außerhalb des Texts angesiedelt und nicht innerlich mit diesem verbunden war (Geschichte, Archäologie), basiert dieser Ansatz auf der Überzeugung, dass zwischen dem sozialen Kontext und den Texten ein innerer Zusammenhang besteht.

Ein Text ist eine besondere Erscheinungsform von Sprache, und Sprache ist vor allem anderen ein soziales Phänomen. Die Sprachwissenschaftler haben diese Beziehung zwischen Gesellschaft und Sprache erforscht und sind zu dem Ergebnis gekommen, dass die Sprache der vollendetste Ausdruck der Art und Weise ist, wie eine bestimmte soziale Gruppe die Welt (den Raum und die Zeit, die Menschen und ihre Beziehungen untereinander, die Gesellschaftsstrukturen und wie sie funktionieren usw.) begreift. In diesem Sinne bringt die Sprache eine gemeinsame Sicht auf die Welt zum Ausdruck. Um eine Sprache und die in ihr abgefassten Texte

4 Zu diesem Verständnis der Aufgabe der Hermeneutik vgl. Paul RICŒUR, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Mexiko 1995, 100–106 (Orig.: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian Press, 1976).

5 Oder, nach dem bekannten Wort des heiligen Ambrosius, das auch in *Dei verbum* zitiert wird: „Ihn [scil. Gott] reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir Gottes Weisungen lesen“ (DV 25a). Vgl. auch DV 2.

6 Auch wenn besagte Forschungsansätze sich erst in jüngerer Zeit entwickelt haben, wurde dieser Blickwinkel schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts von der sogenannten Chicagoer Schule eingeführt, fand aber im Bereich der Exegese damals keinen großen Anklang. Vgl.: Robert W. FUNK, „The Watershed of the American Biblical Tradition: The Chicago School, First Phase, 1892-1920“, *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 4–22.

7 Bahnbrechend war hier das Buch von Bruce J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, London 1981, auf das etliche weitere Publikationen folgten. Einen aktualisierten Überblick über den Beitrag der Sozialwissenschaften zur Exegese bietet Esther MIQUEL, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Estella 2011.

zu verstehen, muss man also die Weltsicht kennen, auf der sie basiert.

Vielleicht hilft ein Beispiel, den inneren Zusammenhang zwischen der Sprache und der gemeinsamen Weltsicht einer Gesellschaft besser zu verstehen. In der Anthropologie wird zwischen monophasischen und polyphasischen Kulturen unterschieden. Erstere sind der Auffassung, dass die Wirklichkeit nur im Wachzustand durch bewusste Erfahrung wahrgenommen werden kann. Die polyphasischen Kulturen hingegen erkennen an, dass die Wirklichkeit komplexer und deshalb auch mithilfe anderer Bewusstseinszustände wahrnehmbar ist. Aus diesem Grund verfügen die Kulturen dieses zweiten Typs über ein reichhaltiges Vokabular, um über solche Erfahrungen zu sprechen, während die Kulturen des ersten Typs dieses Vokabular erst in einem zweiten Schritt entwickelt haben, um Erfahrungen zu beschreiben, die ihnen eigentlich fremd sind. So sprechen polyphasische Kulturen von Visionen, Astralreisen und dergleichen als etwas Realem (Ez 1-3; Sach 1-6; Mk 1,10-11; Offb 1,9-11; 4,1), während die monophasischen Kulturen solche Phänomene aufgrund ihrer anderen Weltauffassung als Halluzinationen beschreiben und die betreffenden Realitäten für subjektive Konstruktionen halten.⁸

Noch deutlicher wird dieser enge Zusammenhang zwischen Sprache und Gesellschaft, wenn wir uns ansehen, wie der Lektüreprozess vonstattengeht.⁹ Traditionell wurde die Lektüre als ein Prozess verstanden, bei dem der Leser die in den Wörtern und Sätzen eines Texts objektiv enthaltene Bedeutung erfasst. Tatsächlich aber funktioniert der Lektüreprozess ein bisschen anders: Es handelt sich um einen interaktiven Prozess, bei dem der Leser die Wörter und Sätze, die er im Text vorfindet, mit Bedeutung füllt. Weil zwischen Sprache und Gesellschaft ein so enger Zusammenhang besteht, ist die Bedeutung der Wörter letztlich durch das Gesellschaftssystem bedingt. Die Wörter sind eine Art Gefäß, das der Leser beim Lesen füllt. Wenn daher Leser und Text derselben Gesellschaft angehören und dieselbe Weltsicht teilen, wird der Inhalt, mit dem der Leser den Text füllt, dem Inhalt sehr ähnlich sein, den der Text in seinem ursprünglichen Kontext hatte. Wenn sie aber nicht derselben Kultur angehören, wird der Leser dazu neigen, die Wörter mit denjenigen Bedeutungen zu füllen, die sie in seiner eigenen Kultur besitzen.

Auch das lässt sich an einem Beispiel veranschaulichen. Nehmen wir diesmal die beim heiligen Lukas erzählte Geschichte über den guten Vater und die beiden Söhne, die sich von ihm entfernen (Lk 15,11-32). Diese

Geschichte kann man, wie viele andere auch, nur dann richtig verstehen, wenn man die darin vorausgesetzte Weltsicht kennt. Beim Lesen oder Hören dieses Texts füllt der Leser oder Hörer die Wörter mit dem, was sie in seiner eigenen Kultur bedeuten, aber er muss sich fragen: Hatten sie in der Kultur, in der dieser Text entstanden ist, dieselbe Bedeutung? Betrachten wir nur einmal den ersten Satz: „Ein Vater hatte zwei Söhne.“ Die Vorstellung davon, was ein Vater ist, was ein Sohn ist und wie die Beziehung zwischen Vater und Sohn zu sein hat, ist nicht in allen Kulturen identisch. In der Kultur des antiken Mittelmeerraums hatten diese Wörter sehr präzise Konnotationen, die sie für uns heute nicht besitzen. In der damaligen Kultur war die Vater-Sohn-Beziehung beispielsweise nicht so emotional konnotiert wie für uns heute, sondern galt als entscheidend für den Fortbestand des Hauses und der Familie. Um diese Geschichte richtig zu verstehen, muss man sie auf das agnatische (d. h. auf der männlichen Erbfolge beruhende) und patriarchalische Familienmodell beziehen, und dazu ist es notwendig, diesen besonderen Ausschnitt aus der antiken Mittelmeergesellschaft so gut wie möglich zu rekonstruieren. Andernfalls ist es sehr wahrscheinlich, dass unsere Lektüre am eigentlichen Kern dieses Texts vorbeigeht.



8 Zu dieser Unterscheidung und ihrer Bedeutung für das Verständnis der Visionen in den Evangelien vgl. Santiago Guijarro, „The Visions of Jesus and his Disciples“, in: Joseph Verheyden, John Kloppenborg (Hgg.), *The Gospels and Their Stories in Anthropological Perspective*, Tübingen 2018, 217-231.

9 Zum sozialen Charakter der Sprache und zum Lektüreprozess vgl. Bruce J. Malina, „Reading Theory Perspective. Reading Luke-Acts“, in: Jerome H. Neyrey (Hg.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody (MA) 1991, 3-23.

Ehe wir diesen Teil und damit den Versuch beenden, einige Voraussetzungen der kontextuellen Exegese zu klären, möchte ich einen letzten Aspekt erwähnen, der mit der sozialen Dimension der Sprache und mit dem Lektüreprozess zusammenhängt. Die einzelnen Kulturen lassen sich auch nach ihrem jeweiligen Kontextualisierungsniveau klassifizieren. Ist dieses Niveau hoch, dann heißt das, dass die Mitglieder der betreffenden Kultur über eine beträchtliche Menge an gemeinsamen Informationen verfügen, während die Mitglieder von Kulturen mit eher niedrigem Kontextualisierungsniveau eine geringere Informationsmenge miteinander teilen. Infolgedessen setzen Texte, die in Kulturen des erstgenannten Typs entstanden sind, vieles voraus, was ihren potentiellen Lesern bereits bekannt ist, während Texte aus Kulturen des zweiten Typs weitaus mehr Einzelheiten enthalten, weil sie nicht davon ausgehen können, dass ihre potentiellen Leser über diese Details Bescheid wissen. Die Kultur, in der die Bibel entstanden ist, war, wie viele andere antike und heutige Kulturen, eine hochkontextualisierte Kultur, und deshalb setzen ihre Texte vieles voraus, was ihrer ursprünglichen Leserschaft bekannt war, uns heutigen Lesern aber unbekannt ist. Die biblischen Texte ähneln also einem Puzzle, von dem wir nur einige Teile besitzen – und das macht es umso wichtiger, das Grundraster zu rekonstruieren, auf dem wir die besagten Teile anordnen müssen.

3. Lässt sich der Kontext, den die biblischen Texte voraussetzen, rekonstruieren?

Das Hauptproblem, mit dem wir heutigen Leser es bei der Rekonstruktion des Kontexts der biblischen Texte zu tun haben, ist der enorme Zeitraum, der uns von den Verfassern dieser Texte trennt. Die letzten Bücher der Bibel wurden vor beinahe 2000 Jahren geschrieben. Außer dieser zeitlichen Distanz, die die Texte in einer fernen Vergangenheit ansiedelt, klafft zwischen ihnen und uns ein kultureller Abgrund, weil sich Weltanschauung und Lebensweise in diesen 2000 Jahren vor allem in den westlichen Industrienationen spürbar gewandelt haben.

Mit großer Anstrengung, Geduld und Methode haben die Archäologen und Historiker nach und nach in groben Zügen die geographischen Verhältnisse, von denen in der Bibel die Rede ist, und die geschichtlichen Ereignisse, auf die sie zuweilen anspielt, nachgezeichnet und außerdem etliche materielle Überbleibsel wiederentdeckt, die uns trotz ihres fragmentarischen Charakters von einer sehr anderen Welt erzählen, als wir sie heute kennen. Die Weltsicht der Autoren und Adressaten der biblischen Texte zu rekonstruieren ist allerdings eine komplexere Aufgabe. Den materiellen Kontext wieder-

aufleben zu lassen, ist mühselig – doch die gesellschaftliche Wirklichkeit wiederaufleben zu lassen, ist noch viel mühseliger.

Dennoch ist diese Aufgabe trotz aller Schwierigkeiten nicht unlösbar. Wir können nicht am alltäglichen Leben der Autoren und der ersten Adressaten der biblischen Texte teilnehmen, wie es die Anthropologen tun, wenn sie eine fremde Kultur erforschen. Doch wir können versuchen, die Werte und Institutionen zu rekonstruieren, die ihr Leben bestimmten, und wir können dies in einer teilnehmenden Haltung tun: mit der Bereitschaft also, uns ein Stück weit von unserer eigenen Weltsicht freizumachen und uns auf die Logik einer anderen Weltsicht einzulassen.

Bei dieser Aufgabe leisten uns die Sozialwissenschaften einen unschätzbaren wertvollen Dienst, weil sie uns helfen, kleine Ausschnitte aus jener verlorenen Welt zu rekonstruieren und ihre charakteristischsten Merkmale zu beschreiben. Das wichtigste Werkzeug für die Bewältigung dieser Aufgabe sind die „sozialen Modelle“. Ein soziales Modell ist eine abstrakte Darstellung des Werte- und Beziehungssystems, das das Leben einer Gruppe prägt. Es ähnelt einer Landkarte. So, wie die Landkarte nicht mit dem Land identisch ist, ist auch das Modell nicht mit der Wirklichkeit identisch – und doch sehr hilfreich, wenn es darum geht, sie zu verstehen und sich in ihr zu orientieren.¹⁰

Ehe wir erläutern, inwiefern uns die sozialen Modelle bei der Rekonstruktion der von den biblischen Texten vorausgesetzten Kontexte helfen können, müssen wir darauf hinweisen, dass es – je nachdem, aus welcher Perspektive wir die Situation oder das Phänomen, das wir untersuchen wollen, in den Blick nehmen – zwei Arten solcher Modelle gibt. Wir können ein Phänomen von innen, das heißt aus der Perspektive eines Menschen betrachten, der selbst Teil der Kultur ist, in der das besagte Phänomen besteht. Und wir können es von außen, das heißt von der Warte eines Menschen betrachten, der der betreffenden Kultur nicht angehört und das Phänomen auf allgemeingültigere Art verstehen will. Modelle, die aus dem ersten Blickwinkel erarbeitet worden sind, nennen wir *emisch*, und Modelle, die aus dem zweiten Blickwinkel erarbeitet worden sind, bezeichnen wir als *etisch*. Diese Unterscheidung stammt aus dem Bereich der Sprachwissenschaft, wo sie dazu dient, das konkrete Lautsystem der Muttersprache (*phonemisch*) vom System der Sprachlaute im Allgemeinen (*phonetisch*) zu unterscheiden.

Visionen können also – um auf das oben erwähnte Beispiel zurückzukommen – aus einer *emischen* Perspektive als Phänomene untersucht werden, die zur Alltagserfahrung der Menschen gehören, oder aus einer

10 Eine Diskussion über die sozialen Modelle und ihren Nutzen für die Rekonstruktion der in den biblischen Texten vorausgesetzten Szenarien bietet John H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993.

etischen Perspektive als Halluzinationen oder veränderte Bewusstseinszustände klassifiziert werden. Außerdem besteht die Möglichkeit, beide Perspektiven miteinander zu kombinieren oder ein und dasselbe Phänomen zunächst unter dem einen und dann unter dem anderen Blickwinkel zu studieren.

In dem einen wie in dem anderen Fall sind die sozialen Modelle der Ausgangspunkt und das grundlegende Werkzeug für eine Rekonstruktion der in den Texten vorausgesetzten „Lektüreszenarien“. Eine Lektüreszenarie ist eine abstrakte Darstellung eines konkreten Ausschnitts aus dem Gesellschaftsleben. Das Bild stammt aus der Welt des Theaters, wo die Szenerie der Handlung und den Dialogen der Personen als Rahmen dient. Im Theater gehört die Szenerie nicht zum eigentlichen Stück, sondern wird in kurzen einleitenden Anmerkungen skizziert, die der Regisseur sodann konkretisieren muss. Auch Texte setzen, zumal wenn sie einer anderen Zeit oder Kultur angehören, eine soziale Szenerie, eine Lebenssituation voraus. Wer einen Text liest oder hört, verortet ihn in einer Szenerie, doch wenn es sich um Texte aus der Antike oder aus einer anderen Kultur handelt, muss der Leser oder Hörer bei dieser Rekonstruktion die Distanz berücksichtigen, die ihn von der Entstehungssituation der besagten Texte trennt. Die Frage ist daher nicht, ob man Leseszenarien verwendet oder nicht, sondern ob man sie bewusst oder unbewusst verwendet. Sie bewusst zu verwenden hat den Vorteil, dass man sie korrigieren und verbessern kann.

Das Erstellen einer Lektüreszenarie beginnt mit der Wahl eines geeigneten Modells. Dieses Modell bietet uns eine elementare Darstellung eines Aspekts des sozialen Lebens, die wir später verbessern und perfektionieren werden. Ein Modell ist dann geeignet, wenn es dazu beiträgt, die Phänomene oder Situationen zu erklären, von denen im Text die Rede ist (Erklärungspotential), und wenn es uns hilft, darin Aspekte zu entdecken, die nicht auf Anhieb erkennbar sind (heuristisches Potential). Damit ein Modell diese beiden Eigenschaften besitzt, muss es auf der Grundlage einer Analyse ähnlicher Gesellschaften oder Verhältnisse erstellt worden sein, wie sie der Text, dessen Szenerie wir rekonstruieren wollen, voraussetzt.

Wieder soll ein Beispiel veranschaulichen, wie dieser erste Schritt aussehen könnte. Nehmen wir einmal an, wir würden gerne den ersten Petrusbrief lesen

(1 Petr).¹¹ Dieser Brief spiegelt eine Situation der Feindseligkeit wider, unter der die Adressaten sehr zu leiden haben, und enthält eine Mahnung, die deutlich macht, wie sie sich unter den gegebenen Umständen verhalten sollen. Damit wir uns ein Bild davon machen können, was diese Umstände bedeuteten und welche Logik der an die Briefempfänger gerichteten Mahnung zugrunde liegt, müssen wir ihren ursprünglichen Sitz im Leben bestimmen und die sozialen Szenarien, die sie voraussetzt, auf der Grundlage von sozialen Modellen rekonstruieren, die sich auf ähnliche Verhältnisse beziehen.

Die Situation, in der sich die Adressaten des Briefs befanden, lässt sich mithilfe eines *etischen* Modells rekonstruieren, das im Bereich der Sozialpsychologie auf der Grundlage von Studien mit stigmatisierten Gruppen erarbeitet worden ist. Obwohl die Studien, die diesem Modell zugrunde liegen, sich nicht auf die Gesellschaft beziehen, in der der Verfasser und die Empfänger des ersten Petrusbriefs gelebt haben, ist es dennoch geeignet, weil die Situation, die es zu erklären versucht, der damaligen sehr ähnlich ist. Deshalb gibt uns das besagte Modell nicht nur Interpretationsschlüssel an die Hand, um die besagte Situation als einen Fall von „sozialer Voreingenommenheit“ zu verstehen, sondern erfüllt überdies eine heuristische Funktion, weil sie uns hilft, nach der Tragweite, den Dimensionen und den Implikationen dieser ablehnenden Haltung zu fragen.¹²

Demgegenüber lässt sich die Mahnung, die der Briefschreiber an die Adressaten richtet, anhand eines *etischen* Modells interpretieren, das auf der Grundlage von Feldstudien im Kontext einer ländlichen Kultur erarbeitet worden ist. In diesem Fall besteht eine signifikante Ähnlichkeit zwischen der Gesellschaft, in der die Studie durchgeführt wurde, und der Lebenswelt der Empfänger des ersten Petrusbriefs, weil es sich in beiden Fällen um vorindustrielle Agrarkulturen handelt. Diese Kulturen haben insbesondere, was die Organisationsform der sozialen Beziehungen betrifft, einiges gemeinsam. Vor diesem Hintergrund kann das Modell des Widerstands, das James Scott in seinen Arbeiten über die Landbevölkerung Indochinas beschrieben hat, sehr erhellend sein, wenn es darum geht, die Mahnungen zu verstehen, die der Verfasser von 1 Petr an die Sklaven und an die Ehefrauen richtet.¹³

Sind die passenden Modelle, die uns bei der Rekonstruktion der in den Texten vorausgesetzten Sze-

11 Dieses Beispiel basiert auf einer Untersuchung, die die Ermahnungen aus dem ersten Petrusbrief in die hier skizzierte doppelte Szenerie einbettet: Santiago Guijarro, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*, Salamanca 2018, 123–158.

12 Soziale Voreingenommenheit ist die Ablehnung oder Ausgrenzung der Mitglieder einer sozialen Gruppe allein deshalb, weil sie der besagten Gruppe angehören, und tritt in der Regel in drei Formen auf: Die erste Form ist kognitiv und äußert sich in der Formulierung von Vorurteilen über die betreffende Gruppe; die zweite ist affektiv und erzeugt Gefühle der Ablehnung gegenüber der betreffenden Gruppe; und die dritte ist verhaltensbezogen und manifestiert sich in diskriminierenden und feindseligen Haltungen und Handlungen. Vgl. Paul A. Holloway, *Coping with Prejudice: 1 Peter in Social-Psychological Perspective*, Tübingen 2009, 21–39.

13 James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla 2003 (Orig.; *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, 1990); vgl. Santiago GUIJARRO, *El cristianismo como forma de vida*, 141–145.



nerien helfen können, erst einmal gefunden, besteht der zweite Schritt darin, die besagten Szenerien mit den Texten, die wir untersuchen wollen, und auch mit anderen Texten oder Informationen aus derselben Zeit zu vergleichen. Dieser Vergleich dient einem doppelten Zweck, nämlich erstens, die Eignung und den Nutzen der gewählten Modelle zu überprüfen, und zweitens, sie genauer auf die konkrete Situation abzustimmen, die untersucht werden soll.¹⁴ Dabei ist es wichtig, das Modell, wann immer möglich, mit Informationen zu vergleichen, die nicht aus dem zu untersuchenden Text stammen, weil sich so das Risiko eines Zirkelschlusses verringern lässt: die Gefahr also, dass man auf der Basis eines Texts eine Szenerie rekonstruiert und diese Szenerie sodann als Grundlage nimmt, um den besagten Text zu erklären.

Im Fall des ersten Petrusbriefs muss das etische Modell der sozialen Voreingenommenheit auf die besondere Situation der Gesellschaft der Provinz Bithynia et Pontus angewandt und müssen die sozialen und administrativen Kanäle berücksichtigt werden, die eine solche Voreingenommenheit transportieren konnten.

Demgegenüber muss das emische Modell des widerständigen Verhaltens auf die Situation der Empfänger angewandt und müssen dabei die Grenzen ihrer sozialen Situation (als Sklaven oder Ehefrauen) und das innovative Potential ihrer neuen religiösen Zugehörigkeit berücksichtigt werden (Verhaltensveränderung aufgrund ihres Glaubens an Gott und des Vorbilds Christi).

Diese Bestätigung und erste Verbesserung des Modells anhand von Informationen aus dem zu untersuchenden Text und anderen Texten lässt sich nötigenfalls so oft wiederholen, bis das entstandene Modell als geeignete Szenerie betrachtet werden kann, um den Text, den wir lesen wollen, einzubetten. Dank dieser Szenerie wird es, wie schon gesagt, möglich sein, den Text in einem sozialen Kontext zu lesen, der dem Entstehungskontext des betreffenden Texts ähnelt und uns daher hilft, seinen ursprünglichen Bedeutungen und Konnotationen auf die Spur zu kommen. Auf diese Weise werden wir einen Beitrag zu dem leisten, was die eigentliche Aufgabe der Exegese ist: eine Texterklärung, die, soweit irgend möglich, auf der Rekonstruktion der Bedeutung basiert, die der Text in dem Kontext hatte, in dem er geschrieben wurde.¹⁵

4. Welchen Beitrag leistet die kontextuelle Exegese zur gläubigen Bibellektüre?

Die kontextuelle Exegese, deren Prinzipien und Mechanismen wir auf den vorangegangenen Seiten kurz skizziert haben, leistet einen genuinen Beitrag zur Klärung der ursprünglichen Bedeutung der biblischen Texte, und dieser Beitrag wiederum hilft, jedwede hermeneutische Lektüre, der wir diese Texte unterziehen, zu verbessern. Dennoch möchte ich in diesem Schlussteil auf einige spezifische Beiträge der kontextuellen Exegese eingehen, die uns bei der gläubigen Lektüre dieser Texte zugutekommen.

Erstens beugt eine angemessene Kontextualisierung der biblischen Texte unerwünschten Nebenwirkungen wie dem Ethnozentrismus und dem Anachronismus vor, die mit vielen unbedarften Herangehensweisen an die Bibellektüre verbunden sind. Der Ethnozentrismus hält die eigene Kultur für den einzigen Bezugsrahmen bei der Lektüre der Texte, während der Anachronismus dafür sorgt, dass wir die Texte lesen, ohne an die zeitliche und kulturelle Entfernung zu denken, die uns von ihnen trennt. Fundamentalistische Lesarten sind in der

14 Dieser Vergleich erfolgt über ein logisches Vorgehen, das als „Abduktion“ bezeichnet wird und auf der Grundlage sukzessiver Bestätigungen einer anfänglichen Hypothese funktioniert, vgl. Pablo Aguayo W., „La teoría de la abducción de Peirce. Lógica, metodología e instinto“, *Ideas y Valores* 59 (2011) 33–53.

15 Die Ausarbeitung der Lektüreszenerie ist, wie man sieht, eine komplexe Aufgabe. Glücklicherweise verfügen wir jedoch über ein umfangreiches Sortiment an Szenerien, die in der oben beschriebenen Weise erarbeitet worden sind. Wegweisend sind in dieser Hinsicht die gesammelten Arbeiten der Context Group in: Jerome H. Neyrey (Hg.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody 1991. Eine neuere Zusammenstellung bieten Jerome H. Neyrey und Eric C. Stewart (Hgg.), *The Social World of the New Testament. Insights and Models*, Peabody 2008.

Regel ethnozentrisch und anachronistisch, weil sie die ursprüngliche Situation des Texts nicht berücksichtigen.

Zweitens verhilft die kontextuelle Exegese dem Leser zu jener Distanz, die für die Exegese erforderlich ist. Sie lässt uns erkennen, dass die Texte, die wir lesen, uns aufgrund der gemeinsamen Glaubenserfahrung zwar einerseits sehr nahe sind, andererseits aber eine ganz andere gesellschaftliche Situation voraussetzen. Diese Distanzierungsübung entspricht der Logik des kritischen Textstudiums und ist obendrein theologisch notwendig, denn nur, wenn wir uns von den Texten distanzieren und es vermeiden, unsere Vorstellungen in sie hineinzuprojizieren, können wir sie wirklich als „Offenbarung“ empfangen, das heißt als Wort Gottes, das von außen hereinbricht und im Rahmen eines Gesprächs gehört werden will, das den, der die Texte liest, verändert.

Drittens ist diese Art der Textlektüre für die gläubigen Leser an der Basis leichter zu verstehen und zu akzeptieren als manche Erklärungen über die Entstehung oder Abfassung des Texts. Zudem stellen bedeutende Gruppen von Bibellesern in Ländern, die noch von einer traditionellen Kultur geprägt sind, große Übereinstimmungen zwischen ihren eigenen Lebenssituationen und den Verhältnissen fest, die in den biblischen Texten vorausgesetzt werden. Der Dialog zwischen der in den

Texten gespiegelten Erfahrung und den betreffenden Lesern wird dadurch erheblich erleichtert. Daher kann – auch wenn die Ausarbeitung von Lektüreszenarien eine komplexe Aufgabe und den Fachleuten vorbehalten ist – die Verwendung solcher Szenarien ein wertvolles Hilfsmittel der gläubigen Bibellektüre sein.

Schließlich hat die kontextuelle Exegese auch insofern einen wichtigen Beitrag zur gläubigen Bibellektüre geleistet (und leistet ihn noch immer), als auf diese Weise Aspekte des Texts wiederentdeckt werden konnten, die die rationalistisch geprägte kritische Exegese aussortiert hatte, weil sie sie für Phantastereien und mythologische Ausschmückungen hielt. Der schon erwähnte Fall der Visionen ist nur ein Beispiel; ein weiteres wären die Untersuchungen zu den von Jesus gewirkten Heilungen und Austreibungen oder zur religiösen Erfahrung der Propheten, Jesu und seiner Anhänger. Der Respekt gegenüber dem Andersartigen, der diese Untersuchungen kennzeichnet, hat sehr viel zu der Erkenntnis beigetragen, dass alle diese Aspekte im Entstehungskontext der biblischen Texte wichtig waren und deshalb erforscht und berücksichtigt werden müssen. Viele dieser Aspekte und Erfahrungen, die dank der kontextuellen Exegese heute wieder Bestandteil der exegetischen Agenda sind, sind gerade für die gläubige Bibellektüre von besonderer Bedeutung.



EINE KLUFTE ZWISCHEN EXEGESE UND VOLKSLEKTÜRE DER BIBEL? DIE BRASILIANISCHE ERFAHRUNG IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

Leonardo Pessoa Da Silva Pinto

Einleitung

In Brasilien ist die pastorale Arbeit mit der Bibel sehr breit und vielfältig. Vor allem einer der vielen interessanten Aspekte lässt aufhorchen: In Brasilien hat man sich auf die Suche nach einem Arbeitsmodell für die Bibelpastoral gemacht, das auch die Exegese als unverzichtbaren Bestandteil miteinschließt. An diese Erfahrung zu erinnern ist insbesondere in der heutigen Zeit sehr wichtig, da sich unter den Christen – Katholiken eingeschlossen – Modelle einer fundamentalistischen Lektüre verbreiten, die der Exegese ablehnend gegenüberstehen. Die Gefahr einer Trennung zwischen der wissenschaftlichen und der pastoralen Beschäftigung mit der Bibel ist real, und wir müssen uns ihr erneut stellen.

Das Verhältnis zwischen Exegese und Pastoral betrifft Themen wie die Bibel in der Katechese, Bibelausgaben in portugiesischer Sprache, die Verwendung der Exegese in den Predigten und dergleichen mehr. Im vorliegenden Beitrag wollen wir uns jedoch mit dem Verhältnis zwischen Bibel und Pastoral in der *Leitura popular*, der in Gruppen praktizierten Volkslektüre der Bibel beschäftigen. Ich glaube, dass gerade in diesem Punkt die lateinamerikanische und insbesondere die brasilianische Erfahrung ihren besten Beitrag leisten kann.

Wer von der Volkslektüre der Bibel in Brasilien oder Lateinamerika im Allgemeinen spricht, kann nicht umhin, den Beitrag von Carlos Mesters zu erwähnen, einem niederländischen Karmeliten, der in Rom biblische Exegese studiert und den größten Teil seines Lebens in Brasilien verbracht hat. Er hat sich für die Verbreitung der Bibel und für eine in Gruppen praktizierte Volkslektüre eingesetzt und etliche Bücher und Materialien verfasst, um diese Gruppen zu unterstützen. Wir werden uns daher auf einige Leitprinzipien der *Leitura-popular*-Gruppen im Brasilien des ausgehenden 20. Jahrhunderts – viele von ihnen wurden von Carlos Mesters gegründet oder nachträglich in sein Programm aufgenommen – und auf ihre Bedeutung für die gegenwärtige Zeit konzentrieren.

Bevor wir näher auf Mesters' Beitrag eingehen, müssen wir erläutern, was *Leitura popular* oder Volkslektüre im vorliegenden Kontext bedeutet. Unter Volkslektüre versteht Pixley den Gebrauch der Bibel in kleinen, oft von einem Ordensmann, einer Ordensfrau oder einem Priester betreuten Gruppen von Glaubenden.¹ Diese Gruppen konstituieren sich in vielen Fällen aus Bewohnern der städtischen Peripherien oder des ländlichen Raums. Wie wir weiter unten noch sehen werden, bedarf der Begriff der Revision.

1. Carlos Mesters und die Grundsätze der Bibellektüre in den *Leitura-popular*-Gruppen

1.1 Der Kontext des/der Interpretierenden ist wichtig

Dass der Kontext der Person, die einen Bibeltext interpretiert, den Interpretationsprozess auf die eine oder andere Weise beeinflusst, wird in der Theorie von nahezu allen Beteiligten eingeräumt,² in der Praxis jedoch nur selten berücksichtigt. In Lateinamerika dagegen hat man die Frage nach dem Kontext, der die Exegese hervorbringt, ins Zentrum der Bibelforschung gerückt. Die lateinamerikanische Bibelforschung machte es sich zur Gewohnheit, den Kontext des oder der Interpretierenden in seinen verschiedenen Aspekten – etwa im Hinblick auf die Geografie, die sozioökonomischen Verhältnisse, Bildung, Geschlecht, Position in der Hierarchie der Kirche usw. – in den Blick zu nehmen.

Diese Aufmerksamkeit für den Kontext der interpretierenden Person blieb für die Arbeit der lateinamerikanischen Bibelforschenden nicht ohne Folgen. Sie wiesen unter anderem darauf hin, dass die Perspektive des Exegeten sich von der Perspektive der einfachen Gläubigen unterscheidet,³ und versuchten, die Distanz zwischen Exegese und Gemeindepastoral zu verringern. Außerdem hoben sie hervor, wie wichtig eine Lektüre mit den Geringsten – den Armen – sei.

1 J. Pixley, „Liberating the Bible: Popular Bible Study and its Academia Allies“, in: *The Future of Biblical Past. Envisioning Biblical Studies in a Global Key*, hg. v. Roland Boer und Fernando F. Segovia, Atlanta 2012 (SBLSS 66), 167.

2 Dass die Subjektivität des Lesers oder der Leserin die Interpretation beeinflusst, wird auch in dem Dokument *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* anerkannt (II.A.2.c).

3 C. Mesters, *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*, Petrópolis 1984, 47.

1.1.1 Die Exegese zu den Menschen bringen

Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, dass das, was die wissenschaftliche Exegese über die Heilige Schrift sagt, und das, was die Menschen in den Gemeinden und katholischen Gemeinschaften von der Bibel glauben oder über sie denken, allzu weit auseinanderklafft. Viele Bibelforschende in Lateinamerika sahen hierin ein Problem, das angegangen werden musste. Wieder und wieder warfen sie die Frage auf: Welchen Nutzen hat das alles, welchen Nutzen hat die wissenschaftliche Exegese für die Menschen? Was bewirkt oder wozu dient all dieses Bemühen der Exegeten? Die akademische Welt, so der Vorwurf, sei zu einer geschlossenen Gesellschaft geworden und die Exegeten diskutierten nur noch untereinander.⁴ Die Exegese wurde im Hinblick auf die Pastoral zuweilen als wenig nützlich betrachtet, und es wurde verstärkt nach dem Sinn und Zweck der Bibelinterpretation in der Kirche gefragt.

Ein Teil der Antwort der brasilianischen Bibelforschung auf die Distanz zwischen Exegese und Pastoral bestand darin, dass sie den Kontakt zwischen der Universität und den Gemeinden intensivierten, das heißt, die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler am pastoralen Leben beteiligten. Der Exeget sollte sich an die Welt erinnern, für die seine Exegese bestimmt ist,⁵ und versuchen, diese Welt zu verstehen – und der Kontakt zu den Menschen würde ihm dabei helfen. Der Exeget sollte sich also einerseits über die neuesten Entwicklungen der exegetischen Wissenschaft informieren und andererseits regelmäßigen Kontakt zu den Gläubigen pflegen.⁶ Seine Anwesenheit in Kontexten der Volkslektüre gibt dem Exegeten die Möglichkeit, nicht nur auf qualifizierte Weise zu den Begegnungen der Laien beizutragen, sondern – und das ist vielleicht die eigentliche Revolution – auch von ihnen zu lernen. P. Richard zufolge besteht die lateinamerikanische Bibelbewegung „eben darin, dass die Bibel dem Volk Gottes zurückgegeben“ und dieses als interpretierendes Subjekt betrachtet wird.⁷ Die Haltung des Exegeten, der sich an der biblischen Lektüre und Reflexion solcher *Leitura-popular*-Gruppen beteiligt, ist nicht die eines Professors, der die anderen belehren will, sondern die eines Teilnehmers, der zuhört und beiträgt. So entspricht es dem Glauben an einen Gott, der sich den Unmündigen offenbart (Mt 11,25).

Pixley beschreibt, wie Carlos Mesters bei den Begegnungen vorzugehen pflegten, aus denen sich sein Modell eines Austauschs zwischen Volkslektüre und akademischer Lektüre der Bibel entwickeln sollte: Auf diesen Treffen mit Gruppen, die eigens aus verschiedenen brasilianischen Bundesstaaten angereist waren, setzte er sich zunächst hin und notierte, was die Menschen über ihre eigenen Lebenssituationen und Erfahrungen erzählten. In einem zweiten Schritt machte er sich sodann Notizen zu den verschiedenen Beiträgen der Teilnehmer, die über ihre Lektüre eines im Vorjahr ausgewählten biblischen Buchs berichteten. Einige Monate später schließlich veröffentlichte er einen schriftlichen, in einfacher Sprache gehaltenen Kommentar, der sowohl den Beitrag der Teilnehmer als auch exegetische Erläuterungen zu bestimmten Punkten enthielt.⁸

Das ist der zweite Teil der lateinamerikanischen Antwort auf die Entfremdung zwischen Exegese und Pastoral: eine stärker pastoral ausgerichtete Exegese zu entwickeln und die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit Materialien und Schulungen zu unterstützen.⁹ In dieser Hinsicht ist Mesters' Arbeit brillant. Das bis hierher Gesagte lässt sich wie folgt zusammenfassen: Der Exeget hört den Menschen zu, wenn sie von ihren Alltagsproblemen und ihren Schriftauslegungen berichten; der Exeget antwortet in verständlicher Sprache und mit seinem spezifischen, qualifizierten Beitrag.

1.1.2 Lektüre mit den Armen

Angesichts der unvermeidlichen Parteilichkeit eines jeden Lektürekontexts entschied man sich für eine Lektüre mit den Armen. Die Bibelforschenden waren also häufig aufgefordert, sich nicht nur in das pastorale Leben, sondern insbesondere in die Gemeinden an der Peripherie einzufügen. Man las mit den Armen und zum Wohl der Armen, und so wurde die lateinamerikanische Bibelhermeneutik bewusst als ein „Sieb“ konzipiert, „um in den Texten nach Hoffnung für die Armen und Ausgegrenzten zu suchen“.¹⁰ Zunächst ging es vor allem um den Armen im sozioökonomischen Sinne, doch mittlerweile ist der Begriff des „Armen“ weiter gefasst: „der Arbeiter, der Bauer, der Indio, der Schwarze, die Frau, die Jugendlichen, alle Ausgegrenzten und Unterdrückten auf dem Land und in der Stadt“.¹¹

4 P. Richard, „Interpretazione latinoamericana della Bibbia. Realtà, metodo, prospettiva“, in: *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli*, hg. v. Armando J. Levoratti, Rom 2005, 44.

5 J. Pixley, „Toward a Pastoral Reading of the Bible not Confined to the Church“, in: *Biblical Interpretation* 11/3 (2003) 579.

6 Ibidem, 586.

7 Richard, „Interpretazione“, 44 f.

8 Pixley, „Liberating“, 171.

9 Richard, „Interpretazione“, 44.

10 E. Tamez, „Leggere la Bibbia sotto un cielo senza stelle“, in: *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli*, hg. v. Armando J. Levoratti, Rom 2005, 39.

11 B. M. Salvago, „Lettura popolare della Bibbia“, in: *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli*, hg. v. Armando J. Levoratti, Rom 2005, 76.

Die Bibel selbst ist, so Mesters, aus dem Leid-Erleben des Gottesvolkes hervorgegangen.¹² Deshalb muss ihre Interpretation vom glaubenden und leidenden Volk ausgehen, das heute nach Befreiung strebt. Jesus selbst hat für die Armen und Ausgegrenzten Partei ergriffen.¹³

1.2 Lektüre in der Gemeinschaft

Wenngleich die Lektüre und der individuelle Kontakt mit der Bibel sehr geschätzt und empfohlen wurden, unterstrich Mesters bei seiner Arbeit auch die Bedeutung der Gemeinschaft als eines Raums für das Nachdenken über die Schrift. Die gemeinschaftlichen Lektüregruppen in Brasilien wurden in der Regel *Círculos Bíblicos* genannt; es stand ihnen jedoch frei, ihren Namen selbst zu wählen.¹⁴ Das einzige Ziel dieser Gruppen besteht laut Mesters darin, dass sich in den Teilnehmern die lebendige Überzeugung festsetzt, dass Gott etwas mit unserem Leben und dass unser Leben etwas mit Gott zu tun hat.¹⁵ Es wird versucht, die Bedeutung zu entdecken, die der Text für heutige Lesende besitzt.¹⁶



Voraussetzung für das Funktionieren einer solchen Gruppe ist, dass alle Teilnehmenden ihr Leben ernsthaft und mit gutem Willen leben. Schon hier begegnet uns die Vorstellung, dass sich die Gruppen nicht für jeden eignen. Die Gruppen brauchen einen Koordinator, der nicht als „Storch“, sondern als „Hebamme“ (*parteiro*) fungieren,¹⁷ das heißt keine fertige Interpretation liefern, sondern beim Interpretationsprozess der versammelten Gemeinschaft Geburtshilfe leisten soll. Das ist wichtig, weil die Koordinatoren zu einem professoralen Auftreten neigen und diese Neigung zuweilen noch dadurch verstärkt wird, dass auch die Teilnehmenden ihnen diese Rolle zuweisen.

Das Modell für die Lektüregruppen ist die Episode von den Emmausjüngern (Lk 24,13–35), die Mesters als den ersten *Círculo Bíblico* bezeichnet. Dort spricht Jesus mit den Jüngern zuerst über ihre Lebenswirklichkeit und geht von dort aus zur Interpretation der Schrift über, weil er ihnen helfen will, ihre eigene Situation zu verstehen. Die Bibel ist für den christlichen Leser nicht bloß Geschichte, sondern Spiegel; ein kritischer Spiegel der Wirklichkeit.¹⁸

Der Ablauf der Treffen kann erheblich variieren, und das bei Mesters beschriebene Schema ist nur ein Vorschlag – mit Ausnahme des Gebets, das niemals fehlen darf. Das ist deshalb interessant, weil Mesters die Spiritualität und die Mystik mehr am Herzen liegen als vielen anderen Autoren, die sich über die „Befreiung“ definieren.¹⁹ In der Regel wird über die realen Verhältnisse gesprochen, oft über das eine oder andere Problem, über das konkrete Leben jetzt und heute, und anschließend die Bibelstelle gelesen; dann folgt eine Zeit der Stille und des Gebets; und schließlich wird das, worüber die Einzelnen nachgedacht haben, mit allen geteilt.²⁰ Häufig arbeiten die Gruppen während des Treffens mit Materialien, die von einer Kommission vorbereitet worden sind und Fragen zum gegenwärtigen Leben und zur Schrift enthalten. Die verschiedenen Gruppen und Gruppenleiter haben jedoch viele Freiheiten: Sie können die Reihenfolge ändern, andere Bibelstellen behandeln oder einige der im Plan vorgesehenen weglassen, nur einen Teil der vorgeschlagenen Fragen beantworten usw. Dieses Schema erinnert an die Schritte der traditionellen

¹² Mesters, *Flor*, 12 f., 49.

¹³ *Ibidem*, 23, 28.

¹⁴ *Ibidem*, 92.

¹⁵ C. Mesters, *Introdução geral aos Círculos Bíblicos. Guia do dirigente*, Petrópolis ³1973 (Coleção Círculos Bíblicos 2), 7.

¹⁶ *Ibidem*, 18, 23.

¹⁷ Mesters, *Flor*, 166.

¹⁸ *Ibidem*, 59, 102, 103.

¹⁹ R. Huning, *Aprendiendo de Carlos Mesters. Hacia una teoría de lectura bíblica*, Estella 2007 (Evangelio y Cultura Monografías 4), 236 f. (dt. Orig.: *Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre: Bausteine einer Theorie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters*, Stuttgart 2005).

²⁰ Mesters, *Introdução*, 26 ff.

Lectio divina, ist aber nicht mit dieser identisch. Mesters zufolge sind die Schritte der *Lectio divina* in der gemeinschaftlichen Volkslektüre enthalten, können aber je nach Lebensbedingungen der Gemeinschaften auch angepasst und ausgeweitet werden.²¹

Während der Diskussion äußern die Teilnehmenden ihre Gedanken oft nach der Methode der freien Assoziation, ohne sich allzu sehr um die innere Stringenz des Gesagten zu kümmern.²² Für jemanden, der aus einem akademischen Umfeld kommt und daran gewöhnt ist, dass seine eigenen Aussagen und die der anderen eine gewisse logische Ordnung und Kausalität aufweisen, kann dieser Aspekt der gemeinschaftlichen Lektüre befremdlich sein. Mit der Zeit, wachsender Erfahrung und ein bisschen Geduld wird jedoch auch der Exeget lernen, in den scheinbar zusammenhanglosen Beiträgen der Menschen verbindende Elemente zu entdecken, die zum Nachdenken und zur Klärung einladen.

1.3. Carlos Mesters' hermeneutisches Dreieck

In seinem Buch *Flor sem defesa* stellt Mesters sein hermeneutisches Dreieck vor, wie es später genannt werden sollte: eine Reflexion über die Volkslektüre auf der Grundlage von Treffen, an denen er teilgenommen, und verschiedenen Gruppenberichten, die er gelesen hatte. Eine Reflexion mithin, die auf Beobachtung und Erfahrung beruht.

Entscheidend ist bei der Gruppenlektüre, dass die Interpretation der Bibel in der Kirche als Wort Gottes für das Leben im Hier und Jetzt und nicht bloß als Gegenstand der intellektuellen Neugier betrachtet wird. Damit rücken laut Mesters drei Elemente in den Blickpunkt: der Prätext, der Kontext und der Text. Der Prätext besteht in der Realität und den Problemen der Lesenden. Der Kontext ist der der Glaubensgemeinschaft, der Kirche. Der Text ist der der Heiligen Schrift.²³ Die Bibel als Wort Gottes zu interpretieren heißt, alle drei Faktoren zusammenzubringen. Das Interesse am Prätext ist didaktischer Natur, das heißt, es zielt darauf ab, die Bibel für heutige Leser verständlicher zu machen. Doch das ist nicht alles. Auch in theologischer Hinsicht ist es wichtig, den Prätext nicht zu vernachlässigen: Der Prätext ist die Wirklichkeit, die im Zuge der Heilswendung verändert werden muss, das heißt, er ist Teil des göttlichen Plans. Folglich ist es wesentlich, ihn in Betracht zu ziehen, wenn man die Bibel als Wort Gottes liest.

In Mesters' hermeneutischem Dreieck werden die drei Faktoren nicht abstrakt, sondern als historische Kräfte gedacht, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Es besteht immer die Gefahr, dass einer dieser Faktoren übermächtig wird und die anderen überwiegt, was – wie in einigen Epochen der Kirchengeschichte geschehen – zu einem Ungleichgewicht bei der Bibelauslegung führt.²⁴ Jedes der drei Elemente besitzt eine gewisse Autonomie, die respektiert werden muss. Diese Elemente sind keine aufeinanderfolgenden Schritte der Bibelanalyse, sondern eine Spiralbewegung, die nie aufhört und jeden der drei Blickwinkel immer und immer wieder durchläuft.

Die Aufmerksamkeit für den Kontext bettet die spezifischen Lesarten der Gruppen in einen größeren Dialog mit dem Glauben der Kirche ein und verhindert, dass sie verabsolutiert werden. In diesem Sinne verfällt Mesters nicht in einen relativistischen Pluralismus, weil die Kirche als letzte Instanz bestehen bleibt und die verschiedenen Auslegungen beurteilt.²⁵ Tatsächlich weist das hermeneutische Dreieck den Mitgliedern der Kirche mit ihren jeweiligen Charismen verschiedene Aufgaben im Prozess der Bibelauslegung zu. Während die Theologie und das Lehramt sich um den Kontext kümmern und die Exegese sich mit dem Text befasst, haben diejenigen, die die Volkslektüre praktizieren, ein besonderes Charisma, um die Gegenwart und das Wirken Gottes im alltäglichen Leben – dem Prätext – wahrzunehmen und eine Verbindung zwischen Offenbarung und Leben herzustellen. Außerdem besitzen die Armen eine gewisse Wesensgleichheit mit dem armen und ausgegrenzten Volk, in dessen Umfeld die Bibel entstanden ist,²⁶ und damit einen besonderen Zugang zu bestimmten Aspekten des Texts.

Die Exegese spielt in Mesters' hermeneutischem Dreieck eine fundamentale Rolle. Die Menschen neigen dazu, die historische Distanz zwischen dem zeitgenössischen Leser und dem Text zu ignorieren, und haben so die Möglichkeit, die in dem betreffenden Passus beschriebene Realität unmittelbar auf ihre eigene Situation zu beziehen und anzuwenden. Das mag auf den ersten Blick wie ein Vorteil erscheinen, kann jedoch zu falschen Ergebnissen führen. Eben weil die historische Distanz nicht berücksichtigt wird, besteht die Gefahr, die Stelle misszuverstehen, bei der Lektüre anachronistische Kriterien anzuwenden und irrige Schlussfolgerungen zu ziehen.²⁷ In extremen Fällen kann dies zu

21 Huning, *Aprendiendo*, 306 f., 367.

22 Mesters, *Flor*, 38, 127.

23 Ibidem, 42–47.

24 Ibidem, 142–143, 151.

25 Huning, *Aprendiendo*, 250–251, 348.

26 Ibidem, 250, 272.

27 Ibidem, 267.

einer fundamentalistischen Lesart führen, für die in der Kirche kein Platz ist. Deshalb darf die Exegese, die im hermeneutischen Dreieck für den Text zuständig ist, auch im Bereich der Volkslektüre nicht vernachlässigt werden. Überdies hilft die Aufmerksamkeit für die Exegese dem Leser, sich bei der Bibelinterpretation vor manipulativen und unredlichen *eisegetischen* Tendenzen zu hüten.²⁸ Eine Trennung zwischen wissenschaftlicher Exegese und Volkslektüre würde dazu führen, dass die Gruppen die Bibel unkritisch, naiv, übertrieben subjektiv oder spiritualistisch auslegen.²⁹ Der Interpretationsprozess würde schlussendlich ganz und gar den Interessen der Lesenden folgen.

Laut Mesters muss bei der Lektüre des Texts sowohl auf den Sinn-an-sich als auch auf den Sinn-für-uns geachtet werden. Dieser Prozess macht die Bibel zu einem neuen Buch, einem Buch für die Gegenwart.³⁰ Um Mesters' Sichtweise zu verstehen, muss man wissen, dass die Bibellektüre für ihn Teil eines größeren Interpretationsprozesses ist, der das Leben von heute als Ort begreift, wo Gott zu den Menschen spricht. Wie weiter oben bereits erklärt, hatte Mesters in einer Zeit, als in der Forschung die historisch-kritischen Methoden überwogen, eine solide exegetische Ausbildung durchlaufen. Nach Jahrhunderten der exegetischen Forschung ist für ihn heute nicht mehr der Sinn-an-sich, sondern der Sinn-für-uns, also die Bedeutung, die der Text für unser Leben hat, das eigentliche Problem der Bibelinterpretation. Seiner Ansicht nach hat die Forschung die verschiedenen historischen und sprachlichen Aspekte des Texts, seinen Sinn-an-sich, inzwischen hinreichend geklärt, während der Sinn-für-uns im Dunkeln bleibt oder in Vergessenheit gerät. Auch die Aktualisierung des Wortes, so Mesters, sei Aufgabe des Exegeten und müsse in allen exegetischen Arbeiten enthalten sein.³¹

2. Einige Probleme der lateinamerikanischen Hermeneutik und der Arbeit mit den Gruppen

Auch wenn ich die Arbeit von Mesters und die hermeneutischen Erwägungen, die der Bibelarbeit in Lateinamerika zugrunde liegen, grundsätzlich positiv bewerte, weisen verschiedene Autoren auf Probleme hin, die es zu berücksichtigen gilt.

Das erste Problem, auf das weiter oben bereits hingewiesen wurde, betrifft den Begriff des „Armen“, an den sich die Arbeit der *Círculos* richtet. Wir haben gesehen, dass nicht alle Menschen das nötige Profil für die *Círculos* haben. Ich halte Mesters Beobachtung für richtig, dass es gewisse Anforderungen geben muss: Eine Mindestanforderung ist die, dass die Gruppenteilnehmer das Leben ernst nehmen müssen. In der Praxis jedoch ist der ideale Teilnehmer oder der Musterleser im Kontext der *Círculos* ein katholischer Armer, der einer Basisgemeinde angehört und über politisches Bewusstsein sowie über die Bereitschaft verfügt, sich für die Veränderung der sozialen Verhältnisse einzusetzen; das sind Voraussetzungen, die die Mehrheit der Armen auf dem Kontinent nicht erfüllt. Man muss also zugeben, dass das Konzept einem Großteil der Armen nicht gerecht wird. Außerdem sollte der Begriff „Volk“ in der Volkslektüre nicht als Beschreibung einer Gesellschaftsklasse, sondern als Ausdruck für eine Einstellung zum Text, eine bestimmte (spontane und assoziative) Art des Lesens verstanden werden.³² Man müsste den Begriff also ein wenig weiter fassen und nicht auf sozioökonomische, sondern auf hermeneutische Kategorien beziehen. Huning beschreibt die Volkslektüre schlicht und einfach als ein Lesen der Bibel, das nicht im Rahmen der wissenschaftlichen Methodologie erfolgt.³³ Jedenfalls darf der Arme nicht zum einzig zulässigen interpretierenden Subjekt und zum Herrn über die Schrift erklärt werden. Tatsächlich haben sich in Brasilien – wenn auch mit jeweils leicht unterschiedlichen Dynamiken – in sämtlichen Gesellschaftsklassen Bibellesegruppen etabliert. Obwohl Mesters' Arbeit besonders auf die Armen fokussiert und an sie gerichtet ist, bin ich davon überzeugt, dass sie Einsichten birgt, die einer *Leitura popular* mit Gruppen aus allen sozialen Klassen zugutekommen können.

Die Vorstellung, dass der Exeget zu den Armen geht, um zu lernen, war in vielen Fällen reiner Idealismus. Meist wurde der Interpretationsprozess von den Bibelforschern oder den entsprechend geschulten pastoralen Mitarbeitern kontrolliert, während die Teilnehmenden sich anleiten und belehren ließen und froh waren, auf eine Autorität zurückgreifen zu können.³⁴ Auf dieses Risiko hat schon Mesters selbst in seinen Schriften hingewiesen, doch seine Warnung konnte das Phänomen nicht aus der Welt schaffen. Andererseits wurde das

28 Mesters, *Flor*, 27.

29 *Ibidem*, 120, 121, 130.

30 *Ibidem*, 56–66.

31 *Ibidem*, 158–159. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass auch das Dokument *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (III.C.1.b) es als Aufgabe des Exegeten betrachtet, die Botschaft für die modernen Leserinnen und Leser zu aktualisieren.

32 H. de Wit, „It Should be Burned and Forgotten! Latin American Hermeneutics through the Eyes of Another“, in: *The Bible and Hermeneutics of Liberation*, hg. v. Alejandro Botta und Pablo R. Andiñach, Atlanta 2009 (SBLSS 49), 43.

33 Huning, *Aprendiendo*, 18.

34 *Ibidem*, 424, 429.

Ideal, Exegese und Volkslektüre in den Reflexionen und Kommentaren miteinander zu verbinden, in den Publikationen und Materialien nicht immer so gut umgesetzt wie in Mesters' eigenen Texten und sollte sich als unvermutet große Herausforderung erweisen.

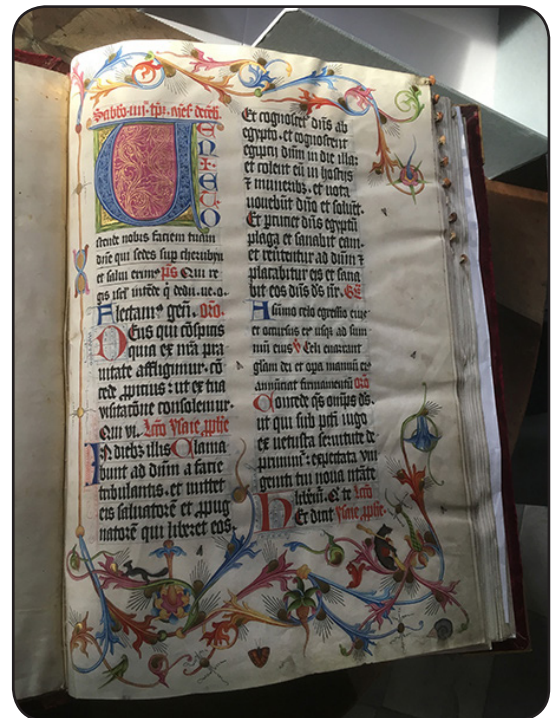
Und schließlich konnte Mesters zu seiner Zeit noch denken, dass der Sinn-an-sich des Texts durch die Masse an Material, das die historisch-kritische Exegese hervorgebracht hatte, hinreichend geklärt und dass diese Forschungsrichtung zur Reife gelangt wäre oder sogar einen gewissen Sättigungsgrad erreicht hätte. Heute allerdings ist die Zahl der auf den biblischen Text angewandten Methoden und Ansätze gewachsen und haben sich insbesondere bei der Integration ihrer verschiedenen Ergebnisse diverse Herausforderungen ergeben. Damit steht die Relevanz des Studiums des Sinns-an-sich erneut zur Debatte.

3. Die Kluft zwischen Exegese und Volkslektüre überwinden

Die Trennung von Exegese und Pastoral ist wenigstens bis zu einem gewissen Punkt unvermeidlich. Und das ist auch gar nicht schlimm. Das hat schon Mesters erkannt und, wie wir gesehen haben, in seinen Schriften entsprechend artikuliert. Die exegetische Information, die im Kontext der pastoralen Arbeit mit den Gruppen hilfreich ist und deshalb zur Verfügung gestellt werden muss, ist nur ein Teil dessen, was die Exegeten über das betreffende Thema wissen. Die eigentliche Frage ist nicht, warum diese Distanz zwischen Pastoral und Exegese besteht. Diese Distanz oder dieser Unterschied ist natürlich und ihn bekämpfen zu wollen ist sinnlos: Das wäre nur in einer Kirche möglich, die ausschließlich aus Exegeten bestünde oder in der es gar keine Exegese mehr gäbe. Die Exegese ist jedoch ein Dienst, den die Kirche braucht, der aber nur von einer winzigen Minderheit ihrer Mitglieder geleistet wird. Die eigentliche Frage ist daher eine andere, nämlich ob das, was bei der Pastoral ankommt, korrekt und für das pastorale Leben der Kirche nützlich ist. Gibt es Materialien verschiedener Schwierigkeitsstufen, die verteilt werden können? Sind sie gut gemacht, das heißt korrekt und gleichzeitig verständlich? Konzentrieren sie sich auf die Probleme, die für die jeweilige Zielgruppe von Belang sind? Gibt es gute Materialien auf mittlerem Niveau für die Prediger? Sind Letztere gut ausgebildet, und bemühen sie sich um Weiterbildung? Kurzum, gibt es Brücken, über die man gehen kann, wenn man diesen Weg beschreiten will? Bieten unsere Institutionen und Kirchen insbesondere den Laien Gelegenheiten zur Vertiefung ihrer Bibelkenntnisse, oder bleibt die Heilige Schrift „Sache der Priester“? Tragen die Geistlichen und die Exegeten, mit Papst Franziskus gesprochen, dazu bei, dass Mauern

oder tragen sie dazu bei, dass Brücken gebaut werden? Das Schöne an den Brücken ist, dass sie die Entfernungen nicht ignorieren, sondern voraussetzen – und dennoch eine Möglichkeit des Kontakts und der Kommunikation zwischen den beiden Enden schaffen.

Ich will damit nicht sagen, dass alle Exegeten für die pastorale Verbreitung der Bibel arbeiten müssen, auch wenn der größte Teil der katholischen Exegeten zumindest im liturgischen Kontext genau das tut. Außerdem liegt es meiner Meinung nach auf der Hand, dass der direkte Kontakt zwischen dem Exegeten und dem *Leitura-popular*-Leser nicht von allen Bibelwissenschaftlern praktiziert werden kann oder sollte. Es herrscht so etwas wie eine Arbeitsteilung, und das Wichtigste ist, dass die Kirche in ihrer Gesamtheit die Voraussetzungen für die pastorale Verbreitung schafft. Den Bibelforschenden, die mit dieser Aufgabe betraut werden, sei eines gesagt: Es ist überaus schwierig, Materialien zu erarbeiten, die die für das Leben der verschiedenen Gemeinden oder Kirchen relevantesten Ergebnisse der Exegese auf verständliche Weise unter Volk bringen. Hierzu bedarf es einer Kombination aus fundierten wissenschaftlichen Kenntnissen, großer Sensibilität für die Belange der Menschen, enormer Kreativität, wenn es darum geht, Nichtfachleuten zuweilen komplexe Begriffe zu vermitteln, und einer großen Portion Urteilsvermögen, um wesentliche Informationen von solchen zu unterscheiden, die den Diskurs nur unnötig aufblähen würden. Mesters ist in dieser Hinsicht außergewöhnlich: Er bedient sich ganz bewusst einer einfachen und konkreten Sprache und hat dabei immer die Situation und die Probleme seiner Gesprächspartner vor Augen.³⁵



35 Mesters, *Flor*, 165 f.

In jedem Fall aber gilt es, das Vorurteil zurückzuweisen oder zu überwinden, das, was in den Lektüreguppen geäußert werde, sei naiv. Auch Menschen, die nicht theologisch gebildet oder mit den exegetischen Methoden vertraut sind, können, was den Text und insbesondere, was seine Anwendung auf das gegenwärtige Leben betrifft, zu interessanten und zutreffenden Einsichten gelangen. Ihre Erkenntnisse sind oft originell, und es steht außer Frage, dass ein Bibelwissenschaftler von Laien, die die Bibel lesen, lernen kann. Kein Exeget darf den Anspruch erheben, sein Zugang zum biblischen Text sei der einzig legitime. Der Arme ist nicht Herr über die Schrift – aber der Exeget ist es ebenso wenig.³⁶

Wir haben von der Brücke gesprochen, die die Exegeten bauen müssen, doch es bedarf auch gewisser Anstrengungen von der anderen Seite, das heißt vonseiten der Gruppen und Gemeinden. In Brasilien ist die Lektüre in kleinen, von Ordensleuten und Priestern begleiteten und auch unbegleiteten Gruppen nach wie vor lebendig, und viele dieser Gruppen wenden andere Lektüreprinzipien an als die von Mesters vorgeschlagenen. Manche Methoden sind von protestantischen Gruppen übernommen, andere (wie das Modell der *Células*) stammen aus dem Ausland, wieder andere sind improvisiert. Viele dieser Gruppen leben eine Spiritualität, wie sie für charismatische Erneuerungsbewegungen typisch ist. Nur die wenigsten Gruppen verorten sich in einer Hermeneutik der Befreiung. Was uns hier aber interessiert, ist die Tatsache, dass diese Gemeinschaften nur selten auf die Beiträge der Exegese zurückgreifen. Viele der neuen Gruppen haben sich angesichts der Schwierigkeit, eine Verbindung zwischen der Exegese und einer mehr auf ihre eigene Spiritualität ausgerichteten Volkslektüre herzustellen, für Konzepte entschieden, die die Exegese ganz aus der Gleichung herausnehmen, und so die Kluft zwischen Exegese und gemeinschaftlicher Lektüre herbeigeführt. Damit besteht erneut das Risiko oberflächlicher oder fundamentalistischer Lesarten: das Risiko, zu spirituellen Bedeutungen zu gelangen, für die der Literalsinn des Texts keinerlei Anhaltspunkte liefert. Einer der Gründe hierfür besteht möglicherweise darin, dass die Materialien für die *Círculos* immerhin von einer Expertenkommission erarbeitet worden waren, während den neuen Gruppen – weil sie es nicht können oder weil sie es nicht für nötig halten – keine vergleichbaren Hilfsmittel zur Verfügung stehen. Überraschend ist jedoch, dass auch in den höheren und gebildeteren Gesellschaftsklassen, die mithin eher bereit sein müssten, sich die Beiträge der exegetischen Wissenschaft anzueignen, so wenig Interesse daran besteht. Das eigentliche Problem ist vielleicht, dass auch in der katholischen Kirche zu viele Gläubige der Meinung sind, etwas so Heiligem wie der Schrift könne man nicht mit analytischen und wissenschaftlichen Methoden zu Leibe rücken und der

Gegenstand des Glaubens bleibe der rationalen Untersuchung verschlossen.

Es braucht Einsatz und Kreativität, doch die Arbeit von Mesters und den *Círculos* hat bewiesen, dass ein Dialog zwischen Volkslektüre und Exegese möglich ist. Wenn es Mesters gelungen ist, die Ergebnisse der historisch-kritischen Methoden, die selbst unter Bibelwissenschaftlern als trockene Materie gelten, auf verständliche und gefällige Weise zu präsentieren, dann sollte es keine unlösbare Aufgabe sein, den Menschen auch die Resultate der neueren Methoden und Ansätze näherzubringen. Die Exegeten müssen offen sein für den Dialog – und die Seelsorger müssen in den Menschen die Bereitschaft wecken, nicht nur mit dem Herzen, sondern auch mit dem Verstand zu glauben.

Schluss

In Brasilien gibt es sehr viel Raum für eine pastorale Arbeit mit der Bibel. Ich bin davon überzeugt, dass die reichen Erfahrungen der Vergangenheit und insbesondere das, was wir bei Mesters beschrieben finden, den künftigen Generationen bei ihrer Arbeit als Orientierung dienen und Initiativen nicht nur in Brasilien, sondern auch in anderen Teilen der Welt erleuchten können. Gleichwohl ist die Frage nach dem Zusammenspiel von Pastoral und Exegese – eine höchst bedeutsame Frage für die Hermeneutik, wie sie in den letzten Jahrzehnten in Brasilien und Lateinamerika praktiziert wurde – nicht endgültig beantwortet und muss erneut gestellt werden. Ich hoffe, dass die hier vorgetragenen Überlegungen all jenen als kleiner Ansporn dienen, die dazu beitragen wollen, dass die Kluft zwischen diesen beiden für das Leben der Kirche so wichtigen Bereichen nicht unüberbrückbar wird.



³⁶ Man bedenke, dass laut dem Dokument *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (III.B.3.a-g) alle Mitglieder der Kirche bei der Auslegung der Schrift eine Rolle zu spielen haben.

„LEBENDIG IST DAS WORT GOTTES UND WIRKSAM“ (Hebr 4,12)

EXEGESE UND BIBELPASTORAL IN ITALIEN

Cesare Bissoli

1. Träger welchen Erbes?

Wir können nicht über unsere Gegenwart sprechen, ohne uns unserer Vergangenheit bewusst zu sein. Das ist nur ein Fingerzeig, aber ein notwendiger, weil die Wurzeln des Glaubens auf italienischem Boden ihre Nahrung von jeher, schon bevor Italien zu einer Nation wurde, aus der engen Verbindung mit dem Wort Gottes erhalten, wie es die Heilige Schrift bezeugt. Die Beziehung zwischen Exegese und Pastoral war – dies sei so gleich gesagt – immer vorhanden; doch in dieser Beziehung stand der pastorale Ansatz, also das Anliegen, den Glauben des Volkes Gottes zu stärken, immer an erster Stelle, während die Exegese, die – natürlich in Abhängigkeit von den jeweiligen zeitlichen und kulturellen Gegebenheiten – auf die korrekte Deutung des heiligen Texts achtete, eine begleitende und vermittelnde Funktion ausübte. In diesem Zusammenhang ist es möglich und nützlich, die Geschichte der Beziehung zwischen der Bibel und dem Volk Gottes, dem neben anderen Völkern und Nationen auch die italische Welt angehört, in verschiedene Phasen einzuteilen, bei deren Beschreibung wir uns vor allem auf die letzte Phase konzentrieren wollen: vom II. Vaticanum bis heute.¹

a) *Die große Epoche der Kirchenväter (1. bis 6. Jh.)* wird als eine Zeit beschrieben, „als die Bibel Mitte und Herzstück der Seelsorge war“. Die christliche Initiation (das Katechumenat) ist ein schieres Bad in Wörtern und Zeichen. Die Exegese versteht sich trotz einer gewissen Vielfalt der Ansätze (alexandrinische und antiochenische Schule) als spirituell und auf das Mysterium Christi und der Kirche zentriert, in dessen Licht auch die beiden Testamente gelesen werden. In Italien wird insbesondere in den Ordensinstituten und in der *Lectio divina* die Erinnerung an drei herausragende Kirchenväter hochgehalten: Ambrosius, Benedikt und Gregor den Großen. Die Zeit der Kirchenväter ist bis heute eine biblische Oase geblieben.

b) *Das Mittelalter (7. bis 16. Jh.)* kann als die Zeit beschrieben werden, „als alles in der Bibel ist, aber die Bibel nicht alle auf dieselbe Weise erreicht“.

c) Es folgt die *Neuzeit (16. bis 19. Jh.)*, „in der der lange Marsch zurück zu den biblischen Quellen beginnt“. Es ist eine Zeit der Vorbereitung, die die Voraussetzungen für die biblische Situation im heutigen Italien schafft. Im Folgenden sollen einige der wichtigsten Faktoren angesprochen werden.

Als erster Faktor ist zu erwähnen, dass in der Kirche seit den Zeiten des Trienter Konzils paradoxerweise ein gewisser *‘Bibelargwohn’* herrschte, der so weit ging, dass – gerade in den Anfängen des Buchdrucks, der ihre Verbreitung für die Kirchen per se unkontrollierbar machte – die private Lektüre und mithin schon der Besitz der Heiligen Schrift verboten wurde. Stattdessen setzte man auf Lehrkatechismen wie den im Anschluss an das Tridentinum herausgegebenen, für die Pfarrer bestimmten *Catechismus Romanus*. Grund hierfür war auch die, wenn man so will, *‘übertrieben biblische’* Ausrichtung der Protestanten. Das war – und damit sind wir beim zweiten charakteristischen Faktor – der Beginn der ökumenischen Frage, die eben um die Interpretation der Bibel und damit um das theologisch-pastorale Problem der Geltung, Verwendung und Verbreitung der Heiligen Schrift kreist. Als dritter Faktor schließlich setzt sich, durch die aufklärerischen Zeitumstände bedingt, im protestantischen Umfeld insbesondere in Deutschland die moderne, der Vergangenheit gegenüber kritisch eingestellte Exegese durch, die die große Tradition der Väter und des Mittelalters und mithin die theologische Bibelauslegung ins Hintertreffen und in Vergessenheit geraten lässt.

Dennoch war die biblische Tradition so stark und lebendig – wenn auch so unberechenbar wie ein Bachlauf –, dass die volkstümliche Verkündigung in Form von Bibelkatechismen und insbesondere mit der Konzeption

¹ Vgl. Cesare Bissoli, *Va' e annuncia (Mc 5.19). Manuale di catechesi biblica*, Elledici, Leumann (Turin) 2006, 25–53; vgl. Versch.Verf., *La Bibbia nella storia*, 3 Bde., EDB, Bologna 1992–1996.

und Veröffentlichung der „Storia Sacra“ für das Volk (die von Don Bosco von 1856 wurde bis zum Vorabend des II. Vaticanums nicht weniger als 64-mal aufgelegt) niemals auf den Kontakt mit der Bibel verzichtete.²

2. Die Bibel in der Pastoral im heutigen Italien (20. bis 21. Jh.)

Damit sind wir bei unserem eigentlichen Thema angelangt. Das Erbe ist groß, aber die Zeit bleibt nicht stehen und die Zeiten ändern sich. Am Vorabend des II. Vaticanums können wir, sowohl was die Wissenschaft als auch, was die Pastoral betrifft, von einer Rückkehr der Bibel aus dem Exil sprechen: mit etlichen positiven Ansätzen, die während des Konzils wachsen und reifen und heute Frucht bringen und die Aufmerksamkeit auf die Zukunft lenken. Mit ihnen wollen wir uns nun befassen.

a) Auf dem Weg zum Konzil: Reifezeit

Zu erinnern ist an die drei großen Enzykliken, die den Einsatz der Bibel im 20. Jahrhundert prägen: *Providentissimus Deus* (Leo XII., 1893), *Spiritus paraclitus* (Benedikt XV., 1920), *Divino afflante Spiritu* (Pius XII., 1943). Ihnen kommt das Verdienst zu, entscheidend zur Einheit und Interaktion zwischen den positiven Errungenschaften der historisch-kritischen Exegese (des wissenschaftlichen Bibelstudiums) und ihrer geistlichen und pastoralen Anwendung beigetragen zu haben. Auf dieser Achse gestaltet sich nicht ohne Mühe, aber mit wachsendem Erfolg das, was man, auf Italien bezogen, als ein 'biblisches *Risorgimento*' bezeichnen könnte. Hier verdient ein Vorläufer des *Apostolato Biblico* (AB) Erwähnung: die 1903 gegründete Hieronymus-Gesellschaft zur Verbreitung der heiligen Evangelien (*Società di S. Girolamo per la diffusione dei santi Vangeli*), an die Pius X. noch im selben Jahr die folgenden, bedeutungsvollen Worte richtete: „Ihr wollt das Buch des Evangeliums verbreiten: sehr gut! Dieses Buch ist die geschriebene Verkündigung, und wir alle können davon profitieren. Der eine oder andere wird einwenden wollen, dass die Bauern stumpfsinnig seien und von der Lektüre des Evangeliums keinerlei Nutzen hätten. Das ist falsch, die Bauern sind scharfsinniger, als man annimmt: Sie lesen gerne die Geschichten des Evangeliums und wissen sie angemessen und zuweilen besser anzuwenden als manche Prediger“. Rechtsnachfolgerin der *Società di S. Girolamo* und unverzichtbare Größe im Bereich der Bibelförderung ist seit 1948 die Italienische Bibelgesellschaft (*Associazione Biblica Italiana*), deren Aufgabe vorrangig darin besteht, „durch die wissenschaftliche Forschung und die Verbreitung des Wortes Gottes die Kenntnis der

Heiligen Schrift zu fördern“. Der Zugang zur Bibel, den sie sich in den mittlerweile 70 Jahren ihres Bestehens erarbeitet hat, ist (in Abgrenzung gegen abwegige spiritualistische Lesarten) exegetisch korrekt und pastoral wirkungsvoll, wie wir weiter unten noch erläutern werden. Meilensteine, an die hier erinnert werden soll, sind die erste Übersetzung aus den Originaltexten (A. Vaccari) und die Verbreitung der Bibel unter den Laien (G. Scattolon mit der Zeitschrift *Parole di vita*, die nach wie vor erscheint).³

b) Der Impuls des II. Vaticanums

Man kann nicht behaupten, dass die Bibel in den 1960er-Jahren im Volk Gottes sehr weit verbreitet gewesen wäre. Zu Beginn des Konzils wurde heftig über die theologische Frage nach dem Wesen der Bibel, also über die angemessene Art sowohl der Auslegung als auch des Zugangs und der Verbreitung diskutiert. Der erste Aspekt wird in den ersten fünf Kapiteln der Konstitution *Dei verbum* einleuchtend dargelegt und durch wesentliche Hinweise zum wissenschaftlichen Vorgehen ergänzt. Man hätte es dabei bewenden lassen können; doch stattdessen endet das Dokument ganz bewusst mit einem sechsten Kapitel, das – zum allersten Mal in der Geschichte der Konzilien – „die Heilige Schrift im Leben der Kirche“ thematisiert. Darin werden die drei wichtigsten Angelpunkte herausgestellt, die es zu berücksichtigen gilt: Bibel und Liturgie, Bibel und Katechese, Bibel und geistliche Lesung des Gottesvolks. Erfreulich eindeutig erklärt das Dokument: „Der Zugang zur Heiligen Schrift muss für die an Christus Glaubenden weit offenstehen“ (DV 22). Das ist der Beginn dessen, was in der italienischen Kirche als ein „biblischer Frühling“ empfunden worden ist und im Folgenden in seinen wichtigsten Zügen skizziert werden soll.

c) Der biblische Frühling in Italien

Die wichtigsten Merkmale lassen sich in drei Aspekte unterteilen: Liturgie, Katechese, direkte Begegnung mit dem heiligen Buch.

- Typischerweise findet der Kontakt zwischen der Bibel und dem Volk Gottes in der Liturgie der Messe statt, wo der Reichtum des Wortes Gottes in italienischer Übersetzung dargeboten wird. Das Vorhaben einer Einführung in das Psalmengebet konnte noch nicht umgesetzt werden. Jedenfalls stehen wir, was die Bibel in der Liturgie betrifft, noch am Anfang. Es fehlt vor allem an den nötigen exegetischen und spirituellen

2 Vgl. Pietro Braido, *Storia della catechesi: Dal "tempo delle riforme" all'età degli imperialismi (1450-1870)*, LAS, Rom 2015.

3 Angelo Tafi, *Monsignor Gioachino Scattolon (1901-1986)*, Calosci Ed., Cortona (Arezzo) 1990.

Grundkenntnissen. Es gibt Bibel- und Liturgiegruppen, die über die sonntäglichen Lesungen reflektieren. Die Materialien, auf die sie sich dabei stützen können, sind zahlreich und gut gemacht.

- Der Bereich der Katechese (Katechismen) hat in biblischer Hinsicht die deutlichste Erneuerung erfahren.⁴ Das zeigt sich an den ausnahmslos biblischen Titeln der acht Bände und daran, dass bei den Inhalten die Wahl einer christozentrischen Sichtweise vorherrscht, die auf den Evangelien basiert. Der Vorteil besteht darin, dass sich die Gliederung der Glaubenswahrheiten ganz frohbotschaftlich am Kerygma orientiert. Das Wort Gottes nährt alle Altersstufen von den Kleinsten bis hin zu den Erwachsenen. Der Katechismus enthält Tausende von Schriftzitate aus beinahe allen biblischen Büchern, ist allerdings keine organische Darstellung der Heilsgeschichte: Eine biblische Initiation findet nicht statt, und es gibt keine „Jugendbibel“ wie in Deutschland. Leider müssen wir zugeben, dass der biblische Weg für die Katechese noch nicht mit letzter Konsequenz fruchtbar gemacht worden ist und sogar die Katechismustexte selbst – von denen für Kinder einmal abgesehen – kaum Verwendung finden. Wir können nicht behaupten, dass der Katechismus für die katholische Kirche in biblischer Hinsicht angemessen wäre. Es sind andere Wege, die zum Kontakt mit der Bibel führen.

Ehe wir darauf zu sprechen kommen, sei – nicht zuletzt wegen der Größe der Zielgruppe – noch auf die Rolle der Bibel in den *Lehrplänen für den Religionsunterricht an Schulen* hingewiesen. Wir können, immer mit Blick auf die Heilige Schrift, einige Aspekte erwähnen, die Ansätze einer möglichen bibelpastoralen Erneuerung erkennen lassen: Die biblische Komponente wird von der Grundschule bis in die Abschlussklassen der weiterführenden Schulen hinein als Primärinhalt (Quelle) betrachtet; sie wird im Rahmen einer korrekten Exegese behandelt; es wird ein explizit kultureller Zugang zur Bibel gewählt, der in den kirchlichen Katechismen so wenig zum Tragen kommt und dem interkulturellen Dialog gerade in der Schule so förderlich ist; und außerdem ist zu bedenken, dass hier die Welt der Jugendlichen erreicht wird, zu der die Kirche keinen Zugang findet und die dennoch gerade an der Bibel ein gewisses Interesse zeigt.⁵

Damit stellen sich vor allem zwei Aufgaben: eine angemessene Vorbereitung der Religionslehrerinnen und -lehrer *in re biblica*; und die Förderung eines Dialogs zwischen Schule und Gemeinde über die biblische Ausbildung der Schülerinnen und Schüler, der Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Zielsetzung und Methode respektiert.

- Einen größeren bibelpastoralen Radius besitzt, wie man anerkennen muss, eine Form der Begegnung mit der Heiligen Schrift, die nicht in starre Strukturen des Lernens eingebunden, sondern für eine pastorale Anwendung unter dem Einfluss des II. Vaticanums offen ist. 1968, kurz nach dem Konzil, rief Paul VI. entsprechend dem in *Dei verbum* eingeschlagenen Kurs die global operierende, dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen angegliederte *Katholische Bibelföderation* ins Leben und verlieh ihr insofern eine wahrhaft katholische Ausrichtung, als nur die katholischen Bischofskonferenzen und Bibelvereinigungen offizielle Mitglieder der KBF sein können: also die Bischöfe selbst, die den Ortskirchen oder Diözesen vorstehen und mithin die Befugnis und Verantwortung haben, die Ziele der Föderation, das heißt die Verbreitung der Bibel in den örtlichen Sprachen und die Praxis ihrer gläubigen Lektüre zu fördern, was schon wenig später als „Bibel-Apostolat“ (*Apostolato Biblico*, AB) bezeichnet wurde.⁶ Es entging den Beteiligten nicht, dass die *Bibelgesellschaften* im evangelischen Bereich schon seit vielen Jahren florierten und damit einem ökumenischen AB nichts im Wege stand (A. Ablondi). 1988 wurde die italienische Bischofskonferenz (CEI) Mitglied der KBF; repräsentiert wird sie dort durch die *Associazione Biblica Italiana*, während die exekutive Praxis einer Unterbehörde des Nationalen Katechese-Amtes, dem *Settore di Apostolato Biblico* (SAB) obliegt. Die Entwicklung, die auf eine Volkslektüre der Bibel abzielte, setzte unverzüglich ein, hatte aber nicht dieselbe soziale Wirkung wie ihr lateinamerikanisches Pendant. In über der Hälfte der italienischen Diözesen entstand ein immer größeres Netz aus Bibelgruppen und bibelpastoralen Mitarbeitern, die spezifische Praktika absolviert hatten;⁷ es fanden lokale und nationale Treffen statt, an denen auch die waldensischen Brüder und Schwestern teilnahmen; und man brachte eine Reihe von Publikationen

4 *Catechismo della CEI per la vita cristiana*, 1970–1995.

5 Cesare Bissoli, *I risultati di apprendimento: il sapere biblico*, in: S. Ciatelli, G. Malizia (Hgg.), *Una disciplina alla prova*, Elledici, Turin 2017, 171–188.

6 Vgl. Idem, *L'Apostolato Biblico in Italia. Vademecum*, Elledici, Leumann (Turin) 1996.

7 Hier soll der Hinweis genügen, dass der Jahreskurs für bibelpastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bereits zum 24. Mal stattfindet.

heraus, die vor allem dem Zweck dienen, persönliche Erlebnisse und Erfahrungsberichte zusammenzutragen.⁸

Auch in puncto exegetische Ausbildung wurde nichts versäumt, was nicht zuletzt einem besonderen Hilfsmittel, nämlich der klassischen Zeitschrift *Parole di vita* zu verdanken ist, in der Berufswissenschaftler Beiträge zu einem echten biblischen Wachstum veröffentlichen.

Wir können sagen, dass die Bibel wirklich und mit einer Breite im Leben der Kirche⁹ Einzug gehalten hat, die Begeisterung auslöste. Die Anfänge waren vielversprechend. Zu Beginn des dritten Jahrtausends waren in Italien Hunderte von Gruppen aktiv, und der SAB hat in der entsprechenden Anzahl von Diözesen seine bibelpastorale Arbeit aufgenommen.¹⁰

- Mit der Praxis der *Lectio divina* (es gibt auch andere Bezeichnungen) hat sich ein bedeutendes biblisches Phänomen herausgebildet. Hier leistet die „Scuola della Parola“ von Carlo Maria Kardinal Martini einen herausragenden Dienst als treibende Kraft unter den Jugendlichen; zu erwähnen ist ferner der biblische Einfluss in monastischen Zentren wie der von Enzo Bianchi gegründeten *Comunità di Bose*.
- Es gibt weitere Strömungen, die für unsere Fragestellung interessant sind. Erinnert sei an den pastoralen Einsatz zahlreicher Bibelwissenschaftler,¹¹ an die wachsende Zahl von Laiinnen und Laien mit Leidenschaft für das »Buch« und an das biblische Engagement von Vereinigungen und Bewegungen, die, verglichen mit der eher unspezifischen Pfarrgemeinde, besonders geeignete Orte zu sein scheinen: Katholische Aktion, Neokatechumenaler Weg, Fokolarbewegung, *Testimoni dello Spirito*. Auch der biblische Ansatz in den feministischen Bewegungen soll hier nicht verschwiegen werden. Was die reinen Laienorganisationen betrifft, sei an die schon genannte bibelkulturelle Laienvereinigung *Biblia* erinnert. Sie umfasst die Bereiche Kunst, Musik, Literatur und Theater, deren Werke über biblische Sujets und insbesondere über Jesus Christus an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben sollen (G. F. Ravasi, P. P. Pasolini, D. M. Turollo...)¹² Und dann ist da schließlich der 'biblische Sternenstaub', um es einmal so zu nennen, eine

Vielzahl unterschiedlicher Gemeindeinitiativen, von denen man aus den Lokalteilen der Zeitungen erfährt: Tag der Bibel (Sonntag), biblische Spiele, sommerliche Bibelgruppen, die Bibel in der Familie, Leitfäden für die persönliche tägliche Lektüre ...

Auf die Gründungsphase des SAB (1988–2011) folgt die Vertiefungsphase, die auf die exegetische und methodologische Ausbildung der bibelpastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter abzielt und sich insbesondere auf das Nachsynodale Apostolische Schreiben Benedikts XVI. *Verbum Domini* bezieht. Von den damit verbundenen Neuerungen im Bereich des Bibel-Apostolats soll weiter unten noch die Rede sein.

3. Ein Blick in die Zukunft

Wenn ich nun versuchen sollte, eine Bilanz zu ziehen, dann würde ich als Erstes festhalten, dass die Bibel in den christlichen Gemeinschaften und Gemeinden heute ein Glaubens- und Lebenselement ist, das nicht als vorübergehende Modeerscheinung vernachlässigt werden darf, sondern an Popularität zunehmen kann und muss. Ich bin der Ansicht, dass der biblische Frühling in Italien noch nicht die erhofften Sommerfrüchte erbracht hat. Bis die Bibel als das Buch des Volkes Gottes wahrgenommen wird, bleibt noch vieles zu tun. Im Folgenden sollen in aller Kürze einige wesentliche Bestandteile und einige Hinweise für einen erneuten Anlauf zusammengestellt werden.

a) Wesentliche Bestandteile

Wir nennen vier:

- Eines steht unbestreitbar fest: In Italien herrscht bei der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung eine tiefgreifende Unkenntnis über Wesen, Ursprung und Interpretation der Bibel.¹³ Das bruchstückhafte Wissen stammt eher aus den kulturell nicht sehr anspruchsvollen Beiträgen der Massenmedien (Fernsehen, Film, Bücher) einer säkularen Welt als aus der Glaubensverkündigung der christlichen Gemeinschaft. Die Bandbreite reicht von neugierigem Fundamentalismus bis hin zu kritischer Skepsis.

8 Es handelt sich um die rund 20-bändige Reihe *Bibbia. Proposte e metodi*, Elledici, Leumann (Turin) 1990–2005.

9 Vgl. Bischöfliche Kommission für Glaubenslehre und Katechese, *La Bibbia nella vita della Chiesa. Nota pastorale*, Rom 1995.

10 Das hat uns dazu veranlasst, den *Apostolato Biblico* besser zu organisieren und einen SAB auf Bistums- und auf regionaler Ebene einzurichten. Das jährliche Treffen der bibelpastoralen Mitarbeiter diente dabei als nützliche Werbepattform.

11 R. Fabris, G. Giavini, B. Maggioni, G. F. Ravasi, G. De Virgilio ..., um nur einige zu nennen.

12 Vgl. P. Gibellini (Hg.), *La Bibbia nella letteratura italiana*, 4 Bde., Morcelliana, Brescia 2009–2017.

13 Vgl. Ilvo Diamanti, *Gli italiani e la Bibbia*, EDB, Bologna 2014.

- Eine biblische Praxis, wie sie der *Apostolato Biblico* empfiehlt, ist definitiv die Ausnahme und nicht die Regel.

Die Zahl der Bibelgruppen hat nicht zu-, sondern sogar abgenommen, und sie bestehen größtenteils aus älteren Menschen. Jugendliche sind nicht präsent. Besser gesagt, sie sind gelegentlich präsent: insbesondere in den Bewegungen (Pfadfinder, Fokolare, Neokatechumenale, Sommercamps ...), die ihnen attraktive Formate und eine existentiell sensible Begleitung anbieten.

Die *Lectio divina* stellt sich nicht als primäre Glaubenserfahrung dar. Die Gläubigen (und auch einige Seelsorger) verfügen nicht über die entsprechende Vorbildung. Es fehlt an inspirierenden Gestalten wie Kard. Martini.

- Es fällt schwer, von einer lebendigen Verbindung zwischen Bibel und Liturgie zu sprechen, in der sich die einheitsstiftende sakramentale Wirkkraft des Wortes Gottes ausdrückt. Die Wechselwirkung zwischen der Bibel als dem verkündeten Wort, der Liturgie als dem gefeierten Wort und der tätigen Nächstenliebe als dem gelebten Wort ist nicht erkennbar. Wenn die moderne Exegese als 'zu hoch' und unverdaulich wahrgenommen wird, so lässt sich über die Theologie von der Bibel als dem Wort Gottes dasselbe sagen.

Die Begegnung mit der Bibel bleibt auf den Bereich der Frömmigkeit oder Spiritualität beschränkt.

- Ein weiteres Defizit, das hier benannt werden muss, ist die verbreitete Praxis, zwischen einem Menschen von heute und einem Buch, das, so heilig es auch ist, vor 20 Jahrhunderten niedergeschrieben wurde, eine enge Verbindung oder sogar Identifikation herzustellen. Auf diese Weise entsteht eine existentielle Fremdheit, die die Beziehung zwischen der Bibel und den insbesondere jungen Menschen von heute belastet. Wir werden weiter unten darauf zurückkommen.

b) Hinweise für einen erneuten Anlauf

- Wir müssen etwas klarstellen und auch dementsprechend handeln: Der Grundsatz „*extra Bibliam nulla salus*“ lässt sich aus theologischen und pastoralen Gründen nicht verabsolutieren; für viele 'Arme' wäre es gar nicht möglich, eine Bibel zu besitzen, geschweige denn, wie ein Wissenschaftler des 21. Jahrhunderts mit ihr umzugehen. Für die überwiegende Mehrheit des Volkes Gottes führt der vorrangige und authentischste Kontakt zur Bibel über die Wege, die ihnen – insbesondere in Liturgie und Evangelisierung – von der Kirche angeboten werden. Hier ist aufseiten

der Seelsorger Glaube und Kompetenz gefordert: Sie selbst müssen das Juwel der Bibel mit größerer Wertschätzung und Aufmerksamkeit behandeln, um die direkte Begegnung mit dem biblischen Text zu erleichtern, indem sie die Bibel nach dem Ritus der *Traditio* weitergeben und Zeichen setzen: einen Sonntag der Bibel einführen, eine Bibelgruppe ins Leben rufen und moderieren ...

- Weiter oben war davon die Rede, dass es illusorisch ist, einen direkten Kontakt zwischen einem (insbesondere jungen) Menschen und einem Buch – selbst einem so verehrungswürdigen Buch wie der Bibel – herstellen zu wollen, um Glauben zu wecken. Vielmehr braucht man schon ein gewisses Maß an Glauben, um einen Gleichklang mit der Schrift herzustellen. In Wirklichkeit entsteht und lebt der Glaube zwar mithilfe des Buchs, aber durch Menschen. Ein existentieller Kontakt tut not, der auch mit der Kultur der heutigen Zeit im Dialog steht. Meiner Meinung nach wäre es hilfreich, die menschliche Seite der Bibel mit ihren ewigen Fragen und ihren kühnen, schlaglichtartigen Erkenntnissen – die Schöpfung, Ijob, Jesus, die Bergpredigt, das Reich Gottes ... – herauszustellen und deutlich zu machen, dass die Bibel nicht in erster Linie aus 73 Büchern, sondern aus den Zeugnissen unzähliger Menschen besteht: Menschen wie uns, die sich mit immergleichen menschlichen Problemen herumschlagen. Und das heißt, dass die Bibel von ihren Lesern und Leserinnen vor allem eines erwartet: dass sie sich als Menschen begreifen und in der Auseinandersetzung mit einem Volk, das sich mit Gott und seinem Wort im Bunde fühlt und Jesus von Nazaret hervorgebracht hat, etwas über sich selbst und über das Leben herausfinden wollen.
- Aus dieser Sichtweise ergibt sich für die Bibellektüre ein grundlegendes pädagogisches und methodologisches Prinzip. Ich schlage vor, dass man in einer Bibelgruppe zunächst die Begegnung mit Jesus sucht: mit den Evangelien (Markus) beginnt und von dort aus auch mithilfe der am Rand notierten Parallelstellen zurück- (AT) und vorwärtsgeht (NT), um schließlich zu einer Kirche zu stoßen und mit ihr weiterzugehen, die – darauf haben wir schon zu Beginn dieses Beitrags hingewiesen – seit 20 Jahrhunderten vom Wort gespeist wird und sich ausbreitet.
- Schließlich ist es heute dringend geboten, insbesondere bei der Arbeit mit den Bibelgruppen auf *Verbum Domini* (VD) zurückzugreifen. Bei diesem Synodendokument handelt es sich im Wesentlichen um eine Wiederaufnahme und Weiterentwicklung von Kapitel 6 der Konstitution

Dei verbum (Die Heilige Schrift im Leben der Kirche), die die umfangreichen Erfahrungen einer Begegnung mit der Bibel in aller Welt berücksichtigt und auch den Dienst der *Katholischen Bibelföderation* erwähnt (Nr. 215). Leider ist dieses Dokument auch in Italien weitgehend in Vergessenheit geraten. Ich erlaube mir an dieser Stelle drei zentrale Bestandteile hervorzuheben: eine deutliche theologische Mahnung Benedikts XVI., das heilige Buch richtig, das heißt im Rahmen des Wort-Gottes-Mysteriums zu deuten, in dessen Zentrum Jesus Christus steht; zweitens, auf pastoraler Ebene, eine Mahnung, „»die 'biblische Pastoral' nicht neben anderen Formen der Pastoral, sondern als Seele der ganzen Pastoral zu fördern«“ (Nr. 73). So gesehen ist alles in der Kirche biblisches Apostolat und lässt sich das weite Panorama der biblischen Bezüge in der Li-

turgie und im Leben der Kirche aus ebendieser Perspektive betrachten (Nr. 50–108). Es ist dringend geboten, sich auf einen doppelten und – weil er der traditionellen Sprache der Kirche gewissermaßen fremd und überdies neu und von einer humanistischen Spannung gekennzeichnet ist – wahrhaft unerhörten Wirkungsbereich zu besinnen: Die beiden Zwischenüberschriften „Wort Gottes (Bibel) und Kulturen“ und „Wort Gottes (Bibel) und interreligiöser Dialog“ (Nr. 109–129) weisen uns auf Felder hin, auf denen alles erst noch wachsen muss.

In dieser globalen Perspektive ist ein Twitter von Papst Franziskus (16. Juli 2018) von Bedeutung, den wir uns an dieser Stelle gerne zu eigen machen: „Versuche wenigstens fünf Minuten pro Tag im Evangelium zu lesen. Du wirst sehen, dass es dein Leben verändert.“



DAS INTERNATIONALE FORSCHUNGSPROJEKT EVANGELIUM UND KULTUR

Massimo Grilli

Das internationale Forschungsprojekt „Evangelium und Kultur“ wurde ins Leben gerufen, um in einem Kontext des interkulturellen Austauschs bibelwissenschaftliche Forschungen und Publikationen zu fördern, die einen kommunikativen und pragmatischen Ansatz verfolgen.

Dem Projekt liegt die Überzeugung zugrunde, dass es, um die Wahrheit von Bibeltexten vollständig zu erfassen, nicht genügt, sie in „konzeptuelle“ und „individuelle“ Raster zu übertragen, sondern dass darüber hinaus in einer „dialogischen“ und „universalen“ Dimension ihre Wirkung auf die Leserschaft berücksichtigt werden muss. Der hermeneutische Prozess macht es nämlich erforderlich, an einem Bibeltext auch den „pragmatischen“ Anspruch des Gotteswortes, sein Handeln in Bezug auf die Lesenden (*pragma = Handeln*) und seine universale Tragweite aufzuzeigen.

Gegründet wurde das Projekt von Fritzeo Lentzen-Deis SJ (1928–1993), Professor für Neues Testament und Judaistik an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Um ihn herum bildete sich ein Kreis von Studierenden aus verschiedenen Ländern und Kontinenten, die eine von den Prinzipien der Kommunikation und Interkulturalität geprägte exegetische Arbeitsweise erlernen wollten.

Heute wird das Projekt unter der wissenschaftlichen Leitung von Prof. Massimo Grilli weitergeführt, der am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom in „Re Biblica“ promoviert hat und als Dozent an der Päpstlichen Universität Gregoriana tätig ist. Das „Projekt Evangelium und Kultur“ bringt zahlreiche Professoren und Doktoranden zusammen, die über den hermeneutischen Anspruch des Projekts diskutieren und sich vertiefend mit den kommunikativen und interkulturellen Dynamiken befassen wollen, die im exegetischen Prozess am Werk sind. Zu diesem Zweck findet jedes Jahr ein Symposium statt, an dem Wissenschaftler aller Kontinente teilnehmen, und werden verschiedene Bände mit Beiträgen zu wissenschaftlichen und pastoralen Themen veröffentlicht.



In den letzten Jahren hat sich das Projekt vor allem darauf konzentriert, zwei Bände von einigem Interesse herauszugeben. Der erste ist eine im engeren Sinne pastorale Publikation und trägt den Titel *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana. Uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale* (hg. v. M. Grilli u. J. Maleparampil), Epifania della Parola, EDB, Bologna 2013. Der zweite Band arbeitet die theoretischen Grundlagen der pragmatisch-linguistischen Analyse der biblischen Texte heraus und trägt den Titel *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica* (hg. v. M. Grilli, M. Guidi u. E. M. Obara), San Paolo / GBPress, Rom / Cinisello Balsamo 2016 (außerdem in spanischer und portugiesischer Übersetzung). Informationen zu den Themen, Tagungen, Publikationen und anderen Initiativen sind auf der Homepage des Projekts nachzulesen:

www.evangeliumetcultura.org

Unterstützt wird das Projekt von einem Verein unter dem Vorsitz von Felix Gmür, Bischof von Basel (Schweiz), der an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom in „Biblischer Theologie“ promoviert hat. Ziel des Vereins mit Sitz in Düsseldorf ist es, das „Projekt“ bei seinen wissenschaftlichen und verlegerischen Tätigkeiten zu unterstützen. Die Geschäfte des Vereins führt der Unternehmensberater Dr. Clemens Bohnen, Ulmenstr. 17, D-41372 Niederkrüchten.

„LECTIO CONTINUA“ ZWISCHEN PASTORALER BIBELLEKTÜRE UND WISSENSCHAFTLICHER EXEGESE: ZEUGNIS UND REFLEXION

Thomas P. Osborne

1. Zeugnis

Als mich der Präsident des Seminars in Luxemburg Anfang der 1990er-Jahre bat, den jungen Seminaristen im propädeutischen Jahr „etwas Biblisches“ vorzulegen, habe ich mich gefragt, was ich ihnen wohl bieten konnte, das ihnen nicht in einer späteren Phase ihrer Seminausbildung oder an der theologischen Fakultät erneut begegnen würde. Ich dachte an meine eigene Ausbildung zurück, und mir wurde bewusst, dass man uns nie ein biblisches Werk von A bis Z hatte lesen und als Ganzes hatte studieren lassen. Die Organisation der Veranstaltungen und das Wenige an Zeit, das für das Bibelstudium mit seinen verschiedenen (philologischen, exegetischen, theologischen etc.) Herangehensweisen und für das Erlernen der vielfältigen Analysemethoden zur Verfügung stand, ließen es natürlich kaum zu, dass man einen Text in seiner Gesamtheit las. Man begnügte sich mit einigen einführenden Fragen, die systematisch abgearbeitet wurden, und beschränkte sich bei der detaillierteren Betrachtung auf die eine oder andere klar abgegrenzte Stelle und ihren unmittelbaren Kontext. Überdies hat man es sich in der Theologie und Pastoral der katholischen Kirche grundsätzlich zur Gewohnheit gemacht, im Rahmen der theologischen Debatten und katechetischen, liturgischen oder sogar homiletischen Erfordernisse mit Bruchstücken biblischer Texte zu arbeiten oder die Vielzahl der biblischen Texte nach dem Vorbild der Bibelharmonien zu einer Art biblischer Geschichte zusammenzufassen.¹ Dass man sich an die Lektüre eines kompletten biblischen Buchs heranwagte und sich vorbehaltlos und unbefangen auf seine Dynamik einließ, war eine eher unübliche Praxis.

Also schlug ich vor inzwischen über 25 Jahren zunächst mit mehreren Gruppen von „Propädeuten“ und später, meist im Rahmen von Weiterbildungsmaßnahmen, mit Gruppen von passionierten Bibellesern einen Weg ein, der sich – auf diesen Namen haben wir uns geeinigt – als eine „Lectio continua“ in der Gruppe beschreiben lässt. Unsere ersten Erfahrungen machten wir, dem liturgischen Lesejahr entsprechend, mit der Lektüre des Lukas- und des Markusevangeliums, ehe wir zu den anderen Evangelien und zur Apostelge-

schichte, zur Offenbarung des Johannes, zu Gen 1–11, Ex 1–15 und sogar zu den Paulusbriefen übergingen. Nachdem zunächst jeder für sich den betreffenden Text einmal von Anfang bis Ende gelesen hatte, ohne dabei die Anmerkungen der Bibelausgaben oder einen Kommentar zu Hilfe zu nehmen, begannen wir wieder von vorne und lasen den Text – den ich ohne Zwischenüberschriften und nur unter Kennzeichnung der erzählenden und der in direkter Rede gehaltenen Abschnitte auf großen Blättern bereitgestellt hatte – perikopenweise in der Gruppe. Diese Lektüre erstreckte sich über mehrere Monate oder sogar Jahre und beschränkte sich nicht auf das Studium des biblischen Texts, sondern öffnete sich, je größer das Vertrauen und der Respekt innerhalb der Lesegemeinschaft wurden, auf ein Mit-Teilen des Lebens und des Glaubens hin.

Diese beständige und wiederholte Lektüre von Anfang bis Ende zunächst des kompletten Texts und dann so weit, wie wir bei den Gruppentreffen jeweils kamen, ermöglichte ein gewisses „Abspeichern“ der biblischen Erzählung. Dadurch, dass wir den Text auf intelligente und interaktive Weise lasen und wieder lasen, unseren Gefühlen des Erstaunens oder der Ratlosigkeit Ausdruck verliehen und Fragen an den biblischen Text und an uns selbst richteten, traten wir in einen Dialog mit dem Text und mit der Lesegemeinschaft ein. Und dadurch, dass wir der tieferen Textur des biblischen Texts nachspürten, lernten wir Schritt für Schritt, die Wort-, Satz- und Strukturwiederholungen in der Erzählung sogar dort zu entdecken, wo sie durch die Übersetzungen ein Stück weit unkenntlich gemacht worden waren. In solchen Fällen half uns der Rückgriff auf andere Übersetzungen und natürlich auf den griechischen und hebräischen Text, sie ausfindig zu machen. Gleichzeitig wurden wir für die unterschiedlichen Reaktionen sensibilisiert, die die Bibellektüre in der Lesegemeinschaft auslöste. Indem wir den Text in den Blick nahmen und in der Gruppe auf verschiedenen Ebenen über seine Dynamik und seine Bedeutung nachdachten, indem wir die Dynamik des Werkes entdeckten und beobachteten, wie sein Entwurf, je mehr der literarische Kontext sich erweiterte und das Hören auf den Text sich verfeinerte,

1 Die dogmatische Konstitution des II. Vaticanums *Dei verbum* ruft in Absatz 12 dazu auf, die Intention der Hagiographen zu respektieren und auf die literarischen Formen zu achten, deren sie sich bei der Abfassung ihrer Werke bedient haben. Die biblischen Verfasser hatten sicherlich nicht die Absicht, Zitatsammlungen für die theologische oder pastorale Arbeit zu liefern; vielmehr wollten sie mit Blick auf den Glauben der Gemeinschaften einen narrativen Weg vorschlagen, der von Anfang bis Ende gelesen oder gehört werden soll.

immer deutlicher Gestalt annahm, gelang es uns nach und nach, im biblischen Werk gewisse „Bedeutungseinheiten“ und die sie definierenden Mikro- und Makrostrukturen zu erkennen. Wir machten die verschiedenen „roten Fäden“ ausfindig, die der Verfasser in sein Werk hineingewoben hatte. Wir entdeckten nicht nur die „Symbole“, die über ihre vordergründige Objektivität hinaus Zugang zu einer lebendigen und gläubigen Wirklichkeit gewährten, sondern wurden uns auf eine grundsätzlichere Weise der Symbolhaftigkeit jeder Sprache bewusst, die eine Botschaft über die Wirklichkeiten des Lebens und des Glaubens zu übermitteln versucht. Wir fanden Gefallen daran, das biblische Werk in seiner Gesamtheit und in seinen Teilen nicht als Texte zu lesen, die direkt und womöglich auf mechanische Weise verheutigt werden mussten; nicht als isolierte Passagen, die im Dienst unserer theologischen, liturgischen oder pastoralen Überzeugungen instrumentalisiert werden mussten; sondern als eine „genussvolle“ Lektüre, die uns als Individuen und als Gemeinschaft prägte und auf dem katechetischen oder sogar mystagogischen Weg, den das fragliche Werk uns vorzeichnete, immer tiefer in den Glauben hineinführte.²

2. Exegetische Früchte

Der Einfluss dieser Erfahrung der innerhalb einer Lesegemeinschaft praktizierten „Lectio continua“ hat sich natürlich in der Art und Weise bemerkbar gemacht, wie ich das Fach Bibelkunde unterrichtete: Es geht mir inzwischen weniger um eine systematische Einführung in die biblische Literatur und ihre verschiedenen Corpora als vielmehr um eine Initiation in die Lektüre biblischer Ganzschriften. Überdies hat diese Erfahrung Ergebnisse gezeitigt, die ich auf einer Reihe von Konferenzen und in sogenannten „wissenschaftlichen“ Publikationen unter anderem über das Werk des Lukas – Evangelium und Apostelgeschichte³ – sowie über die Evangelien nach Matthäus⁴ und nach Johannes⁵ vorgestellt habe. Insbesondere haben mich dieser Lektüreansatz und die Beobachtungen, die auf diese Weise möglich geworden sind, veranlasst, für das Lukasevangelium eine Gesamtstruktur zu postulieren, die die Hypothese von der Erzählung der Reise nach Jerusalem als Lukas' zentraler Strukturkomponente grundlegend in Frage stellt; tatsächlich konnte anhand überaus präziser Hinweise – der Wiederholung von chiastisch angeordneten Schlüsselwörtern und -sätzen, einer Vorgehensweise, für die der Verfasser

- 2 Ich hatte schon mehrfach Gelegenheit, diesen Ansatz der „Lectio continua“ vorzustellen: „Du début jusqu'à la fin': Réflexions sur la lecture biblique en marge de l'année de la Bible“, *D'Wissbei: Zäitschrëft fir chrëstlech Gemeinschaft* 77 (28. August 2003): 6–8; „Du début jusqu'à la fin': Réflexions sur la lecture biblique“, *Bulletin Dei Verbum (Édition française)* 66/67, 1–2 (2003): 45–47; „Von Anfang bis Ende: Gedanken zur Bibellektüre“, *Bulletin Dei Verbum (Deutsche Ausgabe)* 66/67, 1–2 (2003): 45–47; „Del principio hasta el final': Reflexiones sobre la lectura bíblica“, *Bulletin Dei Verbum (Edición española)* 66/67, 1–2 (2003): 45–47; „From Beginning to End': Reflections on Biblical Reading“, *Bulletin Dei Verbum (English Edition)* 66/67, 1–2 (2003): 45–47; „Du début jusqu'à la fin': Réflexions sur la lecture biblique“, *Cahiers Évangile* 126 (2004): 57–59.
- 3 „Deux grandes structures concentriques centrales et une nouvelle approche du plan global de l'Évangile de Luc (Première partie & seconde partie)“, *Revue biblique* 110 (2003): 197–221, 551–581; „Towards a New Understanding of the Structure of Luke's Gospel“, *Analecta Cracoviensia* 35 (2003) (Mélanges Jerzy Chmiel): 189–205 (Publikationsjahr 2004); „La fin des Actes des Apôtres et la stratégie narrative de l'œuvre lucanienne à l'égard des autorités romaines et juives“, *Être Romain: Hommages in memoriam Charles Marie Ternes*, hg. v. Robert Bedon u. Michel Polfer (Remshalden: Verlag Bernhard Albert Greiner, 2007), 517–532; *Die lebendigste Jesuserzählung: Das Lukasevangelium*, komm. v. Thomas P. Osborne u. wörtl. übers. v. Rudolph Pesch, Ulrich Wilkens u. Reinhard Kratz (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009); „L'offre de paix entre Lc 2,14 et Lc 19,38“, *Bible et paix: Mélanges offerts à Claude Coulot*, hg. v. Eberhard Bons, Daniel Gerber u. Pierre Keith, *Lectio divina* 233 (Paris: Cerf, 2010), 153–164; „Luc 21 entre prophétie eschatologie et programme narratif“, *Les prophètes de la Bible et la fin des temps: XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)*, Kongressakten hg. v. Jacques Vermeylen, *Lectio divina* 240 (Paris: Cerf, 2010), 367–376; „La critique du polythéisme et ses formes concrètes dans les voyages missionnaires des Actes des Apôtres“, *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives*, hg. v. Eberhard Bons u. Thierry Legrand, *Lectio divina* 244 (Paris: Cerf, 2011), 233–253; *Die lebendigste Jesuserzählung: Das Lukasevangelium*, wörtl. übers. v. Rudolph Pesch in Zusammenarbeit mit Ulrich Wilkens u. Reinhard Kratz u. komm. v. Thomas P. Osborne, 2., erw. Aufl., (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2013); *Jesu Taten gehen weiter: Die Apostelgeschichte*, aus d. Urtext übers. v. Michael Hartmann u. komm. v. Thomas P. Osborne (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2015); „La parole et sa sacramentalité devant le 'service de la parole' dans l'œuvre lucanienne“, *Beitr. z. Kolloquium „Pas d'humanité sans parole: La sacramentalité de la parole entre parole humaine et parole divine“*, Luxemburg, Luxembourg School of Religion and Society, 28.–30. Januar 2016 (in Vorbereitung); „La reprise de citations vétérotestamentaires et le 'service de la parole' dans l'œuvre de Luc“, *Beitrag zur Tagung „Selon les Écritures': Orateurs et citations dans le Nouveau Testament“ an der Katholischen theologischen Fakultät der Universität Straßburg*, 26. Februar 2016.
- 4 „Recurring Patterns and the Search for the Structure of Matthew's Gospel“, Forschungsbericht, vorgest. auf dem 15. Kongress der *Catholic Biblical Association of America*, Notre Dame University, Juli 2012; „Les femmes de la généalogie de Jésus dans l'évangile de Matthieu et l'application de la Torah“, *Revue théologique de Louvain* 41 (2010): 243–258. Diese beiden Beiträge wurden auch auf dem *Congrès Biblique de la Fédération Biblique Moyen Orient* im Januar 2011 im Libanon vorgestellt und 2013 (in arabischer Sprache) in den Kongressakten veröffentlicht.
- 5 „La Pâque des Juifs était proche' (Jn 2,13; 6,4; 11,55): Le dépassement de la 'Pâque juive' dans l'Évangile de Jean“, *Beitrag zum Kolloquium „Pâque juive, Pâque chrétienne“*, Luxemburg, MSH Lorraine-Centre Jean XXIII, 26. September 2014.

des Lukasevangeliums eine Vorliebe hat – gezeigt werden, dass es sich bei den lukanischen Texten weniger um eine Leben-Jesu-Erzählung als vielmehr um einen Lehrgang für die Jünger handelt, denen im Evangelium zunächst die Grundlagen vermittelt und die anschließend in der Apostelgeschichte darauf vorbereitet werden, bei der Glaubensverkündigung und beim Aufbau der christlichen Gemeinschaften Verantwortung zu übernehmen. Und was das Studium des Matthäusevangeliums betrifft, konnte über die Herangehensweise der „Lectio continua“ eine noch genauer auszuarbeitende Hypothese formuliert werden, die vielfältige zugleich statische und dynamische Strukturmarker herausstellt und über die Diskussion einzelner dieser Marker hinaus (z. B. der berühmten Reden bei Matthäus) einen Gesamtentwurf des ersten Evangeliums vorschlägt.

3. Reflexion

Ausgehend von meinem eigenen Bildungsweg als Exeget, Lehrer für Bibelkunde an einem theologischen und katechetischen Bildungsinstitut und Leiter ganz unterschiedlicher Bibellesekreise möchte ich einige Gedanken und Vorschläge formulieren, die die Zusammenhänge zwischen der Bibellektüre in der Pastoral und in der wissenschaftlichen Exegese betreffen.

a. Die vollständige Lektüre von Anfang bis Ende ist eine methodologische Notwendigkeit

Ehe man sich der detaillierten Analyse eines Bibelabschnitts zuwenden kann, ist es hilfreich und aus methodologischer Sicht sogar notwendig, ein Werk durch

eine erste Gesamtlektüre als ganzes kennenzulernen. Diese Ganzlektüre ist sowohl für die wissenschaftliche Exegese als auch für die Bibellektüre an der Basis wesentlich. Durch sie lässt sich ein Prozess in Gang setzen, in dessen Verlauf die Lesenden die Erzählung in ihrem Gedächtnis abspeichern und nach und nach jene Wort-, Satz- und Strukturwiederholungen entdecken, an denen sich die roten Fäden festmachen lassen, die das Werk durchziehen und die Umsetzung des literarischen Programms transportieren. Der häufige Umgang mit dem Text und die wachsende Vertrautheit mit dem Werk erlauben es, Schritt für Schritt seine Gesamtdynamik zu erkennen, die maßgeblich zum Verständnis bestimmter Textelemente beiträgt.

b. Es ist wichtig, konkordante Übersetzungen zur Verfügung zu stellen

Um die Erzählung und ihre wiederkehrenden Elemente abzuspeichern, braucht es vor allem den Kontakt mit der Gestalt des (griechischen bzw. hebräischen) Urtexts oder zumindest mit Übersetzungen, die wenigstens die Schlüsselwörter und -sätze des Originals konkordant wiedergeben (das heißt, für ein bestimmtes Wort im Urtext immer dasselbe Wort in der Zielsprache oder mindestens dieselbe Wurzel verwenden und die Wortstellung beibehalten). Im Folgenden soll die Wichtigkeit dieser übersetzerischen Sensibilität an einigen Beispielen aus dem Matthäusevangelium veranschaulicht werden. Dazu werden die ausgewählten Versteile (Mt 7,24–26; 16,18; 25,1–2) zunächst in einer Tabelle nebeneinandergestellt und anschließend beispielhaft einige neusprachliche Übersetzungen angeführt.

7,24	ὁμοιωθήσεται ἄνδρι φρονίμῳ,			25,1-2	Τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις ... πέντε ... μωραῖ
	ὅστις ἰκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν	16,18	κάγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν		
7,26	ὁμοιωθήσεται ἄνδρι μωρῷ,				καὶ πέντε φρόνιμοι.

Traduction œcuménique de la Bible (TOB) 2010

7,24: Tout homme qui entend les paroles que je viens de dire et les met en pratique peut être comparé à un homme **avisé** qui a **bâti** sa maison sur le **roc**.

7,26: Tout homme qui entend les paroles que je viens de dire et ne les met pas en pratique peut être comparé à un homme **insensé** qui a **bâti** sa maison sur le sable.

16,18: Tu es **Pierre** et sur cette **Pierre** je **bâtirai** mon Église ... (vgl. 18,17: Église 2x)

25,1-2: Alors il en sera du Royaume des cieux comme de dix jeunes filles ...

Cinq d'entre elles étaient **insensées** et cinq étaient **avisées**.

Bible de Jérusalem (BJ) 1992

7,24: Quiconque écoute ces paroles que je viens de dire et les met en pratique, peut se comparer à un homme **avisé** qui a **bâti** sa maison sur le **roc**.

7,26: Quiconque écoute ces paroles que je viens de dire et ne les met pas en pratique peut se comparer à un homme **insensé** qui a **bâti** sa maison sur le sable.

16,18: Tu es **Pierre** et sur cette **Pierre** je **bâtirai** mon Église ... (vgl. 18,17: communauté 2x)

25,1-2: Alors il en sera du Royaume des cieux comme de dix vierges ...

Cinq d'entre elles étaient **sottes** et cinq étaient **sensées**.

Traduction liturgique de la Bible (TLB)

7,24: Ainsi, celui qui entend les paroles que je dis là et les met en pratique est comparable à un homme **prévoyant** qui a **construit** sa maison sur le **roc**.

7,26: Et celui qui entend de moi ces paroles sans les mettre en pratique est comparable à un homme **insensé** qui a **construit** sa maison sur le sable.

16,18: Tu es **Pierre**, et sur cette **Pierre** je **bâtirai** mon Église (vgl. 18,17: l'assemblée de l'Église, Église)

25,1-2: Alors, le royaume des Cieux sera comparable à dix jeunes filles ...

Cinq d'entre elles étaient **insouciantes**, et cinq étaient **prévoyantes**.

Einheitsübersetzung (EÜ) 1981

7,24: Wer diese meine Worte hört und danach handelt, ist wie ein **kluger** Mann, der sein Haus auf **Fels** baut.

7,26: Wer aber meine Worte hört und nicht danach handelt, ist wie ein **unvernünftiger** Mann, der sein Haus auf Sand baut.

16,18: Du bist **Petrus**, und auf diesen **Felsen** werde ich meine Kirche **bauen** ... (vgl. 18,17: Gemeinde 2x)

25,1-2: Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen ...

Fünf von ihnen waren **töricht** und fünf waren **klug**.

Einheitsübersetzung (EÜ) 2016

7,24: Jeder, der diese meine Worte hört und danach handelt, ist wie ein **kluger** Mann, der sein Haus auf Fels **baut**.

7,26: Jeder, der diese meine Worte hört und nicht danach handelt, ist ein **Tor**, der sein Haus auf Sand baut.

16,18: Du bist **Petrus** und auf diesen **Felsen** werde ich meine Kirche **bauen** ... (vgl. 18,17: Gemeinde 2x)

25,1-2: Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen ...

Fünf von ihnen waren **töricht** und fünf waren **klug**.

New American Bible (NAB)

7,24: Everyone who listens to these words of mine and acts on them will be like a **wise** man who **built** his house on **rock**

7,26: And everyone who listens to these words of mine but does not act on them will be like a **fool** who **built** his house on sand.

16,18: You are Peter, and upon this **rock** I will **build** my church (vgl. 18,17: church 2x)

25,1-2: Then the kingdom of heaven will be like ten virgins ...

Five of them were **foolish** and five were **wise**.

New Jerusalem Bible (NJB)

7,24: Therefore, everyone who listens to these words of mine and acts on them will be like a **sensible** man who **built** his house on **rock**.

7,26: But everyone who listens to these words of mine and does not act on them will be like a **stupid** man who **built** his house on sand.

16,18: You are **Peter** and on this **rock** I will build my community. (vgl. 18,17 community 2x)

25,1-2: Then the kingdom of Heaven will be like this: Ten wedding attendants took their lamps and went to meet the bridegroom.

Five of them were **foolish** and five were **sensible** ...

Biblia latinoamericana (BiLa)

7,24: Si uno escucha estas palabras mías y las pone en práctica, dirán de él: aquí tienen al hombre **sabio y prudente**, que **edificó** su casa sobre **roca**.

7,26: Pero dirán del que oye estas palabras mías, y no las pone en práctica: aquí tienen a **un tonto** que **construyó** su casa sobre arena.

16,18: Tú eres **Pedro** (o sea **Piedra**), y sobre esta **pedra edificaré** mi Iglesia (vgl. 18,17 asamblea + iglesia)

25,1-2: Escuchen, pues, lo que pasará entonces en el Reino de los Cielos. Diez jóvenes salieron con sus lámparas para salir al encuentro del novio.

Cinco de ellas eran **descuidadas** y las otras cinco **preca-vidas**.

Biblia de la Iglesia en America (BIA)

7,24: Así, todo el que escucha las palabras que acabo de decir y las pone en práctica, puede compararse a un hombre **sensato** que **edificó** su casa sobre **roca**.

7,26: Al contrario, el que escucha mis palabras y no las practica, puede compararse a un hombre **insensato**, que **edificó** su casa sobre arena.

16,18: Tú eres **Pedro**, y sobre esta **pedra edificaré** mi **Iglesia** (vgl. comunidad 2x)

25,1-2: Por eso, el Reino de los Cielos será semejante a diez jóvenes que fueron con sus lámparas al encuentro del esposo.

Cinco de ellas eran **necias** y cinco, **prudentes**.

Dass man sich bei der Lektüre von Mt 16,13-20 und insbesondere 16,18 an Mt 7,24-27 erinnert fühlt, liegt – das wird klar, sobald man den griechischen Text liest – an der Wendung „auf den Fels(en) bauen“ (beide Male mit dem Substantiv *petra*). Während die englischen und deutschen Übersetzungen (*build on rock* bzw. *auf den Felsen bauen*) konkordant sind und es den Lesenden relativ leicht machen, die Verbindung zwischen den beiden Passagen herzustellen, ziehen es die französischen und spanischen Übersetzungen vor, in Mt 16,18 auf den Zusammenhang zwischen dem Namen des Apostels Petrus (*petros*) und dem Ausdruck „bâtir sur la pierre“ bzw. „sobre *pedra* edificaré“ (*petra*) hinzuweisen, *petra* in 7,24 hingegen mit dem Wort „roc“ bzw. „roca“ zu übersetzen, das wohl einen festeren Untergrund bezeichnet als das Wort „pierre“. Die TLB übersetzt sogar das Verb *oikodomeō* diskordant: „construire“ in 7,24.26 und „bâtir“ in 16,18. Die BiLa geht anders vor: in 7,24 und 16,18 wird das Verb mit „edificaré“ wiedergegeben, während man sich in 7,26 des gleichbedeutenden „construyó“ bedient. In diesen Fällen ist die Verbindung zwischen den beiden Texten nicht so offensichtlich, wie sie sein sollte, und geht die primäre Grundlage des Glaubens – „mei-

ne Worte hören und danach handeln“ – als eine selbst für den Ersten der Apostel verbindliche Verpflichtung in der Übersetzung verloren. Was spricht denn dagegen, 7,24 mit „bâtir sa maison sur la pierre“ zu übersetzen?

Und wie verhält es sich mit der Übersetzung von *ek-klesia* in 16,18 und 18,17? Muss man das Wort konkordant übersetzen (TOB 2013: *Église*; NAB: *church*; NJB: *community*), oder ist es legitim, es an der einen und der anderen Stelle je unterschiedlich wiederzugeben (BJ 1992: *Église // communauté*; TLB: *Église // assemblée de l'Église, Église*; EÜ 1981 und 2016: *Kirche // Gemeinde*; BiLa: *Iglesia // asamblea, iglesia*; BIA: *Iglesia // comunidad*)? Welche Gründe sprechen für diese verschiedenen Übersetzungspraktiken?

In Mt 7,24 und 26 werden zwei Menschen, die die Worte Jesu hören und danach handeln, mit zwei Adjektiven charakterisiert: *phronimos* und *mōros*, in dieser Reihenfolge. In 25,1-2 begegnen uns dieselben Adjektive in umgekehrter Reihenfolge wieder; dort beschreiben sie zwei Gruppen von jungen Frauen. In manchen Übersetzungen bleibt die Gleichheit der Adjektive gewahrt (TOB 2010: *avisé, insensé // insensées, avisées*; NAB: *wise man, fool* [warum nicht *foolish man*?] // *foolish, wise*), während in anderen der Zusammenhang zwischen den beiden Stellen durch unterschiedliche Übersetzungen verwischt wird (BJ 1992: *avisé, insensé // sottes, sensées*; TLB: *prévoyant, insensé // insouciantes, prévoyantes*; EÜ 1981: *kluger Mann, unvernünftiger Mann // töricht, klug*; EÜ 2016: *kluger Mann, Tor // töricht, klug*; NJB: *a sensible man, a stupid man // foolish, sensible*; BiLa: *l'hombre sabio y prudente, un tonto // descuidadas, precavidas*; BIA: *un hombre sensato, un hombre insensato // necias, prudentes*). Der eine oder andere mag sich fragen, warum das so wichtig ist. Das Spiel der Strukturen, das wir hier nur an einigen wenigen Beispielen veranschaulichen, führt dazu, dass der Kerntext des gesamten Matthäusevangeliums (16,13-20) von Hinweisen auf Formen des Glaubensengagements eingerahmt wird, die eine unverzichtbare Grundlage für das Bekenntnis des Petrus und den Aufbau der Kirche als Gemeinschaft der Jünger Jesu darstellen. Der Blick aufs Ganze macht deutlich, dass Matthäus das Bild einer Gemeinschaft mit ihren Verantwortlichen entwirft, die stets darauf achten muss, den Glauben zu bewahren: einen Glauben, der hin- und hergerissen wird zwischen der Marschroute der Seligpreisungen und der Bergpredigt in Mt 5-7 einerseits und den in den Weherufen von Mt 23 angedeuteten Versuchungen andererseits ... Dass diese literarische Vorgehensweise auf den Etappen der gemeinschaftlichen „Lectio continua“ entdeckt wurde, ist mithin eine Einladung an die professionellen Exegetinnen und Exegeten, Übersetzerinnen und Übersetzer, Übersetzungen vorzuschlagen, die es den „einfachen Gläubigen“ so gut als möglich erlauben, solche Dynamiken in den biblischen Schriften zu erkennen. Die man allerdings zuvor selbst erkannt haben muss ...

c. Wiederholungen im Text als Hinweise auf „rote Fäden“, auf Mikrostrukturen und Makrostrukturen

Wer die „Lectio continua“ praktiziert und dabei verstärkt auf den Text einer biblischen Schrift achtet, wird – ganz gleich, ob er mit dem Urtext oder mit sehr wörtlichen Übersetzungen arbeitet – unweigerlich auf Wiederholungen nicht nur von Wörtern und Sätzen oder Wendungen, sondern auch von rhetorischen Figuren wie Inklusion oder Chiasmus stoßen, mit denen der Verfasser sein Werk ausgeschmückt hat. An solchen Elementen lassen sich, wenn man sie in ihrer Gesamtheit und in ihrer Vielfalt betrachtet, die verschiedenen Etappen festmachen, über die sich die Erzählung in Kontexten entwickelt, die bis zum Ende des Werks hin stetig erweitert werden. Und diese Elemente helfen uns auch, uns der Makroebene des betreffenden Werkes zu nähern. Ich weiß, wie schwierig es ist, die Ebenen der biblischen Schriften stichhaltig voneinander zu unterscheiden. Oft gibt man dem einen oder anderen Aspekt (der Geografie, der Chronologie, der thematischen Abfolge ...) den Vorzug und vergisst darüber die anderen. Meine Erfahrung hat mich gelehrt, dass es bei der Vorbereitung des Texts für die Lesegruppe hilfreich ist, die besagten Strukturelemente hervorzuheben; zunächst nach den Mikrostrukturen zu suchen, ehe man Gesamthypothesen entwickelt; und zwischen den eher statischen Elementen, die die Sinneinheiten begrenzen, und den transversalen Elementen zu unterscheiden, die die Handlung voranbringen. Im Folgenden stelle ich einige Beispiele aus dem Matthäusevangelium vor:

I. Mt 4,17 und 16,21

- Mt 4,17 ff.: „Von da an begann Jesus zu verkünden: Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe“, und die anschließende Berufung von vier Fischern, die aufgefordert werden, ihm als seine Jünger nachzufolgen: „Kommt her, mir nach!“ (*opisō mou*) (4,19), und
- Mt 16,21 f.: „Von da an begann Jesus, seinen Jüngern zu erklären: Er müsse nach Jerusalem gehen und [...] vieles erleiden“, und die anschließende Zurechtweisung des Petrus, der gerade erst (16,16) sein feierliches Bekenntnis abgelegt hat und sich jetzt weigert, diese Perspektive des Leidens zu akzeptieren: „Tritt hinter mich, du Satan!“ (*opisō mou*).

Diese beiden Texte markieren zwei entscheidende Wendepunkte in der Entwicklung der Matthäuserzählung.

II. Die beiden einschließenden Elemente in Mt 4,23–25 und 9,35, die die Tätigkeit der Lehre, der Verkündigung der guten Nachricht vom Reich und der Heilung der Kranken ankündigen, bilden einen wirkungsvollen

Rahmen für die (mit chiasmischen Elementen rund um das Herrngebet herum angeordnete) Bergpredigt (Mt 5–7) und die Reihe von dreimal drei Heilungserzählungen. Um dieses Ensemble herum wird von der Berufung der vier ersten Jünger (4,18–22), die sich in die Nachfolge Jesu begeben, um „Menschenfischer“ zu werden – ein erstaunlicher Ausdruck, dessen Bedeutung am Beispiel der Tätigkeit des Meisters entdeckt werden muss –, und von der Aussendung der Zwölf erzählt, die Dämonen austreiben und Kranke heilen sollen und bei dieser Gelegenheit auch vor dem gewarnt werden, was ihnen bei der Erfüllung ihres Sendungsauftrags womöglich widerfahren wird (9,36–11,1). Bemerkenswert ist, dass sich die Aussage des Texts über diesen ganzen Abschnitt hinweg entfaltet, entwickelt und vertieft und erst am Ende klar wird, was der Satz „Ich werde euch zu Menschenfischern machen“ bedeutet.

III. Die Jesusreden im Matthäusevangelium, deren Zahl üblicherweise mit fünf angegeben wird, aber auch auf sechs oder sogar sieben ausgeweitet werden könnte (Bergpredigt 5–7; Aussendung zu den verlorenen Schafen Israels und diesbezügliche Warnung 10; Rede der sieben Gleichnisse 13; Rede über die Verantwortung in der Gemeinschaft 18; drei Gleichnisse 21,28–22,14; sieben Weherufe und eschatologische Rede 23–25; Rede der Aussendung zu den Völkern 28,18–20), ergänzen einander als transversale Elemente im Verlauf der Erzählung, ohne jedoch selbst Kennzeichen einer Makrostruktur zu sein. Andere transversale Elemente sind die zahlreichen Erzählungen mit dem Verb *proskynein* über Menschen, die in gutem Glauben vor Jesus niederfallen (die Sterndeuter 2,2.11; ein Aussätziger 8,2; eine hochgestellte Persönlichkeit 9,18; die Jünger 14,33; eine kanaanäische Frau 15,25; die Mutter der Söhne des Zebedäus 20,20; die Frauen 28,9; die Jünger 28,17; vgl. auch den Vater eines mondsüchtigen Sohnes 17,14), oder die Erwähnung von sieben Bergen (dem Berg der Versuchung 4,8; dem Berg der Lehre über die Gerechtigkeit 5,1 und 8,1; dem Berg des Gebets 14,23; dem Berg der Heilungen 15,29; dem Berg der Verklärung 17,1.9; dem Ölberg 21,1 und 24,3 und 26,30; dem Berg der Aussendung zu den Völkern 28,16) ... Die „Lectio continua“ lädt dazu ein, diese transversalen Elemente ausfindig zu machen und den „roten Fäden“ zu folgen, die sich an ihnen entlang entfalten und entwickeln.

IV. Es liegt auf der Hand, dass diese geduldige Arbeit der „Lectio continua“, bei der uns der Plot und das Geflecht der Erzählung nach und nach bewusstwerden, uns erneut zu der Frage nach der Makroebene des betreffenden Werks hinführen kann. Auch wenn hier nicht näher darauf eingegangen werden soll, war es mir doch möglich, für das Lukas- und das Matthäusevangelium Vorschläge zu machen, die zumindest diskussionswürdig sind.

d. Eine erneute Diskussion über den literarischen und den Lektürekontext

Es wäre hilfreich, ausgehend von der biblischen Leseerfahrung nach Art der „Lectio continua“ neu über jene Vorstellung zu diskutieren, die den „literarischen Kontext“ nicht als „statischen“ Umgebungsraum einer bestimmten Bibelstelle, sondern als Gedächtnisraum einzelner Lesender begreift, der sich im Lauf der immer wieder neu aufgenommenen Lektüre des gesamten Werks von Anfang bis Ende fortsetzt und entwickelt. Es liegt auf der Hand, dass der Verfasser mit begrenzten „Sinneinheiten“ arbeiten kann, die sich auf eine immer größere, erst am Ende des Werks abgeschlossene Sinneinheit hin verlängern und öffnen. So muss man im Johannesevangelium dreimal lesen, dass das jüdische Paschafest – das selbst nie, nicht einmal am Abend nach dem Rüsttag, an dem Jesus gekreuzigt wird, Gegenstand der Erzählung ist – „nahe war“ (2,13; 6,4; 11,55), ehe man die Verkündigung Johannes' des Täufers in Joh 1,29.36 begreift: „*Seht*, das Lamm Gottes [...]!“ Jesus ersetzt und vollendet das Paschalam, weil er das Lamm Gottes ist. Man darf übrigens fragen, ob der dreimalige Hinweis auf das Bevorstehen des jüdischen Paschafests samt aller damit verbundenen chronologischen Probleme nicht vielleicht eher als Abfolge von drei Stationen auf ein und demselben Weg Jesu nach Jerusalem interpretiert werden müsste. Die „Lectio continua“ zwingt uns offenbar, die Chronologie als Ordnungsprinzip des Johannesevangeliums aufzugeben ...

Kehren wir zu unserer Diskussion darüber zurück, was wir unter dem „Kontext“ eines Texts verstehen. Der Lektürekontext beschränkt sich nicht auf die Gestalt und die Umrisse des Geschriebenen; er umfasst und hinterfragt den kulturellen und sozialen, den Erfahrungs- und sogar den Lebenskontext der Lesegemeinschaft. Wer meint, ein biblischer Text hätte nur *eine* einzige Bedeutung, wird der inneren Dynamik der biblischen Werke, der Antwort und Anteilnahme des Lesers, der sich auf den Lebenskontext des Verfassers einlässt („der Leser begreife ...“, Mk 13,14), sowie der Verantwortung und dem Engagement der Lesenden nicht gerecht, die durch die Jahrhunderte hindurch und bis auf den heutigen Tag bereit waren und sind, im Dialog mit ihrer konkreten Lebenssituation auf die Schrift zu hören.

e. Die Frage nach der literarischen Gattung „Evangelium“

Die in der Lesegruppe gepflegte Praxis der sukzessiven „Lectio continua“ der drei synoptischen Evangelien und des Johannesevangeliums war für uns ein Grund, über die literarische Gattung „Evangelium“ nachzudenken. Klar ist offenbar, dass das Markusevangelium den Anfang dieser literarischen Gattung bildet, deren Name sich vom ersten Vers dieses „Evangeliums von Jesus

Christus, Gottes Sohn“ ableitet (Mk 1,1). Zwei weitere Autoren haben sich bei der Abfassung ihrer eigenen Werke davon inspirieren lassen: der Verfasser des Evangeliums nach Matthäus und der Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte nach Lukas. Handelt es sich in erster Linie um biografische Darstellungen des Lebens Jesu und der ersten christlichen Gemeinden oder handelt es sich um kerygmatische und theologische Werke, die den Jesus des Glaubens verkünden (ohne dass damit in Abrede gestellt werden soll, dass es Berührungspunkte mit dem historischen Jesus gibt)? Es ist uns gelungen, in den kanonischen Evangelien vier katechetische Lehrgänge zu identifizieren, die den Lesenden mit erzählerischen Mitteln Orientierung auf ihrem Glaubensweg geben sollen. Diese Schriften sind für Gemeinden mit einer je unterschiedlichen Kultur und Sensibilität bestimmt, die Schritt für Schritt in den Glauben an Jesus und in das Leben eines in der Welt engagierten Jüngers eingeführt werden sollen. Genaugenommen werden die Lesenden eingeladen, sich die Art und Weise zu eigen zu machen, wie die verschiedenen Akteure diesem Jesus von Nazaret begegnet sind, und sich von ihnen in Erstaunen versetzen und hinterfragen zu lassen ...

Wir wollen versuchen, zwei dieser Lehrgänge – den aus dem Markusevangelium und den aus den lukianischen Schriften – in aller Kürze zu beschreiben. *Markus* lädt seine von der römischen Kultur geprägte Leserschaft ein, die Menschen aus Galiläa in ihren Spekulationen über die Identität dieses Jesus von Nazaret zu begleiten, der sie mit seinen Lehren und seinem Engagement für die Kranken – Zeichen des Himmelreichs, das den Menschen nahekommt – beeindruckt, aber zugleich auch in Frage stellt und beunruhigt. Die Sinneinheit, die um die beiden Erzählungen von der sogenannten Brotvermehrung herumkonstruiert ist, ruft die entstehende christliche Gemeinde dazu auf, sich – auch wenn ihnen der Übergang von einer zur anderen Kultur über das Galiläische Meer und implizit über das Mittelmeer Angst macht – solidarisch für die Welt der Juden und der anderen Völker zu öffnen ... Dass Petrus, Jude und einer der Zwölf, Jesus als „Messias“ anerkennt, markiert eine erste, noch vorläufige Etappe der Glaubensweitergabe. Mk 8,31–10,45, der zentrale Teil des Markusevangeliums, ist eine Paränese über das Engagement von Jüngern in der Nachfolge Jesu nicht als des Messias, wie Petrus ihn versteht, sondern als des „Menschensohns“, der den Weg des Leidens und des Kreuzes einschlägt, um den Menschen zu dienen. Zweimal erhält der Leser, Lehrling in Sachen Jüngerschaft, Gelegenheit, die himmlische Stimme zu vernehmen, die Jesus als „Sohn Gottes“ ausweist (Mk 1,11; 9,7), auf den man hören soll – auch und vor allem dann, wenn seine Lebensweise als störend empfunden und von den religiösen und zivilen Behörden abgelehnt wird. Erst am Ende des Evangeliums, nach den Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den Tempelbehörden und nach der Erzählung von seinem Leiden und Sterben, wird der römische Hauptmann

wie viele andere nichtjüdische Jünger das umfassendste Glaubensbekenntnis des gesamten Markusevangeliums ablegen können: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Der Blick des Zenturios richtet sich dabei nicht bloß auf den Gekreuzigten, sondern auf das ganze Leben dieses Juden aus Nazaret, das der Leser kennt, wenn er das Markusevangelium vollständig gelesen hat. So gesehen ist das Wort des Hauptmanns die Antwort auf die himmlische Stimme in 1,11 und 9,7. Am Ende des Markusevangeliums schickt der junge Mann am leeren Grab die Jünger nach Galiläa und die Leser an den Anfang des Evangeliums zurück, damit sie es nun, da sie vom Tod und von der Auferstehungsbotschaft Jesu von Nazaret Kenntnis haben, noch einmal von vorne lesen. Wir werden aufgefordert, diese Erzählung vom Leben Jesu und seinen an die Jünger gerichteten Ruf, ihm in das Licht seines Leidens und seiner Auferstehung zu folgen, erneut zu lesen.

Lukas seinerseits präsentiert einen Lehrgang für Jünger – diejenigen, die von Anfang an Augenzeugen waren und Diener des Wortes geworden sind (Lk 1,2) –, der sich eher an bessergestellte Mitglieder der hellenistischen Gesellschaft richtet. Ein erster Abschnitt des Evangeliums (1,5–7,50), der weit über die ersten beiden Kapitel mit der „Kindheitserzählung“ hinausgeht und als Gliederungselemente den wiederkehrenden Dreischritt aus Ankündigung, Erfüllung und Anerkennung sowie die Parallele zwischen Johannes dem Täufer und Jesus aufweist, gibt den Jüngern und den Lesern die Möglichkeit, Jesus von Anfang an bei seinem Wirken als Lehrer und Heiler zu beobachten und in ihm den Sohn Gottes und den Propheten zu erkennen, der der Menschheit die Zusage Gottes überbringt. Der zweite Abschnitt (8,1–19,10) eröffnet den Jüngerinnen und Jüngern, den Leserinnen und Lesern den Weg einer aktiven Jünger- ausbildung. Anhand des Gleichnisses vom Sämann (8,4–15), das ihm als Leitvorstellung dient, entfaltet der Verfasser in zwei Strukturen, die chiasmisch um einen dazwischenliegenden Redeteil herum angeordnet sind, einen Bildungsweg, der verschiedene Verhaltensweisen thematisiert: das Hören und die praktische Umsetzung des Wortes, das Gebet, eine klare Einstellung zur Notwendigkeit des Leidens, missionarische Praxis (die eine Aussendung und die Rückkehr zum Meister beinhaltet, um mit ihm Bilanz zu ziehen), das Teilen der Reichtümer mit den Armen ... In diesem letzten Abschnitt des Lukas- evangeliums (19,11–24,53) erfüllt sich die Ankündigung von Leiden, Tod und Auferstehung und bekommen die Jünger Gelegenheit, ihrem Meister zuzusehen. Der Lehrgang endet damit, dass den Jüngern das Verständnis der Schriften erschlossen wird (24,45), solange der Geist noch nicht auf sie herabgekommen ist. Deshalb sind sie bereit, den Sendungsauftrag zu übernehmen, den der auferstandene Jesus ihnen am Ende des Evangeliums zum ersten Mal und zu Beginn der Apostelgeschichte ein weiteres Mal anvertraut. In unterschiedlichen Etappen (Jerusalem, Samarien, Judäa, Antiochia, Mazedoni-

en, Achaia und Rom) werden sich die Zwölf, die Sieben, die Fünf von Antiochia, Paulus und Barnabas, Jakobus und die Ältesten von Jerusalem, Paulus, seine übrigen Mitarbeiter und die Ältesten der von ihm gegründeten Gemeinden den Herausforderungen stellen, die die Verkündigung der Umkehr und Sündenvergebung bis an die Enden der Erde mit sich bringt (Lk 24,47; Apg 1,8). Doch die Mission ist am Ende der Apostelgeschichte nicht erfüllt, sondern lässt noch Platz, damit die Christinnen und Christen, die – auch wenn Lukas davon nichts erzählt – das Schicksal des Paulus und der Stadt Jerusalem und des Jerusalemer Tempels kennen, die Fackel übernehmen und durch die Jahrhunderte hindurch weitertragen.

f. Ein vielversprechender Weg für die Bibellektüre in der Pastoral und der wissenschaftlichen Exegese?

Diese Überlegungen sind das Zeugnis meiner persönlichen Erfahrung mit dem hier vorgestellten Ansatz einer Bibellektüre mit christlichen Basisgruppen und der exegetischen Einsichten, zu denen die „Lectio continua“ mich inspiriert hat. Die Arbeit der wissenschaftlichen Exegese kann – davon bin ich zutiefst überzeugt – sehr von diesem Bibellektüre-Ansatz profitieren. Den professionellen Exegeten würde ich für ihren Dienst am Leben der Gemeinden wünschen, dass sie den Weg der gemeinschaftlichen Lektüre beschreiten, ohne die Interpretation des Texts vorwegzunehmen; dass sie sich vielmehr in aller Demut darauf einlassen, die anderen auf ihrem Lektüreweg zu begleiten; dass sie ihnen wie Bergführer nichts von der Anstrengung abnehmen, die der Aufstieg jedem und jeder Einzelnen abverlangt; und dass sie weder ihre Leidenschaft für die Lektüre noch den Respekt vor ihren Weggefährtinnen und -gefährten verlieren.



Projekte und Erfahrungen

GLÄUBIGE LEKTÜRE DES WORTES GOTTES: ERFAHRUNGEN AUS DEM BISTUM SANTANDER

Juan J. Valero Alvarez

Die Anfänge

Im nächsten Jahr wird das Bistum Santander das 25-jährige Bestehen der bibelpastoralen Initiative und Erfahrung begehen, die unter dem Namen *Lectura Creyente de la Palabra de Dios* („Gläubige Lektüre des Wortes Gottes“) bekannt geworden ist. Ein langer und fruchtbarer Weg im Licht des Wortes Gottes.

Ihre Anfänge lassen sich in der diözesanen Vorbereitung auf das Heilige Jahr 2000 verorten. Drei Jahre zuvor war im Priesterrat die Frage aufgekommen: Was bedeutet Evangelisierung im Jahr 2000 in dieser diözesanen Kirche? Die Antwort war, dass es darum geht, dem Volk Gottes das Evangelium auf eine schlichte, verständliche, auch für die einfacheren Mitglieder des Gottesvolks zugängliche Weise nahezubringen: in einem existenziellen Ton, der seine Wirkung im Alltagsleben der Glaubenden wahrnehmbar macht. Dies wäre eine konkrete Form der Evangelisierung.

Der damalige Bischof von Santander José Vilaplana gab der *Casa de la Biblia* in der Person ihres Direktors D. Santiago Guijarro den Auftrag, Materialien zu erarbeiten, die diesem Anliegen Rechnung trugen. Die Idee war, jedes Jahr ein Buch der Bibel zu lesen, zu teilen und damit zu beten.

Um das Projekt zu konkretisieren und auf den Weg zu bringen, brauchte es nicht nur Materialien, sondern auch entsprechend geschulte Personen, die die Gruppen begleiten würden. Hierzu wurden mehrere Treffen veranstaltet, bei denen die *Casa de la Biblia* den künftigen Gruppenverantwortlichen, mehrheitlich Laien, in aller Einfachheit die nötigen pädagogischen und biblischen Begriffe vermittelte. Sie mussten keine ausgewiesenen Experten sein: Ihre Aufgabe bestand vor allem darin, die Mitglieder der jeweiligen Gruppe zu begleiten und zur Beteiligung zu ermuntern.

Mit Blick auf die Anfänge muss darauf hingewiesen werden, dass es nach dem Beginn der Initiative noch ein Jahr dauerte, bis die ersten Gruppen ihre Arbeit aufnahmen. In dieser Zeit wurden die Materialien vorbereitet, die Rahmenbedingungen abgesteckt und wurde insbesondere den Priestern selbst Gelegenheit gegeben, die *Lectura Creyente* auf ihren Dekanatsversammlungen mit den dafür vorgesehenen Materialien zu praktizieren.



Auf den offiziellen Beginn des Lektürezklus am 13. Oktober 1996 wurde in den Pfarreien durch Plakate und Flugblätter, Ankündigungen in den Sonntagsgottesdiensten und auf andere Weise hingewiesen. Nachdem die *Lectura Creyente* in der Diözese mit der symbolischen Inthronisation des Evangeliars eröffnet worden war, nahmen die Gruppen in wöchentlichen oder zweiwöchentlichen Treffen ihre Arbeit auf.



Leseplan

Auch wenn das Projekt eigentlich als Vorbereitung auf das Heilige Jahr 2000 geplant gewesen war, wurde angesichts der breiten Resonanz und der Begeisterung der Teilnehmer beschlossen, es beizubehalten, und so besteht es bis heute. Der Leseplan für die biblischen Bücher war folgender:

- *Markusevangelium, Apostelgeschichte, Johannes-evangelium und Johannesbriefe* (dieser Zyklus war explizit als Vorbereitung auf das Heilige Jahr konzipiert)
- *Buch der Offenbarung, Briefe an die Gemeinden von Korinth und Thessalonich, Matthäusevangelium* (2000–2002)
- *Prophetische Bücher, Schriften der Dichtung und Weisheitsliteratur, Pentateuch und Geschichtsbücher* (2002–2005)
- *Sonntagsevangelien der drei Lesejahre A, B und C* (2005–2008)
- *Paulusbriefe: an die Gemeinden von Rom, Galata und Philippi und an Philemon* (2008–2009)
- *Lukasevangelium* (2009–2010)
- *Gottes Handeln in der Geschichte I, II und III* (Altes Testament, Jesus Christus, Heiliger Geist – Kirche) (2010–2013)
- *Zyklus der sonntäglichen Texte A, B und C* (2013–2016)
- *Maria, gelebtes Evangelium* (2016–2017)
- *Fahr hinaus, wo es tief ist* (2017–2018)
- *Die Gemeinschaft des Auferstandenen* (2018–2019)
- *Stärke unseren Glauben* (2019–2020)



Sämtliche hier aufgeführten Materialien, die in den betreffenden Jahren als Arbeitsgrundlage dienten, sind im Verlag „Verbo Divino“ erschienen. Diese Materialien erfüllen einen doppelten Zweck: Sie unterstützen die

Teilnehmenden bei der Gruppenarbeit, und sie helfen den Gruppenverantwortlichen bei der Ausübung ihrer Funktion.

Die Dynamik

Vom Geist der *Lectio divina* inspiriert, will das Projekt auf der Basis einer gemeinschaftlichen Lektüre, die durch eine betende Grundhaltung Einklang mit dem Leben stiftet und zur Umkehr führt, Vertrautheit mit dem Wort Gottes herstellen.

Es beruht auf der im Jahresverlauf fortgesetzten Lektüre eines bestimmten biblischen Buchs oder Themas, die auf zwei Ebenen erfolgt: als angeleitete persönliche Lektüre zuhause und als gemeinsame Lektüre in der Gruppe. Bei der letztgenannten handelt es sich um ein gemeinsames Lesen, Meditieren und Beten, das immer vom Lebensgeschehen ausgeht und zur Umsetzung dessen hinführt, was das Wort vorschlägt. Den Abschluss des Treffens bildet eine Zeit des Gebets auf der Grundlage dessen, was man gehört und miteinander geteilt hat.

Bewertung

Die *Lectura Creyente de la Palabra de Dios* war und ist zweifellos eine der bedeutendsten Erfahrungen im pastoralen Leben unserer Diözesankirche. Nach allem, was wir im Lauf dieser Jahre erfahren haben, werden die Bildung von Gemeindegruppen, die spirituelle und kulturelle Entdeckung der biblischen Welt für die Mehrheit der Teilnehmenden, die Unterstützung im Glaubenswachstum und der Austausch mit den anderen Gruppenmitgliedern sehr positiv bewertet.



Zentrale Merkmale

An dieser gelebten pastoralen Erfahrung im Bistum Santander sind einige zentrale Merkmale herauszustellen, die ihren Nutzen und ihre Langlebigkeit erklären.

- **Ihre diözesane Struktur.** Es war sehr wichtig, dass das Projekt in den ersten Jahren als vorrangiges und zentrales Ziel im Rahmen des pastoralen Plans konzipiert wurde. Dadurch wurde das ganze Bistum zur Mitwirkung aufgerufen und eine lebendige diözesane Sensibilität für die Begegnung mit dem Wort Gottes geschaffen.
- **Das verantwortliche Team.** Die Ernennung eines Leiters durch den Bischof und die Bildung eines Teams – und damit die Gründung des Diözesanen Bibelpastoralstelle innerhalb der Abteilung für Katechese –, das auf Bistumsebene mit der Animation, Organisation, Supervision und Präsentation des Projekts beauftragt wurde, war eine wesentliche Voraussetzung für sein Gelingen und seine Lebendigkeit.
- **Beteiligung der Priester.** Die gelebte Erfahrung der Priester zu Beginn der *Lectura Creyente* machte ihnen die Notwendigkeit bewusst, dieses Angebot als etwas Bekanntes und Nützliches an ihre Gemeinden weiterzugeben. So wurde Interesse geweckt.
- **Schulung der Gruppenverantwortlichen.** Die Vorbereitung der Gruppenverantwortlichen findet zu Beginn jedes Zyklus statt, um diese zu motivieren und die Methoden und biblischen Inhalte aufzufrischen.
- **Die Materialien.** Die Einfachheit der biblischen Materialien ist ein wesentlicher Faktor im Hinblick auf das erklärte Ziel, wonach die *Lectura Creyente* dem gesamten Volk Gottes zugänglich sein soll. Die Materialien sind so konzipiert, dass sie einen Vergleich zwischen dem Leben und dem Wort Gottes ermöglichen.



Bibel und Kunst

BIBEL(HERMENEUTIK) UND KUNST

Ulrike Seidel, Thomas P. Osborne

2018 fand das Treffen der Koordinatoren der KBF von der Subregion Zentraleuropa statt. Bei dieser Gelegenheit haben die Teilnehmer Brixen besichtigt, an einer Domführung teilgenommen und die Bibliothek des Priesterseminars besucht. Der Brixner Dom ist dem heiligen Kassian und der Himmelfahrt Mariae geweiht. Er ist der größte Sakralbau der Südtiroler Stadt Brixen und Bischofskirche der Diözese Bozen-Brixen. Der kirchliche Bau reicht zurück bis ins erste Jahrtausend! Zusammen mit dem Domkreuzgang, der Johanneskapelle sowie der Frauenkirche ist er Bestandteil des Brixner Dombezirks. Eines der bedeutendsten Südtiroler Kunstdenkmäler ist der weltberühmte gotische Kreuzgang. Er ist ein Ort, an dem bis heute Volksfrömmigkeit durch Bitt- und Bettage sichtbar zum Ausdruck gebracht wird. Hier fanden Domherren und andere Geistliche über viele Jahrhunderte hinweg ihre letzte Ruhestätte.

Die Bibliothek des Brixner Priesterseminars wurde 1772 errichtet. Sie erstreckt sich über zwei Stockwerke. Ursprünglich befanden sich die Bücher der jeweiligen Fächer in den Regalen unter den entsprechenden Bildern. Die ältesten Bestände der Bibliothek, illuminierte Handschriften und Frühdrucke, die besichtigt wurden, gehen auf die Privatbibliotheken der Brixner Fürstbischöfe zurück. Von großem Wert ist auch die große Anzahl von Bibelausgaben in verschiedensten Sprachen. Die Deckenfresken im Festsaal dieses typischen Rokoko-raumes zeigen verschiedene theologische Disziplinen mit ihren jeweiligen Vertretern; sie sind vom österreichischen Künstler Franz Anton Zeiller (1716-1794, geboren und gestorben in Reutte) gemalt, wie auch sehr viele Fresken in Kirchen und Kapellen in Österreich und darüber hinaus.

Eines davon stellt mit dem heiligen Hieronymus die Bibelwissenschaft dar. Er ist in Kardinalskleidung mit dem bekannten Löwen dargestellt. In seiner Grotte arbeitet er an der Übersetzung des Buches Tobit oder Iob. Zeiller begnügt sich aber nicht mit der stereotypierten Darstellung des Heiligen. Er kommentiert die Arbeit der biblischen Interpretation. Um das große Hieronymus-Fresko liest man auf Latein:

*Abdita quae lateant gravium mysteria rerum,
evolvunt solerte manu velumque reducunt.*

Auf Deutsch ungefähr:

Die verborgenen Geheimnisse der ernsten Dinge, die unbemerkt liegen, entfalten sie geschickt [durch ihre] Hand und entfernen den Schleier.

So wird vielleicht die Arbeit der Exegeten bestimmt ...

Vier unterschiedliche Annäherungen zur Deutung der Schrift wurden anhand unterschiedlicher Figuren um das Hauptbild erwähnt: die geniale „tropologische“ Lesung mit seiner Eleganz; die Bewahrung der Antiquitäten oder Erzählungen der Alten als Honig erwähnt; die äußerst fruchtbare Erfindung der Konkordanzen; sowie die Auslegung mit wenigen Worten im kontemplativen Leben, die mit der Arbeit der Biene verglichen wird.

So hat Franz Anton Zeiller mit seinem Hieronymus-Fresko im 18. Jh schon einen wichtigen Beitrag zu dieser Nummer des *BDV^{digital}* über „Bibelhermeneutik“ geleistet.



Nachrichten aus der Förderung

Nachrichten KBF 2018

5. bis 9. Februar 2018 - Kuba

Bei der Versammlung des regionalen Exekutivkomitees, die im Februar in Havanna, Kuba, stattfand, wurde der neue Regionalkoordinator P. Jesús Antonio Weissen-see gewählt und anschließend dem Exekutivkomitee der KBF zur Ernennung vorgeschlagen. Im Rahmen dieser Versammlung fand auch ein Treffen mit der Bibelkommission des kubanischen Kirchenrats statt. Außerdem wurde der Generalsekretär der KBF zu einem Treffen mit der kubanischen Bischofskonferenz eingeladen, die zu ihrer jährlichen Vollversammlung zusammengekommen war.



15. bis 17. Februar 2018 - USA

Auf dem Theologisch-Pastoralen Kongress in Baltimore, an dem Luis Antonio Kardinal Tagle als Keynote Speaker teilnahm, ergab sich die Gelegenheit zu Gesprächen mit dem Erzbischof von Washington Kardinal Wuerl und mit Mary Sperry, Koordinatorin der KBF-Region Nordamerika. Diese Gespräche dienen dem Zweck, die Aktivitäten der kürzlich gegründeten *Friends of the Catholic Biblical Federation* voranzutreiben. Der Präsident und der Generalsekretär der KBF wurden gemeinsam mit der Regionalkoordinatorin zu einem privaten Besuch des *Museum of the Bible* und einem kurzen Treffen mit der Leitung des von der Familie Green und der Amerikanischen Bibelgesellschaft gegründeten Museums eingeladen.



April/Mai 2018 – Kolumbien

Im Mai nahm der Generalsekretär am Bibelkongress der Lumen-Gentium-Stiftung der Katholischen Universität Cali teil und besuchte die Diözesen Bogotá und Cúcuta, wo er mit den Mitgliedern der Föderation zusammentraf und dem Diözesantreffen für biblische Beseelung in Cúcuta beiwohnte.



26. Mai 2018 – 25-Jahr-Feier des Katholischen Bibelwerks (KBD) in der Slowakei

Anlässlich des 25-jährigen Bestehens des Katholischen Bibelwerks (KBD) in der Slowakei wurde am Samstag, dem 26. Mai 2018, in der slowakischen Stadt Ružomberok das Wort-Gottes-Fest gefeiert. Bei dem Ereignis waren Luis Antonio Kardinal Tagle, Erzbischof von Manila, Präsident der Katholischen Bibelföderation und Präsident von Caritas Internationalis, sowie Pater Jan J. Stefanów SVD anwesend. Das Wort-Gottes-Fest wurde vom KBD in Zusammenarbeit mit der slowakischen Bischofskonferenz organisiert. Das 1993 gegründete KBD will den Gläubigen helfen, das Wort Gottes besser zu verstehen und diesen unerschöpflichen Schatz für ihr Leben fruchtbar zu machen.



3. bis 6. Juli 2018, Südostasien

Vom 3. bis zum 6. Juli 2018 fand in Bali, Indonesien, in Anwesenheit des Generalsekretärs der KBF P. Jan Stefanów SVD das Treffen der Gebietsvertreter der KBF-Subregion Südostasien statt. Unter den Teilnehmenden waren P. Johannes Subagyo SDB, Gebietsvertreter für Indonesien und Malaysia, P. Joseph Mary Tran SDB, Gebietsvertreter für Vietnam, Kambodscha, Thailand und Myanmar, P. Arlo Yap SVD, Gebietsvertreter für die Philippinen, und die Subregionalkoordinatorin Dr. Natividad Pagadut. Schwester Marianne Gorit OSB wurde zur Sekretärin der Subregion gewählt und damit betraut, den Internetauftritt der KBF-Subregion Südostasien zu pflegen.

Bei den Teamgesprächen wurden für die Aktivitäten in der Subregion Südostasien die folgenden Schwerpunkte festgelegt:

- Verbreitung von Informationen über die KBF in Gebieten und bei Bischöfen, wo die Föderation wenig bekannt ist;
- Pflege des Internetauftritts der KBF durch einen hauptamtlichen Administrator zwecks regelmäßiger Kommunikation und aktueller Bekannt-

machungen unter den Mitgliedern der Subregion;

- Planung von Aktivitäten auf lokaler und subregionaler Ebene anlässlich des 50-jährigen Bestehens der KBF sowie des 1600. Todestages des heiligen Hieronymus;
- Aufbau einer Schule für katholische Bibelübersetzer und Aktivitäten zur Förderung biblischer Publikationen in den katholischen Einrichtungen;
- Sondierungsgespräche mit der Theologischen Fakultät der SVD in Tagaytay über die Möglichkeiten, dort einen Masterstudiengang in Bibelpastoral anzubieten;
- Austausch von Materialien und menschlichen Ressourcen für die Ausbildung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Bibel-Apostolats;
- Organisation eines Bibelkongresses im Juni 2019 (in Tagaytay, Philippinen) als Echo auf den Bibelkongress im April 2019 in Rom;
- Einführung der Lectio Youth.net in Südostasien mit der Hilfe örtlicher Bibelwissenschaftler, die die Ortskirche in fachlicher Hinsicht unterstützen sollen.



13. bis 16. August 2018 – Afrika

In Maputo (Mozambik) fand ein Subregionaltreffen der portugiesischsprachigen Länder Afrikas statt; dieses Treffen organisierte der Leiter des BICAM gemeinsam mit dem Generalsekretär der KBF, der zurzeit als Koordinator der Region Afrika fungiert.



11. bis 13. September 2018, Sri Lanka – Bibelkongress der KBF für Südasien

In Colombo, Sri Lanka, fand der Bibelkongress der KBF für Südasien statt, den P. Alvin Peter Fernando organisiert hatte und zu dem auch andere Mitglieder der Subregion Südasien eingeladen waren.



18. Oktober 2018 – Symposion in Peking

Am 18. Oktober fand im Beijing Friendship Hotel ein Symposion statt. Es wurde von der Chinesischen Katholisch-Patriotischen Vereinigung (CCPA) und der Bischofskonferenz der katholischen Kirche in China (BCCCC) organisiert. Zu den rund 40 Teilnehmenden gehörten Vertreter der acht offiziellen Priesterseminare in China, des Faith Institute for Cultural Studies und von Faith Press.

Anwesend waren außerdem Juan Bautista Yang Xiaoting, Bischof von Yan'an (Shaanxi), und Joseph Guo Jincai, Bischof von Chengde in der Provinz Hebei und Generalsekretär der BCCCC. Beide waren von Papst Franziskus zur Jugendsynode eingeladen worden, die den ganzen Oktober hindurch in Rom abgehalten wurde.

Zu den Ehrengästen gehörten Ke Wei, Direktor der United Bible Societies; P. Jan J. Stefanów SVD, Generalsekretär der Katholischen Bibelföderation; Qiu Zhonghui, Generalsekretär der Amity Foundation und Direktor der Nanjing Amity Printing Co Ltd; sowie Dr. Monica Romano, Professorin an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.

Diskussionsthemen waren die Methoden der Textübersetzung, die biblischen Lehren, Evangelisierung und Spiritualität.



1. bis 4. November 2018 – Mexiko

Im November fand in Mexiko-Stadt die erste Versammlung des neuen Exekutivkomitees der KBF-Region Lateinamerika-Karibik statt.



9. bis 10. November 2018 – Versammlung des Exekutivkomitees

Am 9. und 10. November traf das Exekutivkomitee der Katholischen Bibelföderation zu seiner Jahresversammlung im Generalat der Gesellschaft vom hl. Apostel Paulus in Rom zusammen.

Neben den üblichen Verwaltungsangelegenheiten, zu denen der Bericht des Generalsekretärs, der Finanzbericht und die Aufnahme neuer Mitglieder (Paulus-Schwester, Angola; Diözese Sokodé, Togo; und ICLA, Philippinen) gehören, wurden verschiedene administrative Fragen behandelt:

Nach einer Analyse der finanziellen Situation der Föderation wurde die Notwendigkeit festgestellt, nach einer solideren und stabileren Grundlage für die ordentlichen Aktivitäten der Föderation zu suchen.



Des Weiteren wurden die Fortschritte bei der Verlegung des Sitzes der Föderation nach Rom analysiert.

Anschließend wurde die Vorbereitung des Bibelkongresses und des Wort-Gottes-Jahres zum 50-jährigen Bestehen der KBF und zum 1600. Todestag des heiligen Hieronymus erörtert.

Anhand des Berichts des Generalsekretärs wurden einige Herausforderungen im Zusammenhang mit der Organisation und Verwaltung der Föderation analysiert und diskutiert. Es wurde über Probleme der Koordination und Administration in bestimmten Regionen (Lateinamerika, Südasien) gesprochen und nach Lösungen gesucht.

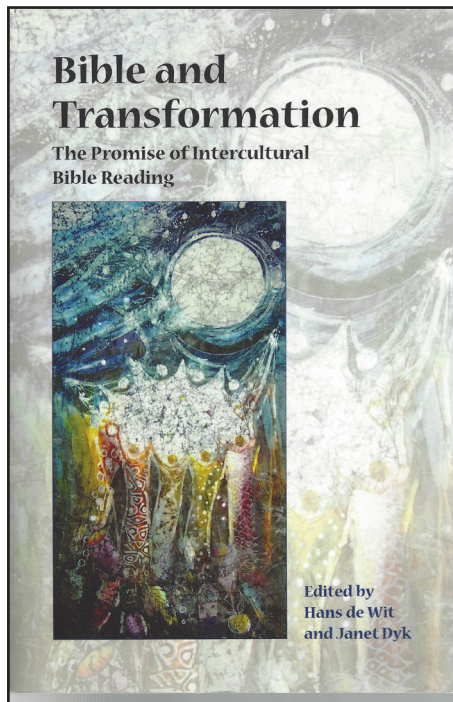
22. bis 26. November 2018 – 11. chinesischer Weltbibelkongress

Nach einer beeindruckenden Feier zum 50. Jahrestag der Entstehung der ersten katholischen Bibel in chinesischer Sprache (Studium-Biblicum-Übersetzung, 1968–2018) verpflichteten sich die über 200 Teilnehmerinnen und Teilnehmer des 11. chinesischen Weltbibelkongresses, der Ende November in Hongkong stattfand, die Bibellektüre und die lebendige Begegnung mit dem Wort Gottes auch künftig zu fördern, damit es in allen Diensten der Kirche Frucht bringen kann.

Die Veranstaltung der Vereinigten katholischen chinesischen Bibelgesellschaften (UCCBA) stand unter dem Motto „Mit dem Wort unterwegs, um den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zu leben“. Sie fand vom 22. bis zum 26. November statt und brachte chinesische Gemeinschaften und bibelpastorale Mitarbeiter aus 35 Gebieten – darunter Hongkong, China, Macau, Taiwan, Singapur, Malaysia, Brunei, Indonesien, Myanmar, die Philippinen, Australien, Neuseeland, Deutschland, England und Kanada – zusammen. Die Laien waren mit über 130 Kongressteilnehmern in der Mehrheit.



Veröffentlichungen zur Bibelpastoral



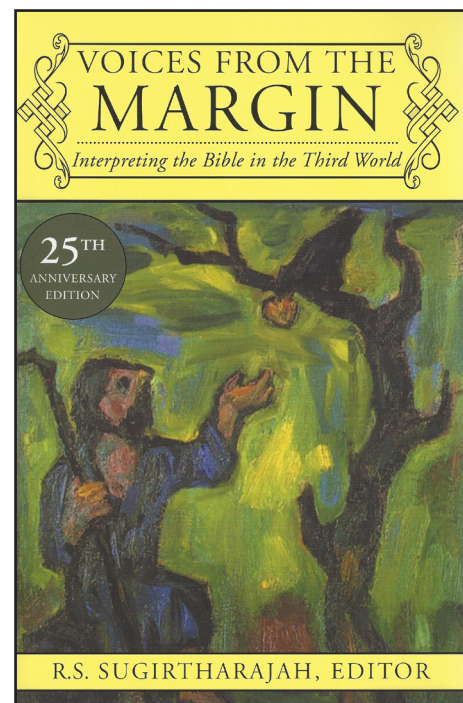
Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading, hg. v. Hans de Wit und Janet Dyk. – Atlanta: SBL Press, 2015. – VIII, 477 Seiten – ISBN 978-1-62837-105-5.

Die weltweite Initiative „Through the Eyes of Another“ („Mit den Augen eines Anderen“) wurde 2001 auf den Weg gebracht. Sie organisierte Begegnungen und Gespräche zwischen Gruppen von Bibellesenden aus verschiedenen Lesetraditionen und Kontexten und legte den Fokus dabei auf das vierte Kapitel des Johannesevangeliums. Die grundlegende Frage lautete: „Kann diese Form einer gemeinsamen Bibellektüre zu einem Katalysator für mehr Offenheit und Veränderung werden?“ Rund 150 Gruppen aus über 30 Ländern nahmen teil. Die methodologische Analyse und Reflexion dieser ersten Etappe einer kulturübergreifenden Bibellektüre führte zu einer zweiten Forschungsphase mit präziseren Fragen, die die Veränderungsmechanismen des Lesers und des Texts sowie die Wahrnehmung und Akzeptanz des jeweils anderen Lesers betrafen. Der vorliegende Band spiegelt den Stand der Forschung zur empirischen, interkulturellen und transformativen Hermeneutik im Bereich der Rezeptionsästhetik bzw. des Reader-Response-Criticism. Die 27 darin veröffentlichten Beiträge sind aus besagten Erfahrungen mit „grenzübergreifenden Begegnungen“ und aus einer Tagung zu diesem Thema hervorgegangen, die 2013 in Amsterdam stattgefunden hat.

Die Aufsätze sind in vier Teile gegliedert: Die Dyna-

mik interkultureller Bibellektüre: begrifflicher Rahmen; Vergewaltigung und Gräueltat: Fallstudien zur Geschichte Tamars in 2 Sam 13; Gemeinsam am Grab: Fallstudien zur Begegnung zwischen dem auferstandenen Jesus und Maria Magdalena in Joh 20; und Fallstudien zu verschiedenen Texten unter dem provozierenden Titel „Bin ich der Hüter meiner Schwester?“. In ihren abschließenden Überlegungen thematisieren die beiden Herausgeber Hans de Wit und Janet Dyk von der theologischen Fakultät der Universität Amsterdam in den Niederlanden die methodologischen Fragen und die konkreten Erfahrungen im Kontext einer interkulturellen Bibellektüre.

T. P. Osborne



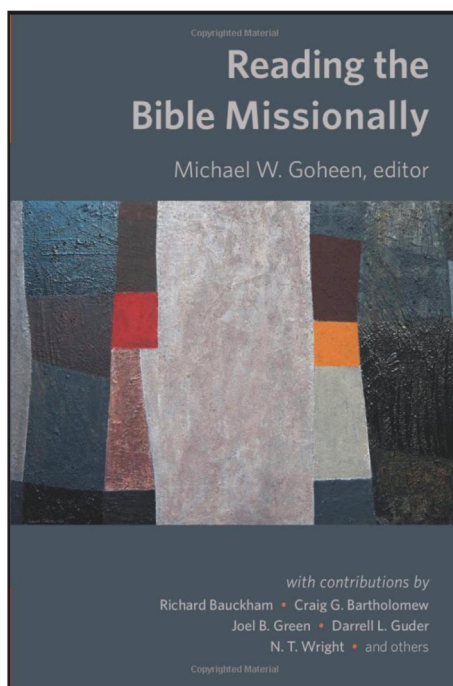
Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World, hg. v. Rasiah S. Sugirtharajah. – Ausgabe zum 25-jährigen Jubiläum. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2016. – XV, 623 Seiten – ISBN 978-1-62698-205-5.

Die erste Ausgabe dieser Aufsatzsammlung (454 Seiten) erschien 1991 zu einer Zeit, als die Auslegung der Heiligen Schrift noch eine wohlgehütete Domäne westlicher Universitätswissenschaftler war. Zwei überarbeitete Auflagen (1995 und 2006) und etliche Folgeauflagen haben gezeigt, dass das Interesse an der Bibelauslegung in den sogenannten „Dritte-Welt-Ländern“ – eine Bezeichnung, die allerdings eine gewisse koloniale Arroganz und den Blickwinkel der akademischen Mainstream-Forschung widerspiegelt – ungebrochen und in der Entwicklung begriffen ist. In den 38 Beiträgen der

Ausgabe zum 25. Jubiläum schlägt sich der Trend der Beschäftigung mit der Schrift in einem breiten Spektrum geographischer, gesellschaftlicher und kultureller Situationen nieder. Die Jubiläumsausgabe behält zwar die sechs Teile der zweitjüngsten Auflage bei (Lesestrategien; Subalterne Lesarten; Viele Lesarten des Exodus; Postkoloniale Lesarten; Intertextuelle Lesarten; Völker als Exegeten: volkstümliche Lesarten), bietet aber rund zehn neue Beiträge. Von besonderem Interesse ist Sugirtharajahs Nachwort „Marginal Mappers, Eternal Outsiders“. Darin formuliert er kritische Überlegungen zu und provozierende Einsichten in die Bibelauslegung in nichtwestlichen Ländern, die sich im Spannungsfeld zwischen der Anpassung an den globalisierten Markt und die akademische Kultur des Westens und der Würdigung einer kulturell kontextualisierten Aufmerksamkeit für die Schrift bewegt.

R. S. Sugirtharajah ist Professor Emeritus für Bibelhermeneutik an der Universität Birmingham (UK). Zu seinen bedeutendsten Veröffentlichungen zählen: *The Bible and Asia, Exploring Postcolonial Biblical Criticism, The Bible and Empire, The Bible and the Third World* und *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*.

T. P. Osborne



Michael W. Goheen (Hg.), *Reading the Bible Missionally*. The Gospel and our Culture Series, Grand Rapids: Eerdmans 2016, 343 Seiten, ISBN 9780802872258

Das Buch versammelt Beiträge und Überlegungen aus einem 2013 am Calvin Theological Seminary (Grand Rapids, USA) gehaltenen Seminar in Bibelhermeneutik. Der Begriff der „missionalen“ Lektüre steht für „eine Art,

die Bibel zu lesen, bei der die Mission als hermeneutischer Schlüssel dient“. Dabei geht es nicht bloß um „eine Untersuchung zum Thema der Mission in den biblischen Schriften, sondern um eine Lesart der Heiligen Schrift, die die Mission als ihr zentrales Anliegen und Ziel in den Blick nimmt, [...] eine Lesart der Schrift, die die eigentliche Sendung der Kirche in der Welt so, wie die Schrift sie beschreibt, zu verstehen und die missionarische Praxis der Kirche dementsprechend zu inspirieren und zu gestalten versucht“ (S. 15).

Von Anfang an wird klar, dass Mission unter dem Aspekt der *Missio Dei*, das heißt als etwas verstanden wird, das seine Dynamik aus Gottes eigenem Leben und Auf-die-Welt-Zugehen gewinnt. Dieses Verständnis zeigt sich vor allem dort, wo die Bibel als Ganzes und der Ruf Gottes an sein Volk im Fokus stehen, der von Israel aus an die gesamte Menschheit ergeht. Die Mission ist mithin eine Perspektive von grundlegender Bedeutung, die die Kirche(n) in diese alles überspannende Dynamik einbezieht und hineinstellt.

Die fünf Beiträge des ersten Teils befassen sich mit einer „missionalen Hermeneutik“ und mit der Entwicklung einer missionalen Lesart der Bibel (Goheen, Bauckham). Die damit verbundenen Fragen betreffen das Verhältnis zwischen einer von der missionarischen Praxis geprägten Bibellektüre und der Formung der Mission – das heißt des ganzen Lebens einer christlichen Gemeinschaft – durch das Wort Gottes.

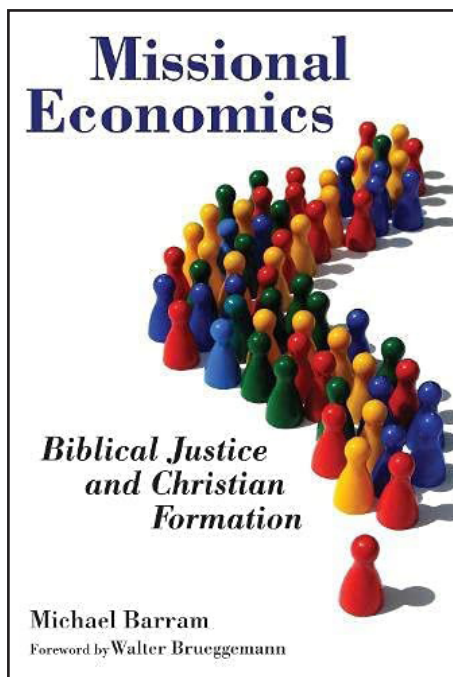
Der Abschnitt über eine missionale Lesart des Alten Testaments berührt Themen wie die Einzigkeit JHWHs, Deuteronomium und die Psalmen. Es ist interessant zu beobachten, wie die Autoren den missionalen Ansatz auf das Alte Testament anwenden: Oft begegnet man der Vorstellung, dass der Sendungsauftrag das Alte Testament nicht über das auserwählte Volk hinausgehe, das ein eschatologischer Anziehungspunkt für die anderen Völker sei; die im vorliegenden Band versammelten Untersuchungen verfolgen jedoch einen anderen Ansatz und erläutern, inwiefern Gottes Pläne für sein auserwähltes Volk durchaus eine missionarische Implikation und Bedeutung haben. Die Beiträge zeigen, wie jeder Text auf die gesamte Bibel bezogen und innerhalb dieses weitgespannten, bis ins Eschatologische ausgreifenden Horizonts gelesen werden kann. Was das Neue Testament angeht, kann die missionale Lesart natürlich ohne Weiteres geltend machen, dass es in seiner Gesamtheit auf die Sendung der Kirche ausgerichtet ist (Wright, S. 175–193).

Die letzten beiden Teile über die Verkündigung und die theologische Ausbildung behandeln eher spezifische Fragen: Die Schrift erfüllt mit Blick auf die ontologische Wahrheit der kirchlichen Sendung keine bloß deskriptive Funktion, sondern ist als ein Mittel der Veränderung gleichzeitig *instrumental* (Goheen, S. 241–262). Das ist eine Auffassung, die der Schöpfung und dem Reich Got-

tes gebührend Rechnung trägt. Diese beiden Teile sind in gewisser Weise auch darauf ausgerichtet, alles pastorale Handeln in der Kirche mit dem Wort Gottes zu beseelen.

Das ganze Buch ist eine Ermutigung, die Schrift und ihre verschiedenen kulturellen und historischen Schauplätze ernst zu nehmen und die kirchliche Gemeinschaft als Mission im Dienst Gottes zu leben, der uns zu einem Leben in Fülle beruft. Katholische Leserinnen und Leser hätten sich vielleicht eine größere Zahl von Beiträgen aus katholischer Sicht und von katholischen Verfassern gewünscht, doch sie dürfen beruhigt sein: Höchstwahrscheinlich hätte auch ein katholischer Blick auf die Sendung der Kirche keine signifikant anderen Ergebnisse erbracht.

Christian Tauchner SVD



Michael Barram, *Missional Economics. Biblical Justice and Christian Formation*, The Gospel and our Culture Series, Grand Rapids: Eerdmans 2018, xviii+263 Seiten, ISBN 9870802875075

Ziel dieses Buches ist es, christliche Bibelleserinnen und -leser für Gerechtigkeitsfragen zu sensibilisieren. Das Buch erwächst „aus der Überzeugung, dass Christen mit einem vergleichsweise komfortablen Leben es zu oft versäumt haben, biblischen Fragen von ökonomischer Tragweite die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Wir müssen zu den biblischen Texten selbst zurückkehren, sie sorgfältig lesen und – ausgehend von der gegenwärtigen missionalen Verortung der Kirche in der Welt, in der sie ihrer Berufung gemäß für das Evangelium Zeugnis geben soll – gründlich über ihre möglichen Implikationen nachzudenken. Es mag durchaus sein, dass unser ökonomisches Denken der Veränderung be-

darf“ (17). Der Verfasser ist Presbyterianer und Dozent für Theologie und Religionswissenschaften am Saint Mary’s College of California. Sein Blickwinkel ist zu einem großen Teil den Kontakten geschuldet, die er Mitte der 1980er-Jahre zu mittelamerikanischen, insbesondere nicaraguanischen Kirchengruppen hatte. Dank dieser Erfahrung wurde ihm klar, dass „die meisten nordamerikanischen Christen bestenfalls eine vage Vorstellung davon haben, was die Bibel vor dem Hintergrund der Gerechtigkeit und der christlichen Jüngerschaft über wirtschaftliche Themen zu sagen hat. [...] Nordamerikanische Christen sind zutiefst von ihrer wirtschaftlichen Umwelt geprägt, aber ihnen ist oft nicht bewusst, bis zu welchem Grad ihre Meinungen und Werte weniger auf biblischen und theologischen Überlegungen als vielmehr auf den herrschenden ökonomischen Lehrmeinungen beruhen. Im vorliegenden Buch versuche ich auf diesen ‘blinden Fleck’ zu reagieren und den Christen zu einem schärferen Blick für ihre eigenen religiösen Texte zu verhelfen“ (2–4). An dieser Stelle ist anzumerken, dass der Autor den Fokus hauptsächlich auf US-amerikanische Kontexte und Hintergründe richtet.

Das Buch ist in 13 Kapitel unterteilt. Die christliche Gemeinschaft ist von Anfang an darauf ausgerichtet, sich nicht an die Welt anzupassen, sondern die Welt zu verändern – Röm 12,2 drängt die Römer, ihre Gesellschaft zu verändern, und dieses Grundmuster durchzieht die Bibel genauso wie Barrams Buch. Diese Veränderung „ist ein zweckorientierter Prozess. [...] Als ein zweckorientierter Gott hat der Gott der Bibel eine Mission – und ist sozusagen *auf* einer Mission. Die Bibel legt von dieser *Missio Dei* Zeugnis ab. Tatsächlich ist es nicht bloß so, dass Gott sich im Rahmen einer Mission engagiert: Das eigentliche Wesen des biblischen und trinitarischen Gottes lässt sich am besten als Mission begreifen. Insofern sich Gottes Identität im Kern als zweckorientierte Kreativität bestimmen lässt, ist Gott ein missionaler Gott“ (19).

Das Buch behandelt die Mission Jesu (Lk 4; Kap. 3) und die Exodus-Erfahrung eines befreienden Gottes (Kap. 4). In diesem Kontext verweist Barram auf aktuelle politische Gegebenheiten in den USA: „Wenn Gott das ungerechte ägyptische System der Sklavenarbeit angeht, ‘findet kein Versuch statt, »das System zu reformieren.«’ Gott feilt nicht bloß ein bisschen an den Kanten der Unterdrückung herum, als müsse er nur hier und da etwas nachjustieren, um eine zutiefst ungerechte Situation wieder völlig ins Lot bringen, nein: Er zerstört das komplette ägyptische System und versenkt den *militärisch-industriellen Komplex*, der die Unterdrückung letztendlich vollzogen hat, hat, im Meer“ (58 f.; Hervorhebung von mir). Für viele gute Christen in den Vereinigten Staaten ist dies natürlich eine harsche Aussage. Im weiteren Verlauf untersucht der Verfasser die ökonomischen Aspekte der Zehn Gebote (Kapitel 5) und des Bundes (Kapitel 6). In diesem Zusammenhang hätte dar-

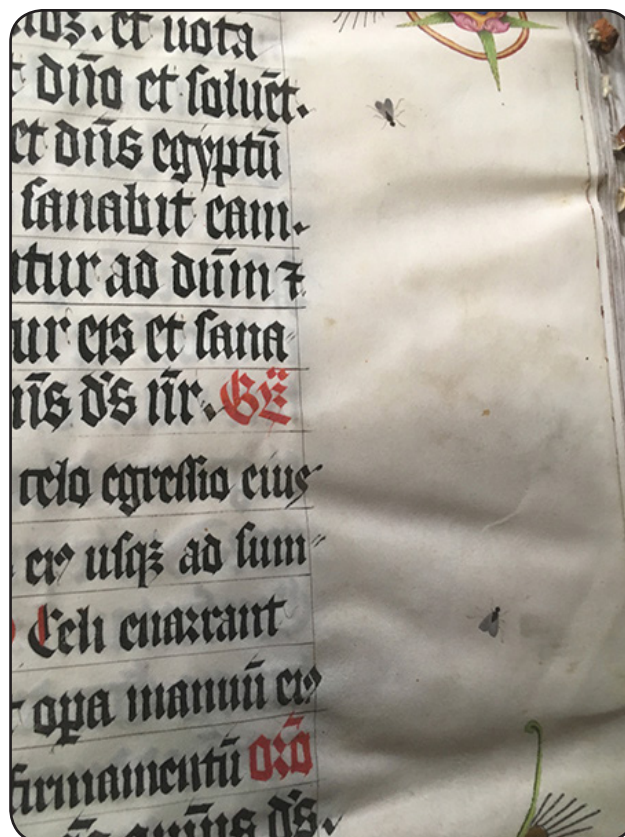
auf hingewiesen werden können, dass Gottes Bundesangebot auch das Geschenk des verheißenen Landes beinhaltet. Kapitel 7 befasst sich mit einigen Propheten und ihrer Betonung der Gerechtigkeit und stellt erneut einen deutlichen Bezug zu den falschen Vorstellungen her, die man sich in den USA von wirtschaftlicher Performance macht (123 ff.). Kapitel 8 handelt von der Schöpfung und der Überfülle ihrer Ressourcen und widerspricht einem ökonomischen Denken, das mit der Knappheit argumentiert (153). Diese Überfülle wird aus neutestamentlicher Perspektive am Reich Gottes (Kapitel 9) und an der Bergpredigt bei Matthäus (Kapitel 10) weiter exemplifiziert. Lukas' Optionen für die Ausgegrenzten in Lk 15-19 (vom verirrtten Schaf über den verlorenen Sohn bis hin zu Zachäus) bilden die Grundlage für Kapitel 11, und Kapitel 12 befasst sich mit dem heiligen Paulus und den ersten Gemeinden. Hier hätte erwähnt werden können, dass die Veräußerung von Vermögenswerten durch die Gemeinde (Apg 2,45) wirtschaftliche Nöte zur Folge hatte und Paulus umherzog und Spenden für die Jerusalemer Gemeinde sammelte (z. B. 2 Kor 8-9) (217 ff.). Auch die historische Entwicklung wäre vielleicht die eine oder andere Überlegung wert gewesen: Paulus' Sammlung fand lange vor der Zeit statt, als die Zusammenfassung in Apg 2 niedergeschrieben wurde.

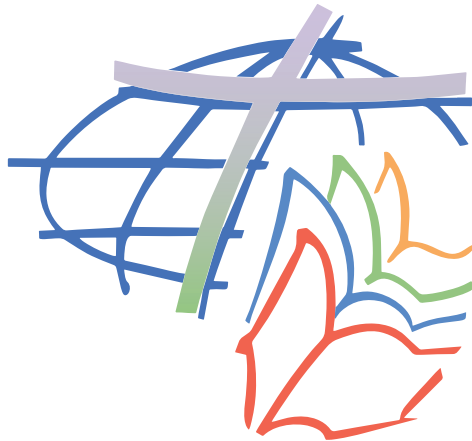
Das 13. und letzte Kapitel zieht folgendes Fazit: „Die Zwecke und Zweckorientierung Gottes, wie die Schrift sie uns offenbart, müssen für das, was wir unter Mission verstehen und was es mithin bedeutet, sich dem bibli-

schen Text von einer missionalen Hermeneutik her zu nähern, entscheidender sein als die historische oder zeitgenössische kirchliche Praxis der Kirche. Wenn *Mission* in erster Linie als Evangelisierung oder Outreach oder dergleichen verstanden wird, dann geht es in großen Teilen des biblischen Texts ganz offenkundig nicht um Mission. Wenn wir Mission aber als Zweckorientierung Gottes verstehen – eine Zweckorientierung, an der die Deutungsgemeinschaft beteiligt und zu der sie berufen worden ist –, dann wird Mission für jeden einzelnen Vers der Bibel zu einer relevanten, wesentlichen und in sich angemessenen Auslegungsrubrik. [...] Eine missionale Hermeneutik anzuwenden heißt, sich dem biblischen Text mit der Überzeugung zu nähern, dass die Bibel ihren Leserinnen und Lesern einen Gott der Mission – einen zweckorientierten, aussendenden Gott – offenbart. [...] Eine missionale Hermeneutik ermutigt uns, genauer und getreulicher auf die ganzheitliche Mission des Gottes zu achten, der die Jünger Jesu als Glaubensgemeinschaft beruft und in die Welt hinausendet“ (238 f.).

Für eher traditionelle Christen ist das Buch mit den darin eröffneten Perspektiven womöglich eine Herausforderung. Dennoch lohnt sich die Lektüre, weil es die eher befreiungsorientierten Christen in anderen Teilen der Welt in ihrem Herangehen bestätigen und in ihrem Streben nach Freiheit und gesellschaftlicher Veränderung bestärken wird.

Christian Tauchner SVD





Catholic Biblical Federation
Fédération Biblique Catholique
Federación Bíblica Católica
Katholische Bibelföderation

174. Nicht nur die Homilie muss aus dem Wort Gottes ihre Nahrung schöpfen. Die gesamte Evangelisierung beruht auf dem Wort, das vernommen, betrachtet, gelebt, gefeiert und bezeugt wird. Die Heilige Schrift ist Quelle der Evangelisierung. Es ist daher notwendig, sich unentwegt durch das Hören des Wortes zu bilden. Die Kirche evangelisiert nicht, wenn sie sich nicht ständig evangelisieren lässt. Es ist unerlässlich, dass das Wort Gottes »immer mehr zum Mittelpunkt allen kirchlichen Handelns werde«.[135] Das vernommene und - vor allem in der Eucharistie - gefeierte Wort Gottes nährt und kräftigt die Christen innerlich und befähigt sie zu einem echten Zeugnis des Evangeliums im Alltag. Wir haben den alten Gegensatz zwischen Wort und Sakrament bereits überwunden. Das lebendige und wirksame verkündete Wort bereitet auf den Empfang des Sakramentes vor, und im Sakrament erreicht dieses Wort seine größte Wirksamkeit.

175. Das Studium der Heiligen Schrift muss ein Tor sein, das allen Gläubigen offensteht.[136] Es ist grundlegend, dass das geoffenbarte Wort die Katechese und alle Bemühungen zur Weitergabe des Glaubens tief greifend befruchtet.[137] Die Evangelisierung braucht die Vertrautheit mit dem Wort Gottes. Das verlangt von den Diözesen, den Pfarreien und allen katholischen Gruppierungen das Angebot eines ernsten und beharrlichen Studiums der Bibel sowie die Förderung ihrer persönlichen und gemeinschaftlichen Lektüre im Gebet.[138] Wir tapfen nicht in der Finsternis und müssen nicht darauf warten, dass Gott sein Wort an uns richtet, denn »Gott hat gesprochen, er ist nicht mehr der große Unbekannte, sondern er hat sich gezeigt«.[139] Nehmen wir den erhabenen Schatz des geoffenbarten Wortes in uns auf.

176. Evangelisieren bedeutet, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig machen. » Keine partielle und fragmentarische Definition entspricht jedoch der reichen, vielschichtigen und dynamischen Wirklichkeit, die die Evangelisierung darstellt; es besteht immer die Gefahr, sie zu verarmen und sogar zu verstümmeln. «[140] Nun möchte ich meine Besorgnisse im Zusammenhang mit der sozialen Dimension der Evangelisierung mitteilen, und zwar deshalb, weil man, wenn diese Dimension nicht gebührend deutlich dargestellt wird, immer Gefahr läuft, die echte und vollständige Bedeutung des Evangelisierungsauftrags zu entstellen.

Franziskus, Evangelii gaudium 174-176