



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

**Der hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher
Interpretation biblischer Texte:
Eine Untersuchung aus rezeptionsgeschichtlicher und
neutestamentlicher Sicht**

By

Andreas Ritzmann

U24058352

**A dissertation submitted in fulfilment of The requirements for the
degree**

Master of Theology

Department of New Testament and Related Literature

Faculty of Theology and Religion

UNIVERSITY OF PRETORIA

Name of Supervisor: Prof. Dr. Christoph Stenschke

Date of Submission: 21.09.2024

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----------|
| ETHIKERKLÄRUNG, ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLÜSSELBEGRIFFE..... | 6 |
| ABKÜRZUNGEN | 9 |
| | |
| KAPITEL 1: EINLEITUNG | 10 |
| 1.1. Hinführung | 10 |
| 1.2. Forschungsfrage und Eingrenzung..... | 14 |
| 1.2.1. Definition..... | 14 |
| 1.2.2. Fragestellung..... | 16 |
| 1.3. Forschungsüberblick (Forschungsgeschichtliche Tendenzen)..... | 16 |
| 1.4. Konsequenzen für die Durchführung der Arbeit | 33 |
| 1.5. Aufbau und Methodik | 35 |
| 1.5.1. Vorgehensweise | 35 |
| 1.5.2. Methodik | 36 |
| | |
| KAPITEL 2: GEMEINSCHAFTLICHE INTERPRETATION IM NEUEN TESTAMENT .. | 38 |
| 2.1. Einleitung..... | 38 |
| 2.2. Voraussetzungen | 39 |
| 2.2.1. Lesen in der Antike | 39 |
| 2.2.2. Zugang zu atl. Schriften und Literalität in der Antike..... | 42 |
| 2.2.3. Lesungen des AT im NT..... | 46 |
| 2.2.3.1. Lesen des AT in den Evangelien..... | 46 |
| 2.2.3.2. Lesungen des AT in der Apg..... | 47 |
| 2.2.3.3. Lesung atl. Texte in den paulinischen Gemeinden | 48 |
| 2.2.3.4. Fazit..... | 51 |
| 2.2.4. Lesung ntl. Schriften im NT | 51 |
| 2.2.5. Schlussfolgerungen | 53 |
| 2.3. Tempel | 55 |
| 2.3.1. Allgemeines | 55 |
| 2.3.2. Jesus im Tempel | 56 |
| 2.3.3. Frühchristliche Verkündigung im Tempel | 57 |
| 2.3.4. Schlussfolgerungen | 58 |
| 2.4. Synagoge..... | 58 |
| 2.4.1. Die Synagoge als Ort der Schriftauslegung..... | 59 |
| 2.4.2. Jesus in der Synagoge | 63 |

| | | |
|--|--|------------|
| 2.4.3. | Frühchristliche Mission in den Synagogen | 68 |
| 2.4.3.1. | Apg 13 | 69 |
| 2.4.3.2. | Apg 17 | 70 |
| 2.4.4. | Schlussfolgerungen | 74 |
| 2.5. | Haus | 74 |
| 2.5.1. | Allgemeines | 76 |
| 2.5.1.1. | Jüdisch-alttestamentlicher Hintergrund: Die religiöse Unterweisung im Haus | 76 |
| 2.5.1.2. | Hellenistischer Hintergrund: Das griechisch-römische Gastmahl | 78 |
| 2.5.1.3. | Passahmahl..... | 81 |
| 2.5.2. | Mahlgemeinschaft bei Jesus | 83 |
| 2.5.2.1. | Lk 7,36-50..... | 83 |
| 2.5.2.2. | Lk 14..... | 84 |
| 2.5.2.3. | Erkenntnisse für die Arbeit..... | 86 |
| 2.5.3. | Häusliche Zusammenkünfte in der Jerusalemer Gemeinde | 86 |
| 2.5.3.1. | Apg 1,15-26 – die Nachwahl des Matthias | 86 |
| 2.5.3.2. | Apg 2,42-47 – die erste Gemeinde..... | 88 |
| 2.5.3.3. | Apg 4,23-31 – das gemeinsame Gebet..... | 90 |
| 2.5.3.4. | Apg 15 – das Apostelkonzil..... | 91 |
| 2.5.4. | Der paulinische Gottesdienst nach 1Kor 11-14..... | 101 |
| 2.5.4.1. | Der symphotische Charakter von 1Kor 11-14 | 101 |
| 2.5.4.2. | Der partizipative Gottesdienst in 1Kor 14 | 105 |
| 2.5.4.3. | Beiträge im Symposion..... | 107 |
| 2.5.4.4. | Stückwerk der Erkenntnis..... | 114 |
| 2.5.4.5. | Erkenntnisse für die Arbeit..... | 114 |
| 2.5.5. | Schlussfolgerungen | 116 |
| 2.6. | Ertrag | 117 |
| KAPITEL 3: REZEPTIONSGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK..... | | 121 |
| 3.1. | Einleitung..... | 121 |
| 3.2. | Patristik – Kirchenväter (1.-6. Jhd.)..... | 122 |
| 3.3. | Mittelalter | 125 |
| 3.4. | Reformation | 127 |
| 3.4.1. | Luther | 127 |
| 3.4.1.1. | Allgemeines Priestertum..... | 128 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 3.4.1.2. | Das Recht der Gemeinde | 129 |
| 3.4.1.3. | Der Horengottesdienst..... | 131 |
| 3.4.1.4. | Die dritte Weise des Gottesdienstes..... | 132 |
| 3.4.1.5. | Fazit..... | 133 |
| 3.4.2. | Zwingli | 133 |
| 3.4.2.1. | Gemeinde als Ort theologischer Erkenntnis – Zwinglis Verständnis von 1Kor 14 | 134 |
| 3.4.2.2. | Die Prophezei | 138 |
| 3.4.2.3. | Fazit..... | 140 |
| 3.4.3. | Die Täufer | 141 |
| 3.4.3.1. | Einordnung und Definition der Gruppe | 141 |
| 3.4.3.2. | Antiklerikalismus..... | 143 |
| 3.4.3.3. | Allgemeines Priestertum..... | 143 |
| 3.4.3.4. | Praktische Umsetzung..... | 144 |
| 3.4.3.5. | Bibellesekreise | 145 |
| 3.4.3.6. | Hubmaier | 148 |
| 3.4.3.7. | Fazit..... | 151 |
| 3.5. | Pietismus | 151 |
| 3.5.1. | Die Collegia Pietatis..... | 151 |
| 3.5.2. | Pia Desideria | 152 |
| 3.6. | 18. bis 20. Jahrhundert | 155 |
| 3.6.1. | Die Bibelstunde in der Protestantische Kirche | 155 |
| 3.6.2. | Freikirchlicher Kontext | 157 |
| 3.6.2.1. | Haukreise..... | 157 |
| 3.6.2.2. | Pfingstlich-charismatische Bewegung | 158 |
| 3.6.3. | Weitere Täuferische Bewegung..... | 160 |
| 3.7. | Römisch-katholische Kirche..... | 161 |
| 3.7.1. | Zweites Vatikanum..... | 162 |
| 3.7.2. | Befreiungstheologie | 164 |
| 3.7.2.1. | Basisgemeinden | 164 |
| 3.7.2.2. | Dienst am einfachen Volk | 166 |
| 3.7.2.3. | Hermeneutisches Vorverständnis | 167 |
| 3.7.2.4. | Theologie aus der Praxis für die Praxis | 168 |
| 3.7.2.5. | Anwendung..... | 169 |

| | | |
|---|---|------------|
| 3.7.2.6. | Das Modell von Carlos Mesters..... | 170 |
| 3.7.2.7. | Ernesto Cardenal und die Bauern von Soletiname..... | 171 |
| 3.7.3. | Bibel-Teilen..... | 174 |
| 3.7.3.1. | Entstehung..... | 174 |
| 3.7.3.2. | Theologische Grundlagen der Methode..... | 176 |
| 3.7.3.3. | Die 7-Schritte-Methode..... | 177 |
| 3.8. | Ertrag..... | 178 |
| 3.8.1. | Beobachtungen..... | 178 |
| 3.8.2. | Kritisch-würdigende Anmerkungen..... | 179 |
| KAPITEL 4: HERMENEUTISCH-PRAKTISCHE REFLEXION..... | | 187 |
| 4.1. | Einleitung..... | 187 |
| 4.2. | Erträge aus der Arbeit..... | 188 |
| 4.2.1. | Ertrag NT..... | 188 |
| 4.2.2. | Ertrag Rezeptionsgeschichte..... | 188 |
| 4.3. | Auslegung im 21. Jhd. – wo stehen wir?..... | 190 |
| 4.4. | Beitrag..... | 194 |
| 4.4.1. | Der Kerngedanke einer hermeneutischen Gemeinschaft..... | 194 |
| 4.4.2. | Chancen..... | 198 |
| 4.4.2.1. | Gemeinschaft fordert Reflexion..... | 198 |
| 4.4.2.2. | Gemeinschaft als Ergänzung..... | 198 |
| 4.4.2.3. | Gemeinschaft als Korrektiv..... | 200 |
| 4.4.2.4. | Befähigung durch Beteiligung..... | 201 |
| 4.4.2.5. | Potential zum Aufbruch..... | 201 |
| 4.4.3. | Grenzen..... | 202 |
| 4.4.3.1. | Pluralität als Überforderung..... | 202 |
| 4.4.3.2. | Eine Anarchie der Erkenntnis?..... | 203 |
| 4.4.3.3. | Die Frage nach der Wahrheit..... | 205 |
| 4.4.3.4. | Gefahr der Subjektivierung einer Gruppe..... | 209 |
| 4.4.3.5. | Gefahr der Spaltung..... | 209 |
| 4.4.3.6. | Überbetonung des Kollektivs..... | 210 |
| 4.5. | Modellvorschlag..... | 211 |
| 4.5.1. | Die Grundlagen gemeinschaftlicher Interpretation..... | 211 |
| 4.5.1.1. | Theologische Grundlagen..... | 211 |

| | |
|--|------------|
| 4.2.1.1. Innere Haltung | 212 |
| 4.5.2. Die Räume gemeinschaftlicher Interpretation | 214 |
| 4.5.3. Die hermeneutische Tischgemeinschaft | 217 |
| KAPITEL 5: SCHLUSS | 224 |
| 5.1. Der Beitrag der Studie | 224 |
| 5.2. Weiterführende Arbeiten | 226 |
| 5.3. Abschließende Gedanken..... | 228 |
| BIBLIOGRAFIE..... | 230 |

ETHIKERKLÄRUNG, ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLÜSSELBEGRIFFE

Ethikerklärung (Deutsch und Englisch)

Ethikerklärung

Der Autor, dessen Name auf der Titelseite dieser Dissertation erscheint, hat die erforderliche Genehmigung/Zulassung durch die Ethikkommission für die in dieser Arbeit beschriebene Forschung erhalten.

Der Autor erklärt, dass er die ethischen Standards gemäß dem Ethikkodex der Universität Pretoria für wissenschaftliche Tätigkeiten eingehalten hat.

Ethics statement

The author, whose name appears on the title page of this dissertation, has obtained the required research ethics approval/exemption for the research described in this work.

The author declares that they have observed the ethical standards required in terms of the University of Pretoria's Code of ethics for scholarly activities.



Zusammenfassung (Deutsch und Englisch)

Zusammenfassung

Die Studie behandelt den hermeneutischen Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation biblischer Texte und fragt nach dessen Beitrag für die Auslegung im 21. Jahrhundert. Der Ansatz lässt sich mit dem Begriff „hermeneutische Gemeinschaft“ in Verbindung bringen und legt einen Schwerpunkt auf die Rolle der Gemeinschaft im hermeneutischen Erkenntnisprozess. Um den Beitrag herauszuarbeiten, wird der Ansatz aus einer neutestamentlichen und aus einer rezeptionsgeschichtlichen Perspektive untersucht. Im Blick auf das Neue Testament ist die Frage leitend, welche Texte einen Hinweis auf eine gemeinschaftliche Interpretation bei den Zusammenkünften der ersten Christen geben. Dabei werden verschiedene Texte vor

dem kulturell-historischen Hintergrund beleuchtet und exegetisch erarbeitet. Der Autor arbeitet drei verschiedene Formen gemeinschaftlicher Interpretation im Neuen Testament heraus, wobei nicht jede dieser Formen die Rolle der Gemeinschaft gleichermaßen betont. Im Blick auf die Rezeptionsgeschichte liegen Modelle und Ausprägungen gemeinschaftlicher Interpretation im Fokus, die sich auf die behandelten Texte beziehen und den Ansatz methodisch reflektieren. Der Autor gibt einen Überblick über die letzten zwei Jahrtausende und benennt Chancen und Grenzen der verschiedenen Modelle. Die Ergebnisse der ntl. und der rezeptionsgeschichtlichen Untersuchung werden im letzten Kapitel der Arbeit gebündelt. Aufbauend auf dem erarbeiteten Ertrag wird der Beitrag gemeinschaftlicher Interpretation benannt, in dem sowohl auf Chancen als auch auf Grenzen hingewiesen wird. Die Arbeit wird durch einen konkreten Modellvorschlag abgeschlossen, der die Erträge der Arbeit berücksichtigt und ein differenziertes Bild einer hermeneutischen Gemeinschaft abbildet. Die gesamte Arbeit hat den von Pluralität geprägten Kontext des 21. Jhd. im Blick und möchte durch den Ansatz einer hermeneutischen Gemeinschaft einen Beitrag für die aktuellen Herausforderungen leisten.

Summary

The study examines the hermeneutical approach of communal interpretation of biblical texts and explores its contribution to interpretation in the 21st century. This approach can be associated with the term "hermeneutical community" and emphasizes the role of the community in the hermeneutical process of knowledge acquisition. To highlight this contribution, the approach is examined from both a New Testament and a reception-historical perspective. Regarding the New Testament, the guiding question is which texts indicate communal interpretation during the gatherings of the early Christians. Various texts are analyzed against their cultural-historical background and explored exegetically. The author identifies three different forms of communal interpretation in the New Testament, though not all of these forms equally emphasize the role of the community. From a reception-historical perspective, the focus is on models and forms of communal interpretation related to the examined texts and that methodologically reflect the approach. The author provides an overview of the last two centuries, outlining the opportunities and limitations of the different models. The results of both the New Testament and the reception-historical investigation are consolidated in the final chapter of the study. Based on the findings, the contribution of communal interpretation is

discussed, highlighting both its opportunities and limitations. The study concludes with a concrete model proposal that considers the study's findings and presents a differentiated view of a hermeneutical community. Throughout the work, the pluralistic context of the 21st century is considered, with the aim of offering a contribution to the current challenges through the approach of a hermeneutical community.

Schlüsselbegriffe / Keywords

Hermeneutische Gemeinschaft, Interpretationsgemeinschaft, gemeinschaftliche Interpretation, Hermeneutik, Rezeptionsgeschichte, Kirchengeschichte, Frühes Christentum, Neues Testament, Kollektiv, Auslegung, 21. Jahrhundert

Hermeneutical community, interpretive community, communal interpretation, hermeneutics, reception history, church history, early Christianity, New Testament, collective, exegesis, 21st century

ABKÜRZUNGEN

- Didas. syr. 2 Die syrische Didaskalia. Teilband 2. Übersetzt und erklärt von H. Achelis und J. Flemming. Leipzig: Heinrichs. 1904.
- DV Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung DEI VERBUM. Promulgiert durch Papst Paul VI. 1965.
- LG Dogmatische Konstitution LUMEN GENTIUM über die Kirche. Promulgiert durch Papst Paul VI. 1964.
- Pia des. Philipp Jakob Spener. Pia desideria: Herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche sammt einigen einfältig dahin abzweckenden christlichen Vorschlägen. Aufs neue überarbeitet und mit Anmerkungen versehen von F.W.P. Ludwig Feldner. Görlitz. 1846.
- QGTS I Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Erster Band. Zürich. Zürich: Hirzel. 1952. (herausgegeben von L. v. Muralt & W. Schmid)
- RB Regua Benedicti (Die Regel des hl. Benedikt), in J. Kösel (Hrsg.) *Des Sulpicius Severus Schriften über den hl. Martinus. Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium. Des heiligen Benediktus Mönchsregel*. Kempten; München: 1914.
- WA 11 Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Band 11. Weimar: Hermann Böhlau. 1900.
- WA 12 Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Band 12. Weimar: Hermann Böhlau. 1891.
- Z I Huldreich Zwinglis sämtliche Werke I: Einzig vollst. Ausg. d. Werke Zwinglis / unter Mitw. d. Zwingli-Vereins in Zürich. 1905. (hrsg. von Emil Egli)
- Z IV Huldreich Zwinglis sämtliche Werke IV: Einzig vollst. Ausg. d. Werke Zwinglis / unter Mitw. d. Zwingli-Vereins in Zürich. 1921. (hrsg. von Emil Egli)

KAPITEL 1: EINLEITUNG

1.1. Hinführung

„Was ist Wahrheit?“ – Mit dieser Frage reagiert Pilatus, der johanneischen Beschreibung nach, auf die Behauptung von Jesus ein König zu sein, der in diese Welt gekommen ist, um die Wahrheit zu bezeugen (Joh 18,38). Die Frage von Pilatus ist heute aktueller denn je. Was ist Wahrheit? Gibt es die eine Wahrheit oder sind es mehrere? Ist Wahrheit objektiv und für alle gültig oder ist sie subjektiv und individuell bestimmbar? In einer postmodernen Gesellschaft stehen diese Fragen im Zentrum vieler Diskussionen. Seit den 70er Jahren des 19. Jhd. sprechen wir in westlichen Ländern von der Epoche der Postmoderne. Als ihre zentralen Kennzeichen werden Individualismus und Pluralismus angeführt (vgl. Hardmaier 2012: 24). Aufgrund dieser beiden genannten Kennzeichen treffen in einer solchen Gesellschaft eine Vielzahl an unterschiedlichen Meinungen aufeinander. Die Gesellschaft wird vielfältiger und diverser. „Die unterschiedlichsten Auffassungen, Trends und Gegentrends existieren am selben Ort und zur selben Zeit“ (ebd.: 24). Und was „früher ein *Gebot* war, wird nun *ein Angebot unter vielen*“ (Berger 1994: 37).

Pluralismus beschreibt die Vielfalt der Werte-Systeme, Herkünfte, Sprachen, Kulturen und Religionen, die in vielen westlichen Ländern vorzufinden sind (vgl. Carson 1996: 13). Diese Vielfalt wird von manchen positiv bewertet und aktiv angestrebt. Andere sehen darin eine Gefahr für die Stabilität einer Gesellschaft. Unabhängig davon, wie diese soziokulturelle Beobachtung bewertet wird, ist jede Organisation, jede Gemeinschaft, aber auch jedes Individuum dazu gezwungen, Wege zu finden mit diesem offensichtlichen Tatbestand umzugehen. Pluralität ist nicht nur eine Wahrnehmung. Pluralität ist zu einem zentralen Wert einer postmodernen Kultur geworden und dies hat konsequenterweise Auswirkungen auf das Wahrheitsverständnis: „The only absolute creed is the creed of pluralism. No religion has the right to pronounce itself right or true, and the others false, or even (in the majority view) relatively inferior“ (Carson 1996: 19). In einer postmodernen Gesellschaft wird Wahrheit von vielen als plural und optional verstanden. Wenn – so wird es von einigen verstanden – eine Person oder eine Organisation etwas als Wahrheit ansieht, ist das ihr gutes Recht. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Wahrheit eine Auswirkung auf einen selbst hat.

Große soziokulturelle Bewegungen innerhalb einer Gesellschaft spiegeln sich auch in christlichen Gemeinschaften wider, die ihrerseits Teil dieser Gesellschaft sind. Auch wenn die Frage nach Wahrheit in den meisten christlichen Kreisen zentral etwas mit der Botschaft der Bibel zu tun hat, werden Kirchen im Blick auf theologische und ethische Denkansätze pluraler und vielfältiger. Diese wachsende Tendenz stellt die Leitungsverantwortlichen vor ernstzunehmende Herausforderungen. Ich möchte auf drei konkrete Herausforderungen eingehen, die als hinführende Problemstellungen für die vorliegende Arbeit anzusehen sind: Die Hermeneutik, das Streben nach Einheit und die missionarische Verantwortung der Kirche.

Die erste Herausforderung zeigt sich in der *Hermeneutik*. Im Blick auf das Verstehen und Interpretieren von Texten steht in einer postmodernen Gesellschaft, ausgehend von einer starken Betonung der Individualität und der Pluralität, die Grundannahme im Vordergrund, dass jede Interpretation eines Textes subjektiv ist (vgl. Carson 1996: 19). Sie ist geprägt von der Kultur, der intellektuellen Fähigkeiten und der persönlichen Erfahrung der auslegenden Person. Folglich ist auch bei biblischen Texten mit einer Interpretationsvielfalt zu rechnen. Die Interpretation des einen ist für den anderen nur eine Option unter vielen. Die kirchliche Landschaft mit all ihren Konfessionen und Denominationen ist ein Spiegelbild dieser theologischen und hermeneutischen Pluralität. Dieses Phänomen ist nicht nur das Produkt einer postmodernen Mentalität. Seit Beginn der Reformation hat sich der kirchliche Stammbaum in viele einzelne Kirchen und Gemeinschaften verzweigt und diese Verzweigung hat über die Jahrhunderte zugenommen. Aus diesem Grund stellt Luz die These auf, dass die Postmoderne ein Ergebnis der nachreformatorischen Exegese sei (vgl. Luz 1998:334). Das reformatorische Schriftprinzip „sola scriptura“ war eine Reaktion auf die Deutungshoheit des kirchlichen Amtes und der Versuch, Theologie und Glaubenslehre wieder stärker von der Bibel her zu erarbeiten. Dies ist Luther und auch den anderen Reformatoren unzweifelhaft gelungen, da die Auslegung der Bibel durch die Reformation in die Hände all derjenigen gelegt wurde, die sich – gelehrt oder ungelehrt – der Aufgabe annehmen wollten. Wenn, wie die theologische Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten aufgezeigt hat, die Interpretation biblischer Texte immer auch subjektive Aspekte beinhaltet, ist eine Interpretationsvielfalt unvermeidbar. Nun könnte man selbstverständlich davon ausgehen, dass es nur der richtigen exegetischen Werkzeuge bedarf, um den „einzig wahren Sinn“ eines Textes zu entschlüsseln. Die Auslegungsgeschichte zeigt jedoch auf, dass auch mit einer Vielzahl an

unterschiedlichen Methoden die Differenzen im theologischen Diskurs nicht weniger geworden sind. Der kirchliche Stammbaum hat nicht weniger, sondern mehr Verästelungen erhalten. Freilich haben nicht alle kirchlichen und theologischen Differenzen etwas mit unterschiedlichen Auslegungen der Bibel zu tun. Der theologische Diskurs ist neben hermeneutischen Aspekten auch von anderen Faktoren bestimmt. Die Bibel nimmt nicht überall die gleiche Stellung ein. Und selbst innerhalb einer Denomination bzw. innerhalb einer Auslegungsrichtung gibt es nicht immer einen absoluten Konsens. Es ist offensichtlich: Die weltweite Kirche ist plural. Und diese Pluralität hat auch etwas mit einer vielfältigen Hermeneutik zu tun. Die Herausforderung für Leitungsverantwortliche besteht nun einerseits darin, sich selbst in dieser Vielfalt zurechtzufinden und andererseits, der zu leitenden Gemeinde Orientierung und Profil zu geben.

Dies führt uns zur zweiten Herausforderung: Das Streben nach *Einheit*. Aufgrund dieser pluralen Kirchenlandschaft wird es zunehmend schwieriger, einheitliche Linien in Theologie oder Ethik für die gesamte Gemeinde oder den gesamten Gemeindeverband zu erarbeiten. Nicht selten stehen Gemeinden oder sogar ganze Verbände vor weitreichenden Spaltungen. Aktuell stehen dabei ethische Fragen im Vordergrund. Es gibt ein Loslösen von ethischen Werten, die lange Zeit einen gesellschaftlichen Konsens bildeten (vgl. Hardmaier 2012: 20). Demnach ist christliche Ethik in vielen verschiedenen Bereichen ein großes Diskussionsthema, sei es in Fragen der Sexualethik, der Sterbehilfe oder im Blick auf das Thema rund um Abtreibung und pränatale Diagnostik. Die Pluralität in Theologie und Ethik zeigt sich nicht nur im Blick auf Denominationen, sondern ebenso im Blick auf das Gemeindeleben vor Ort. Auch hier treffen viele verschiedene Meinungen aufeinander. Und auch wenn die Mitglieder einer Gemeinde an vielen Stellen nah beieinander liegen, ist es dennoch höchst unwahrscheinlich, dass alle das gleiche hermeneutische, theologische und ethische Verständnis haben. Unterstützt durch die digitalen Entwicklungen der letzten Jahre und der damit sich eröffnenden Möglichkeiten, theologische Impulse aus jeder erdenklichen Richtung aufzunehmen, wird Meinungsbildung individueller und diverser. Sie ist im christlichen Kontext wie auch in der Gesellschaft pluralisiert und polarisiert. G. Lindbeck hat schon in einem Vortrag aus dem Jahr 1988 festgestellt, dass auch „in einzelnen Kirchengemeinden [...] es schwer oder unmöglich [wird], gemeinsame Ansichten über das, was wesentlich bzw. unwesentlich ist, zu entdecken oder zu entwickeln“ (Lindbeck 1988: Kapitel 1). Es stellen sich daher verschiedene Fragen: Wie gelingt es einer

Gemeinschaft einen gemeinsamen Weg zu gehen, ohne sich aufgrund vielfältiger Meinungen und Denkansätzen voneinander zu entfernen? Wie gelingt es Leitungsverantwortlichen theologische und ethische Fragestellungen zu beantworten und Position zu beziehen, ohne die Gemeinschaft zu spalten?

Die Frage nach Einheit in der Vielfalt hat eine Auswirkung auf die *missionarische Verantwortung* der Kirche, was als dritte Herausforderung anzuführen ist. Hardmaier (2015: 192) spricht im Blick auf die postmoderne Pluralität, in welcher jede Wahrheit relativ ist, von einer Herausforderung für die missionarische Aufgabe der Kirche. Die Kirche muss ihre Rolle in der pluralistisch, individualistisch und multikulturell geprägten Gesellschaft neu definieren (vgl. Hauschildt & Pohl-Patalong 2013: 56). Diese Herausforderung ist mehrschichtig. Zum einen sind Kirchen sowohl innerhalb der interreligiösen als auch innerhalb der christlichen Landschaft „auf dem Markt“ (Berger 1994: 40) und müssen ihre Programme und ihre Inhalte unter vielen verschiedenen Angeboten präsentieren. Zum anderen müssen sie vor dem Hintergrund einer zunehmenden Vielfalt in ihren eigenen Reihen Wege finden, wie sie ihre Botschaft von Liebe und Vergebung, von Versöhnung und Einheit authentisch und attraktiv transportieren. Die aktuelle politische Lage in Deutschland (Jahr 2024) lässt ersichtlich werden, wie schnell Pluralität gepaart mit der Macht der digitalen Medien zu Polarisierung führen kann. Demonstrationen gegen „rechten Konservatismus“ auf der einen Seite und Aufmärsche gegen „linken Liberalismus“ auf der anderen prägen die mediale Berichterstattung, und auch in den sozialen Medien herrscht auf vielen Portalen ein grenzüberschreitender Umgangston. In christlichen Kreisen ist dies nicht anders. Auch unter Christen nimmt die Polarisierung zu. Wie ist hierauf zu reagieren? Wie kann mit dieser Pluralität und der daraus folgenden Polarisierung umgegangen werden? Wenn, wie Hardmaier hinweist, die missionarische Verantwortung der Kirche nur noch wahrzunehmen ist, wenn sie gesellschaftsrelevant ist und eine authentische Gemeinschaft bildet, durch die das Evangelium abgebildet wird (vgl. Hardmaier 2015: 192), so muss sie mit Pluralität und Vielfalt innerhalb ihrer Reihen umgehen können.

Die eben genannten Fragen und Herausforderungen sind zu groß und zu breit, um sie in der vorliegenden Arbeit in aller Ausführlichkeit zu klären. Sie zeichnen jedoch den weiteren Horizont ab, in dem das Thema und die Forschungsfrage dieser Arbeit einzuordnen ist.

1.2. Forschungsfrage und Eingrenzung

Die genannten Herausforderungen sind vielschichtig und lassen sich nicht mit einfachen Antworten lösen. Es gibt verschiedene Perspektiven, die zu beleuchten sind. In der vorliegenden Arbeit fokussiere ich mich auf das Thema der *Hermeneutik*. Um aktuelle Fragen beantworten zu können, bedarf es hermeneutischer Prinzipien, die der Gemeinschaft helfen, ihre Meinung, ausgehend von der biblischen Botschaft und angepasst an ihr Umfeld, zu bilden und Position einzunehmen. Dabei ist das Ziel, die Gemeinschaft zusammenzuhalten und ein Weg der Einheit in Vielfalt zu finden, nicht außer Acht zu lassen. In dieser Arbeit geht es somit speziell um den *Umgang mit Individualismus und Vielfalt in der Schriftauslegung*.

Ein vielversprechender Weg für einen gewinnbringenden Umgang mit dieser Pluralität ist der Ansatz einer *gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte*. Stanley J. Grenz stellt fest, dass die Rolle der Gemeinschaft in der Auslegung biblischer Texte nach der Jahrtausendwende zunehmend an Bedeutung gewinnt (vgl. Grenz 2005: 128). Um diesen Ansatz zu benennen, verwenden einige Theologen den Begriff „hermeneutische Gemeinschaft“ bzw. „hermeneutical community“ (vgl. Padilla 1983: 56). Andere sprechen von einer „interpretierenden Gemeinschaft“ bzw. „interpretative community“ (vgl. Grenz 2005: 128). Lindbeck, der eine „Wiedergewinnung einer konsens- und gemeinschaftsbildenden Hermeneutik“ fordert, (Lindbeck 1988: Kap. 4, Online) spricht von „Interpretationsgemeinschaften“, in denen eine solche Hermeneutik entwickelt werden kann. Der hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation biblischer Texte steht somit im Zentrum dieser Arbeit.

Bevor ich die konkrete Fragestellung benenne, ist sowohl eine Definition als auch eine Eingrenzung dieses Ansatzes vorzunehmen.

1.2.1. Definition

Hermeneutik leitet sich vom griechischen „hermeneuein“ (aussagen, auslegen, übersetzen) ab und kann als „Kunstlehre des Verstehens von schriftlich fixierten Lebensäußerungen“ verstanden werden (Stuhlmacher 1986: 17). Etwas allgemeiner ausgedrückt lässt sich Hermeneutik auch als „die Lehre vom Verstehen“ beschreiben (Körtner 2006: 11). Historisch betrachtet steht in der hermeneutischen Wissenschaft die Interpretation von Texten im Zentrum (vgl. ebd.: 13). S. Fish greift in seinem Buch *Is There a Text in This Class?* den Gedanken einer interpretierenden Gemeinschaft auf, betrachtet dabei jedoch das Verstehen von Texten im Allgemeinen. Auf seine Thesen ist

am Ende der Arbeit Bezug zu nehmen. Für die vorliegende Forschungsarbeit ist jedoch die *biblische* Hermeneutik zu fokussieren. Es geht also um die Frage, wie wir die Texte der *Bibel* verstehen.

Wenn wir uns in der Unterdisziplin der biblischen Hermeneutik befinden, muss zu Beginn angemerkt werden, dass es weniger um spezifische hermeneutische Vorverständnisse oder um spezielle exegetische Methoden geht. Dabei ist die Frage zu beantworten, wo in dieser Arbeit die Grenze zwischen Hermeneutik und exegetischer Methodik liegt. Aufbauend auf Wischmeyer (2009: V) definiere ich *Exegese* als Hermeneutik „in ihrer praktisch, auf die Texte angewendete Gestalt“. Der Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation hat sowohl einen *hermeneutischen* als auch einen *exegetischen* Aspekt. Wenn biblische Hermeneutik nach dem Verstehen biblischer Texte fragt, betont dieser Ansatz die grundlegende Funktion der Gemeinschaft für das Verständnis eines Textes. Schriftauslegung wird somit aufgrund des hermeneutischen Verständnisses, dass die Gemeinschaft eine zentrale Rolle im Verstehen spielt, in Gemeinschaft praktiziert. Welche Formen es hierbei gibt, soll im Laufe dieser Arbeit erörtert werden. In einem gemeinschaftlichen Prozess der Interpretation biblischer Texte muss über unterschiedliche hermeneutische Vorverständnisse diskutiert werden. Das bedeutet, dass ein solcher Prozess gerade von der hermeneutischen Vielfalt lebt. Eine gemeinschaftliche Interpretation biblischer Texte betont die zentrale Rolle der Gemeinschaft im Verstehen und Auslegen dieser Texte. Insofern ist der Ansatz mit dem hermeneutischen Vorverständnis verbunden, dass die Gemeinschaft für das Verstehen eines Textes grundlegend ist. Dieses hermeneutische Vorverständnis reiht sich ein neben anderen Vorverständnissen und gibt diesen Raum. Es geht darum *in* der Gemeinschaft und *durch* die Gemeinschaft zu verstehen, in der unterschiedliche Ansätze und Perspektiven, unterschiedliche Ausgangspunkte und unterschiedliche hermeneutische Voraussetzungen aufeinandertreffen. Die unterschiedlichen Perspektiven erhellen den Text und erweitern den Horizont einer individuellen Interpretation. Verstehen ist in diesem hermeneutischen Ansatz kein individuelles Vornehmen bzw. Ergebnis. Individuelles Verstehen ist eingebettet und wird unterstützt durch ein kollektives Verstehen. Das Kollektiv wird dabei als Bereicherung und als Korrektiv verstanden.

Ebenso ist eine „interpretierende Gemeinschaft“ keine exegetische Methode. Vielmehr muss eine Vielzahl an unterschiedlichen exegetischen Werkzeugen in einen solchen

gemeinschaftlichen Auslegungsprozess verwendet werden. Aufbauend auf dem eben dargestellten lässt sich für die vorliegende Arbeit folgende Definition festhalten:

Der hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation biblischer Texte bettet das individuelle Verstehen dieser Texte in einen gemeinschaftlichen Prozess ein. In diesem Prozess wird unterschiedlichen hermeneutischen Vorverständnissen, unterschiedlichen Erfahrungswerten und unterschiedlichen Perspektiven Raum gegeben und auf eine Vielzahl an exegetischen Methoden zurückgegriffen.

Diese Definition steht im Hintergrund, wo immer ich in dieser Arbeit von „gemeinschaftlicher Interpretation“, „hermeneutischer Gemeinschaft“ oder „Interpretationsgemeinschaft“ spreche. Die Begriffe stehen in der Forschung synonym zueinander, dasselbe gilt auch für die vorliegende Arbeit. Wichtig ist jedoch, dass die inhaltliche Fülle der Begriffe mit der Definition gegeben ist.

1.2.2. Fragestellung

In meiner Forschungsarbeit möchte ich dem eben beschriebenen Ansatz und seinen verschiedenen historischen Ausprägungen nachgehen und untersuchen, welche Chancen er aufweist, welche Grenzen zu beachten sind und welcher Beitrag für die heutige Auslegung der Bibel zu erwarten ist. Es ergibt sich die leitende Forschungsfrage: *Welchen Beitrag leistet der hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation für die Auslegung biblischer Texte im 21. Jhd.?*

1.3. Forschungsüberblick (Forschungsgeschichtliche Tendenzen)

Wie am Ende dieses Kapitels bei der Beschreibung der Vorgehensweise deutlich werden wird, analysiere ich in der vorliegenden Arbeit verschiedene Modelle aus der Kirchengeschichte und werfe einen Blick auf das Neue Testament. Drei der zu untersuchenden Modelle entspringen beispielsweise der Reformationszeit. Das bedeutet, dass der Gedanke einer gemeinschaftlichen Auslegung biblischer Texte nicht erst ein Gedanke des letzten Jahrhunderts ist. Da ich auf einige dieser Modelle und Ansätze in Kapitel 2 ausführlich eingehen werde, lege ich in dem folgenden Forschungsüberblick den Fokus auf Theologen, die in den letzten 50 Jahren etwas zu dem Thema veröffentlicht haben. Der Gedanke einer gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte findet sich u.a. in der missionalen Theologie, in täuferischen Ansätzen, in der befreiungstheologischen Auslegungsrichtung und bei Autoren, die eine dezidiert theologische Interpretation der Schrift fordern. Aber auch aus katholischer Perspektive

wurde dieser Ansatz schon reflektiert. Um einen breiten Überblick zu bekommen, stelle ich nicht nur die Meinung von Theologen aus einer der eben genannten Forschungsrichtungen dar, sondern gehe auf Veröffentlichungen in den unterschiedlichen Richtungen ein. Ich habe dabei Vertreter ausgewählt, die innerhalb der Forschungsrichtung eine führende Rolle einnehmen und/oder mehrfach zitiert werden. Die Auswahl ist demnach repräsentativ, wenn auch nicht vollständig. Es werden vor allem die Forscher dargestellt, die den hermeneutischen Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation nicht nur erwähnen, sondern auch begründen, konkretisieren und/oder theologisch reflektieren. Darüber hinaus ließen sich noch weitere Veröffentlichungen aufführen, deren Betrachtung lohnenswert ist, aber den Rahmen des folgenden Überblicks sprengen würden. Zu nennen sind R. T. Bender, R.C. Detweiler, J.S. Croatto, H.J. Goertz oder R. Hardmaier. Zudem gibt es Arbeiten, die eine enge Verbindung zwischen Gemeinschaft und Auslegung betonen, nicht aber speziell auf den Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation eingehen¹.

Lesslie Newbigin

L. Newbigin, der als einer der Wegbereiter der missionalen Bewegung gilt (vgl. Hardmaier 2015: 178), setzt sich intensiv mit kulturellen Themen auseinander und geht dabei der Frage nach, was zu einer missionarischen Begegnung zwischen dem Evangelium und dem Verstehen, Denken und Leben, das wir „moderne westliche Kultur“ nennen, gehört (vgl. Newbigin 1989: 7). Seiner Ansicht nach stehen Theologen in einer modernen westlichen Kultur vor der gleichen Herausforderung wie Missionare, die die biblische Botschaft in eine andere, ihnen fremde Kultur übertragen wollen. Auch wenn der Theologe selbst aus der modernen westlichen Kultur stammt, muss er dennoch Übersetzungsarbeit leisten. Den Grund dafür sieht Newbigin in der durch die Aufklärung stark veränderten westlichen Kultur, in der nicht einfach davon auszugehen ist, dass die biblische Botschaft ohne Verständnisprobleme aufgenommen wird (vgl. ebd.: 9).

Diese Kultur definiert Newbigin mit Bezug auf Berger als pluralistische Gesellschaft, in der dem Individuum ein großer Freiheitsbereich gegeben ist (vgl. ebd.: 17). Jedes Individuum kann selbst entscheiden, was es glaubt und welches Lebenskonzept es wählt. Newbigin unterscheidet im Blick auf die westliche Kultur zwischen „Tatsachen“ und „Werten“ (vgl. ebd.: 22). Tatsachen sind wissenschaftlich untersucht und werden im

¹ Siehe bspw. bei Wilckens (2007: 8), Stuhlmacher (1992: 11), Childs (1993: 661) und Kelsey (1975: 90)

öffentlichen Leben für maßgebend gehalten, weshalb es bei ihnen wenig Freiheit gibt, sie anzunehmen oder nicht. Werte dagegen sind Teil des privaten Lebens. Im Blick auf sie darf jeder selbst entscheiden, was er für gut und erstrebenswert hält. Dies führte laut Newbigin dazu, dass auch der christliche Glaube, der sich stärker auf der Ebene der Werte und Weltanschauungen bewegt, in den privaten Bereich des Lebens abgedrängt wurde (vgl. ebd.: 22).

Damit nun eine Begegnung zwischen dem Evangelium und der aufgeklärten, individuellen Kultur, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich stattfinden kann, muss über Hermeneutik gesprochen werden (vgl. ebd.: 42). In diesem Zusammenhang macht Newbigin auf einen „hermeneutischen Zirkel“ aufmerksam (vgl. ebd.: 48). Jeder Ausleger tritt mit einem Vorverständnis an den Text heran und wird in der Auseinandersetzung mit dem Text wiederum von ihm geprägt. Das Vorverständnis ist von der Gesellschaft bestimmt, in der der Ausleger lebt. Dabei spielen Gruppen und Gemeinschaften eine prägende Rolle. Newbigin versteht den Ausleger nicht als unabhängiges Individuum, sondern als eine in ein Kollektiv eingebettete Person, deren Erkennen und Verstehen maßgebend von diesem Kollektiv beeinflusst wird.

Zentral für sein hermeneutisches Verständnis ist seine Sichtweise auf die Bibel. Er versteht sie als ein Buch einer Gemeinschaft, dessen Texte das Ergebnis einer ständigen „Neufassung von Traditionen im Licht neuer Erfahrungen“ sind, wobei die Traditionen die Erfahrungen früherer Generationen verkörpern (vgl. ebd.: 53). Der hermeneutische Zirkel, den er beschreibt, ist auch hier zu erkennen. Er entsteht laut Newbigin zwischen dem Text und der Gemeinschaft, nicht nur zwischen Text und Individuum. Die Gemeinschaft hat einen Text bzw. eine Erzählung gelesen und ihn mit ihren eigenen Erfahrungen in Verbindung gesetzt, woraus wiederum neue Texte und neue Traditionen entstanden sind. Dieser „lebendige Prozess“ ist mit der Kanonisierung der Bibel nicht beendet. Auch heute sind die Leser Teil dieses Prozesses.

Jeder christliche Leser betrachtet die Bibel durch die Brille der Tradition, die in seiner Gemeinschaft lebendig ist. Und diese Tradition wird ständig erneuert, weil jede neue Generation im Hören auf die Schrift und im praktischen Gehorsam treu sein möchte. Das ist der hermeneutische Zirkel, der innerhalb der glaubenden Gemeinschaft gilt (Newbigin 1989: 53).

Auslegung ist für Newbigin somit Aufgabe der Gemeinschaft. In einer pluralistischen Kultur kann gerade die Bedeutung der Texte für die persönliche Nachfolge oder für das

öffentliche Leben nur in einem Dialog erarbeitet werden (vgl. ebd.: 55). Verstehen ist nur möglich, wenn es aus der Praxis der Gemeinschaft kommt. Gemeinschaft ist für Newbigin dabei nicht nur die Gemeinschaft von Glaubenden, die sich in einem Hauskreis zusammensetzt. Gemeinschaft hat das Individuum mit allen, die zuvor Nachfolger Christi waren.

Als Teil der Gemeinschaft, die mit uns in der Auseinandersetzung steht, öffnen wir uns ständig der Heiligen Schrift, immer zusammen mit den anderen Nachfolgern dieser oder früherer Zeiten und im Kontext des Ringens um Gehorsam (ebd.: 57).

Aufbauend auf diesem hermeneutischen Verständnis kommt Newbigin zu dem Ergebnis, dass nicht die Bibel, sondern die Interpretationsgemeinschaft der Kirche Pfeiler der Wahrheit ist (vgl. Newbigin 1989: 55). Aufbauend darauf fordert er eine stärkere Einbindung der Laien in theologische Prozesse und kritisiert die Entwicklungen der ihm vorausgehenden Jahrzehnte, in denen das Betreiben der Theologie eine Aufgabe der professionellen Theologen wurde. Er spricht dabei von einer „entklerikalierten Lientheologie“ (ebd.: 126).

René Padilla

R. Padilla, der der befreiungstheologischen Auslegungsrichtung zuzuordnen ist, schließt sich der Kritik von Newbigin an. Seiner Beobachtung nach hat sich die westliche Theologie zu einer individuellen Disziplin entwickelt, in der nur wenige ausgebildete Profis mitwirken dürfen. Dies hat zur Folge, dass viele der veröffentlichten Werke irrelevant für das Leben und die Mission der Kirche sind (vgl. Padilla 1983: 55). Für ihn muss daher Theologie von gemeinschaftlicher Auslegung geprägt sein. Er spricht dabei von einer „hermeneutischen Gemeinschaft“ (hermenutical community) (ebd.: 56). Grundsätzlich versteht Padilla Theologie als biblische Theologie, wobei biblisch nicht nur im Sinne einer grammatikalisch-historischen Interpretation der Schrift zu verstehen ist. Er (ebd. :53) beschreibt den Interpretationsprozess wie folgt:

It is the result of a process of transposing the Word of God from its original Hebrew or Graeco-Roman milieu into a contemporary situation, for the purpose of producing in the modern readers or hearers the same kind of impact that the original message was meant to produce in its original historical context.

Die zentrale Aufgabe einer biblischen Hermeneutik ist es somit die biblische Botschaft aus ihrem ursprünglichen Kontext in den Kontext der heutigen Leser zu übertragen (vgl. Padilla 1997: 83). Hermeneutik bezieht sich laut Padilla immer auf den aktuellen

historischen Kontext und hat zum Ziel, das Wort Gottes in seiner speziellen Situation „Fleisch“ werden zu lassen. In diesem Zusammenhang kritisiert Padilla die westliche Missionsarbeit, in der zu oft die Besonderheiten eines spezifischen historischen Kontextes übersehen wurden. „The solution can only come through a recognition of the role that the historical context plays in both the understanding and communication of the biblical message.” (ebd.: 84). Theologie ist daher sowohl gemeinschaftlich als auch kontextuell. Padilla schlägt einen „kontextuellen Ansatz“ vor, in dem sowohl der originale Kontext des Textes als auch der Kontext des heutigen Lesers im Blick behalten wird. „Both the context of the ancient text and the context of the modern reader are given due weight” (ebd.: 88).

In seinem Ansatz geht es jedoch nicht nur um eine „Einbahnstraße“ vom damaligen Kontext zum heutigen Kontext bzw. von der ursprünglichen Bedeutung des Textes zur heutigen Bedeutung. Vielmehr ist von einem hermeneutischen Zirkel die Rede, der vier Elemente miteinander vereint: Die historische Situation des Interpreten, sein Weltverständnis, die Schrift und die Theologie (ebd.: 89). Ausgehend von einer konkreten Situation geht der Leser an den Text heran und kommt vom Text her zur konkreten Situation (vgl. ebd.: 99). Text und heutige Situation erhellen sich dabei gegenseitig: „If it is true that Scripture illuminates life, it is also true that life illuminates Scripture.” (ebd.: 99). In diesem hermeneutischen Prozess, der das Ziel hat, das Wort Gottes in der Kirche und in ihrer konkreten Situation sichtbar zu machen, ist die Rolle der Gemeinschaft entscheidend.

If the Gospel is to become visible in the life of the church, the whole Church has to be recognized as “the hermeneutical community” the place where the interpretation of Scripture is an ongoing process. God’s purpose in speaking through Scripture is not to provide a basis for theological systems, but to shape a new humanity created in the image of Jesus Christ. Biblical hermeneutics is a concern of the whole Church for it has to do with God’s creation of a community called to manifest his Kingdom in every area of life (ebd.: 104).

Als Beispiel für die konkrete Umsetzung einer hermeneutischen Gemeinschaft führt Padilla die Erfahrungen und Berichte von Ernesto Cardenal an, dessen Auslegungsarbeit mit den „Bauern von Soletiname“ in der Befreiungstheologie großen Anklang gefunden hat (vgl. Padilla 1983: 56). Ausgehend von Eph 3,17-19 spricht sich Padilla dafür aus, dass es die Aufgabe der ganzen Kirche ist, die Bibel zu interpretieren

und nicht nur die Aufgabe einzelner Experten. Gemeinsam mit allen Gläubigen sollen die Christen Gott erkennen. Diese gemeinschaftliche Hermeneutik ist ein fortlaufender Prozess mit dem Ziel, Gottes Reich in jedem Bereich des Lebens zu manifestieren (vgl. ebd.: 55). Die Aufgabe der professionellen Theologen ist in diesem Prozess bestimmt durch Eph 4,12-13 und steht immer in Beziehung zum Leben und zur Mission der Kirche. Sie sind Lehrer und Hirten, die das Volk Gottes vorbereiten und ausrüsten, um die Botschaft der Bibel für ihren aktuellen Kontext und für ihr persönliches Leben zu entdecken.²

Carlos Mesters

Etwas konkreter wird *C. Mesters*, der ebenso ein namhafter Vertreter der Befreiungstheologie ist. Er betont, dass die „Auslegung des Wortes Gottes [...] nicht die Obliegenheit eines einzelnen [ist], der etwas mehr studiert hätte als die anderen, sondern [...] ein Gemeinschaftswerk, zu dem alle beitragen, jeder auf seine Weise“ (Mesters 1991: 59). Es ist die Aufgabe aller Gläubigen das Wort Gottes zu lesen und gemeinsam herauszufinden, was Gottes Wille für die aktuelle Lebenssituation ist. Die Aufgabe der geschulten Exegeten ist es, ihren erlernten Teil beizusteuern und das eigene Wissen und die eigene Kompetenz in den Dienst der Gemeinde zu stellen.

Mesters geht auch auf die Frage ein, wie die Gläubigen in einem solchen gemeinschaftlichen Prozess zu einer Entscheidung kommen können: „Nach und nach entsteht ein gemeinsames Gespür, das von allen akzeptiert und geteilt wird“ (ebd.: 59). Er spricht dabei von dem „Glaubenssinn der Kirche“. Dieser besteht nicht darin, was die Amtstragenden der Gemeinde sagen. Vielmehr ist es eine Erkenntnis der Gemeinde, die sich nach und nach entfaltet. Um zu verdeutlichen, gebraucht Mesters das Bild eines Flusses (vgl. ebd.: 60). Am Anfang besteht der Fluss aus vielen verschiedenen kleinen Wasserläufen, die dann zusammenstoßen, Bäche bilden und irgendwann zu einem großen Fluss zusammenfließen. Die Erkenntnis erwächst aus den Gemeinden vor Ort. Die Leiter der Gemeinden kommen anschließend zusammen und tauschen sich darüber aus, wie das Wort Gottes in den einzelnen Gemeinden interpretiert wird. Schlussendlich muss diese Erkenntnis dann bei den führenden Amtsträgern ankommen. Stück für Stück, so hofft Mesters, hat dieser wachsende Glaubenssinn Einfluss auf das Lehramt der Kirche. Das Lehramt wiederum sollte dann aber auch in der gemeinschaftlichen Interpretation beachtet werden. Es ist die Aufgabe des

² Auf das Modell von Ernesto Cardenal werde ich im zweiten Kapitel dieser Arbeit nochmals eingehen.

Lehramts „die Gläubigen zum Bibellesen anzuregen und zu ermuntern, die Heilige Schrift vor möglichen Fehlinterpretationen zu schützen, die Exegese in der Bahn der Tradition und des Sinnes des Gotteswortes selbst zu halten so wie die Bibel unter dem Volk Gottes zu verbreiten, so daß sie zur täglichen Speise aller Gläubigen wird“ (ebd.: 62). Da Mesters einen konkreteren Weg skizziert, haben seine hermeneutischen Überlegungen innerhalb der Befreiungstheologie großen Anklang gefunden.

John Goldingay

Auch *J. Goldingay* betont in seinem Buch *Models for Interpretation of Scripture*, in dem er auf unterschiedliche hermeneutische Ansätze eingeht, die Rolle der Gemeinschaft im Auslegungsprozess biblischer Texte. Interpretation ist für ihn keine Aufgabe, die von isolierten Individuen ausgeführt wird, sondern eine Aufgabe, die einen gemeinschaftlichen Fokus hat: „Individuals live and work in corporate contexts and interpretation is also, perhaps more naturally and fundamentally, a communal enterprise“ (Goldingay 1995: 233). Goldingay hat dabei verschiedene Kontexte im Blick, von denen zwei zentral etwas mit dem Verständnis einer hermeneutischen Gemeinschaft zu tun haben.

„The Context of Confessional Community“ ist der erste Kontext, den er zur Sprache bringt. Mit Bezug auf Buttrick, Fowl und Jones spricht Goldingay davon, dass die biblischen Schriften an eine Glaubensgemeinschaft adressiert sind, weshalb sie auch nur in einem gemeinschaftlichen Bewusstsein bzw. in einer gemeinschaftlichen Besinnung richtig zu verstehen sind. Interpretieren sind Teil einer Gemeinschaft des Glaubens und des Gehorsams, so wie auch die Schrift ihren Ursprung in einer solchen Gemeinschaft hat (vgl. ebd.: 234). Es ist eine Gemeinschaft, die sich dem Glauben verpflichtet fühlt und einen ernsten und persönlichen Bezug dazu sucht. Deshalb ist „[the] church’s familiarity with and commitment to Scripture [...] an important asset in its interpretation of scripture“ (ebd.: 235). Werden die Erkenntnisse der Interpreten in einer solchen Gemeinschaft geteilt, eröffnet sich dem einzelnen Interpreten eine Perspektive, die er möglicherweise übersehen hätte. Die Gemeinschaft nimmt dabei eine prüfende und absichernde Funktion ein:

Once again, the community’s interpretation is not a norm, but it is a check; if the community in discipleship cannot recognize the individual interpreter’s understanding of scripture, that does not demonstrate that this understanding is mistaken, but it does constitute grounds for reconsideration (ebd.: 234).

Um den erweiternden Horizont einer solchen Auslegung zu demonstrieren, führt er das Beispiel einer Studiengruppe an, in der gemeinsam die Bibel studiert wird. Sehr häufig ist zu beobachten, dass einer der Teilnehmer von der Sichtweise der anderen begeistert und inspiriert ist, auf die die anderen Teilnehmer nur kommen konnten, weil sie einen anderen Ausgangspunkt beim Text hatten. Die Gemeinschaft trägt dazu bei, dass der Text erhellt wird.

Dies führt ihn weiter zur Befreiungstheologie. Mit Bezug auf José Severino Croatto erklärt er einen zentralen Ansatz dieser Theologie: Einfache Leute kommen zusammen und studieren gemeinsam die Bibel. Theologie ist demnach nicht nur eine Aufgabe der professionellen Theologen, sondern ebenso eine Aufgabe der Gemeindebasis.

Goldingay ist davon überzeugt, dass eine ausgewogene und aufschlussreiche Sichtweise der Schrift durch ein rein individuelles Studium nicht möglich ist. Die Gefahr dieser individuellen Hermeneutik ist theologischer Subjektivismus, der mit dem Leben der Glaubenden wenig Berührung hat. Diese Gefahr entsteht, wenn man meint, biblische Erkenntnis sei nur studierten Theologen zugänglich. „But the Bible was written for believing communities, not critics, and real biblical interpretation happens when scripture does something to such a community” (ebd.: 235). Aus diesem Grund platziert Goldingay die Interpretation biblischer Texte in den Kontext der konfessionellen Glaubensgemeinschaft.

Er platziert die Interpretation biblischer Texte gleichzeitig in „the context of the academic community” (ebd.: 236). Auch wenn ein rein individuell-wissenschaftliches Studium nicht ausreichend sein kann, ist es dennoch hilfreich und erhellend, wenn akademische Fähigkeiten genutzt werden, um Hintergründe und Zusammenhänge im Text zu erkennen. Eine wissenschaftliche Herangehensweise – dabei nennt er die historisch-kritische Methode und das Studieren der Sprachen – kann dabei helfen, einen „befreienden“ Abstand vom Text zu erhalten und den Text unabhängig von der eigenen Situation zu betrachten.

Interpretation takes place in the context of both the church community and the academic community. [...] We must believe and strive for interpretation that enables these to complement each other even insofar as they stand in tension with each other (ebd.: 238).

Stanley J. Grenz

Nach der Jahrtausendwende stellt *S. J. Grenz* fest, dass die Rolle der Gemeinschaft in der Auslegung biblischer Texte zunehmend an Bedeutung gewinnt. Grenz betont eine theologische Interpretation der Bibel. Er spricht von einer „interpretative community“ (Grenz 2005: 128). Der Gedanke einer interpretierenden Gemeinschaft entspringt laut Grenz aus dem biblischen Bild der Gemeinschaft der Gläubigen, die sich um einen Text herum versammelt und gemeinsam auf die Stimme Gottes hört (vgl. ebd.: 128). Sowohl im AT als auch im NT, so argumentiert Grenz, wird Wert auf das öffentliche und laute Lesen der Schrift im Kontext einer versammelten Gemeinschaft gelegt³.

Alttestamentlich führt er Neh 7,73-8,18 als Beispiel an, wo Esra das mosaische Gesetz vor allem Volk laut vorlesen soll. Neutestamentlich bezieht er sich auf 1Tim 4,13, wo Timotheus dazu aufgefordert wird, die Schrift öffentlich zu lesen. Laut Grenz waren die Gläubigen dabei keine stillen Zuhörer. Vielmehr waren sie, ausgehend von 1Kor 14,29, dazu aufgefordert, das Gehörte abzuwägen und darüber zu urteilen. Der zentrale Gedanke von Grenz ist, dass der Heilige Geist durch die biblischen Texte zur Gemeinschaft spricht. So kann die Gemeinschaft die biblische Botschaft auf die aktuelle Situation übertragen. Auch wenn an dieser Textstelle von der Gabe der Prophetie die Rede ist, überträgt Grenz die aktive Teilhabe an dem Gesprochenen auf das Hören biblischer Texte und deren Auslegung (vgl. ebd.: 128). Nach 1Kor 14 ist es die Aufgabe der versammelten Gemeinschaft gemeinsam auf die Stimme des Heiligen Geistes zu hören. Das geschieht, indem man gemeinsam auf den biblischen Text hört und ihn im Kontext der aktuellen Situation auslegt (vgl. ebd.: 128).

Ähnlich wie Newbigin und Padilla kritisiert auch Grenz die Tendenz in der westlichen Theologie, davon auszugehen, der Heilige Geist spreche überwiegend zu Individuen persönlich, die mit gelernten Methoden an den biblischen Text herantreten. Er sieht darin die Gefahr des Subjektivismus. Der Ansatz einer interpretierenden Gemeinschaft wirkt dieser Gefahr entgegen.

It provides the basis for placing all private “hearings” of the Spirit within the wider hearing of the community, including the conclusions regarding the content of the Spirit’s speaking that have characterized the faith community throughout its history. (ebd.: 128).

Das Hauptanliegen eines solchen Ansatzes ist für Grenz jedoch ein anderes. Es wird deutlich, wenn das Ziel des Heiligen Geistes, wie es in der Bibel überliefert ist, in den

³ Auf das Lesen in der Antike werde ich im zweiten Kapitel ausführlich eingehen.

Fokus genommen wird. „What the Spirit creates is nothing less than the eschatological world God intends for creation, a new creation centered in Jesus Christ (2 Cor. 5:17)“ (ebd.: 128). Dafür bedarf es einer erneuerten Gemeinschaft: „the world the Spirit creates through Scripture is a communal world, a community of the Word, a fellowship of persons who gather around Jesus Christ, who is the Word“ (ebd.: 128). Die Bibel ist für Grenz daher sowohl in der Ausrichtung als auch in der Entstehung ein gemeinschaftliches Buch. In ihr wurden die entscheidenden Ereignisse aufgeschrieben, die die christliche Gemeinschaft erlebt und fundamental geprägt hat (vgl. ebd.: 129). Somit ist das Ziel einer interpretierenden Gemeinschaft „to embody the biblical narrative to such a degree that it becomes the foretaste of the eschatological new creation that the Spirit is fashioning“ (ebd.: 129). Um dieses Ziel zu erreichen, versammelt sich die Gemeinschaft um den Text und stellt sich die Frage, was der Heilige Geist dadurch der Kirche für die aktuelle Situation sagen möchte, „what it means to be the one church in the world today“ (ebd.: 129). Ebenso zeigt sich in der interpretierenden Gemeinschaft der Gedanke der Verbundenheit untereinander, als gemeinsame Nachfolger Christi. Für Grenz muss das persönliche Hören und Interpretieren des Textes stets eingebettet sein in die Gemeinschaft der Gläubigen (vgl. ebd.: 129).

Stephen E. Fowl

S. E. Fowl ist ebenso der theologischen Interpretationsrichtung (theological interpretation) zuzuordnen. In seinem Buch *Theological Interpretation of Scripture* wird sein hermeneutisches Verständnis ersichtlich, das die Grundlage für seine Gedanken zur gemeinschaftlichen Auslegung biblischer Texte bildet.

In Kapitel 2 ordnet Fowl die Prinzipien einer theologischen Interpretation biblischer Texte in den theologischen Diskurs ein und bezieht Stellung zu unterschiedlichen theologischen Konzeptionen, die in den letzten Jahrzehnten diesen Diskurs geprägt haben. Unter anderem geht er auf die historisch-kritische Exegese, auf die biblische Theologie sowie auf die Bedeutung hermeneutischer Theorien ein. Ausgehend von Letzterem, kommt er auf das Problem zu sprechen, dass von Sünde geprägte Menschen biblische Texte fehlerhaft interpretieren können und daraus ein Handeln ableiten, das gegen Gottes Absichten gerichtet ist. Um diese Gefahr zu vermeiden, reichen hermeneutische Regeln und Konzepte nicht aus: „Rather than rely on hermeneutics to combat interpretive anarchy and sinful interpretation, believers should seek to regulate these tendencies ecclesially“ (ebd.: 51).

Die Schrift ist laut ihm in erster Linie an christliche Gemeinschaften gerichtet, in denen die Gläubigen geformt und transformiert werden, um immer tiefer in die Gemeinschaft mit Gott und miteinander hineinzuwachsen. Deshalb ist „the practice of theological interpretation [...], at its core, an activity of Christian communities” (ebd.: 51). Die Gemeinschaft der Gläubigen bildet den zentralen Kontext für die Interpretation und Verkörperung biblischer Texte.

Im Blick auf die Praxis bedarf es einer regulierenden Struktur innerhalb dieser auslegenden Gemeinschaften (vgl. ebd.: 52). Fowl konkretisiert diese Struktur mit zwei zentralen Komponenten. Erstens müssen Christen nach dem Bild des Körpers sich gegenseitig ermahnen und korrigieren. Zweitens bedarf es der Fähigkeit und der Bereitschaft Vergebung und Versöhnung aktiv zu leben. Ausgehend von Jesus Christus und seinem Auftrag zur Vergebung stehen Christen in der Pflicht, aufeinander zuzugehen, auch wenn sündhaftes Verhalten die Gemeinschaft belastet. In Kapitel 3 geht er nochmals konkreter auf diese Komponenten ein und führt drei konkrete Themen an, die diese regulierende Struktur unterstützen (vgl. ebd.: 66-69): Das gemeinsame Ringen um Wahrheit, Buße und Vergebung und die Geduld. Die Liebe zueinander ist für diese regulierende Struktur grundlegend. Er fasst zusammen (ebd.: 68):

A community whose common life is marked by the truthfulness of Christ and regularly engaged in practices of forgiveness and reconciliation will be able to engage in the discussion, argument, and debate crucial to interpret and embody Scripture faithfully in ways that build up rather than tear apart the body of Christ.

In Kapitel 3 spricht Fowl ein weiteres Problem an, auf das er mit einer theologischen Interpretation der Schrift antworten möchte. Das Problem ist gleichzeitig auch ein Beispiel, an dem er den Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation exemplarisch ausführt. Er bringt die Trennungen und Spaltungen in Kirchen bzw. Gemeinden zur Sprache und benennt die fehlende Liebe untereinander als zentralen Grund dafür (vgl. ebd.: 66). Um Gemeindespaltungen, Interpretationsanarchien und falsche Auslegungen zu vermeiden, bedarf es einer regulierten und von Liebe geprägten Auslegung in Gemeinschaft. Ausgehend von dieser Gemeinschaft hat die Kirche die Aufgabe, theologische Ausleger zu formen und Räume zu schaffen, in denen sie einen Platz finden.

If, as I have argued above, theological interpretation of Scripture is a task best done in that community known as the church, guided and regulated by the church’s convictions

and practices, then churches need to get more actively involved both in forming theological interpreters and in developing the common life and practices that will allow them to play their proper regulative role (ebd.: 73)

Ähnlich wie die anderen genannten Theologen kritisiert auch Fowl die Distanz, die zwischen den professionellen Theologen und den Kirchen entstanden ist. In seinem Buch *The theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings* schreibt er: „[Theological understanding] will shape and be shaped by the concerns of Christian communities seeking to live faithfully before the triune God rather than by the concerns of a discipline whose primary allegiance is to the academy” (Fowl 1997: XVI). Dabei geht es ihm nicht darum, die akademische Arbeitsweise für nichtig zu erklären. Er tritt dafür ein, dass der Kontext, der für eine theologische Interpretation herangezogen werden muss, der Kontext der Kirche ist:

Theological interpretation of scripture will take place primarily within the context of the church and synagogue, those communities that seek to order their common life in accord with their interpretation of scripture.” (ebd.: XIX)⁴

John H. Yoder

J.H. Yoder betrachtet das Thema einer gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte aus einer täuferischen Perspektive. Um sein Verständnis einer hermeneutischen Gemeinschaft einordnen zu können, muss sein Verständnis der Kirche beleuchtet werden. Yoders Ekklesiologie baut auf dem Täuferium des 16. Jahrhunderts auf und aktualisiert das täuferische Gemeindeverständnis im Kontext einer modernen Gesellschaft. Hardmaier (2015: 14) merkt an, dass diese ekklesiologischen Gedanken „die Evangelikalen maßgeblich in Richtung einer missionalen Theologie“ beeinflusst haben.

In seinem Buch *Die Politik des Leibes Christi* geht Yoder unter anderem der Frage nach, wie die Gemeinde als Leib Christi organisatorisch funktioniert. Er spricht von verschiedenen ekklesiologischen Regeln und Verhaltensweisen, die sich aus dem Neuen Testament ergeben. So geht er beispielsweise auf den Aspekt der „Fülle Christi“ ein und argumentiert von Eph 4,11-13 her, dass Gläubige zu dieser Fülle vor allem durch den gewinnbringenden Aufbau des Leibes Christi gelangen (vgl. Yoder 2011:

⁴ Fowl reflektiert den Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation auch in dem Buch *Reading in Communion*, das er 1991 in Zusammenarbeit mit Jones veröffentlicht hat. Die zentralen Gedanken, auf die die beiden Autoren darin eingehen, sind hier schon benannt. Sie fordern ein Lesen in Gemeinschaft, werden aber nicht konkreter, wie dieses Lesen in der Praxis aussehen kann.

104). Für ihn steht der Leib-Christi-Gedanke konträr zu sämtlichen Machtstrukturen, die sich in verschiedenen Religionen und auch in der Kirche zeigen. Er argumentiert „antiklerikal“ und „anti-priesterlich“ (ebd.: 106) und begründet seine Haltung sowohl mit Beispielen aus dem AT als auch dem NT. Seiner Ansicht nach relativierte Gott schon im alten Israel die „Zentralität des priesterlichen Spezialisten“ (ebd.: 105). Abraham war kein Priester und Mose auch nicht. Mose bevollmächtigte im Auftrag Gottes 70 Personen für richterliche Aufgaben und legte die Verantwortung der Führung des Volkes in verschiedene Hände. Aus der Sicht Yoders (ebd.: 105) relativiert auch Jesus das Prinzip der Priesterschaft:

Er formte eine Bewegung aus Fischern, Zeloten, Zöllnern und – Frauen; und sandte siebzig von ihnen (dieselbe Zahl wie bei Mose) ins Land hinaus. Das bereitete den Weg für die qualitativ neue Wirkung der christlichen Bewegung, wie die von uns gelesenen paulinischen Texte sie interpretieren.

Yoder kritisiert, dass diese „christliche Bewegung“ in den ersten Jahrhunderten nach Jesus „zurück in die Vorstellung vom religiösen Spezialisten [fiel], die doch – Paulus zufolge – durch Pfingsten überholt war“ (ebd.: 109). Eine Konsequenz dieses „Rückfalls“ war, dass die christliche Gemeinde vom Prozess ethischer Entscheidungsfindung getrennt wurde. Ethische und theologische Fragen wurden in die Hände priesterlicher bzw. pastoraler Hierarchie gelegt. Yoder plädiert dafür, dass dieser Aspekt wieder neu entdeckt werden muss: „Die paulinische Vision der Bevollmächtigung jedes Gemeindegliedes ist ein Fragment der Vision des Evangeliums, die ihre Reformation noch finden muss“ (ebd.: 110). Im Kontext dieser „paulinischen Vision des einen Leibes“ kommt Yoder auf die sogenannte „Regel Pauli“ zu sprechen, die er aus 1Kor 14,29 ableitet (vgl. ebd.: 113). Ein zentraler Bestandteil der paulinischen Regelungen für gemeindlichen Versammlungen ist der Beitrag eines jeden Gläubigen und die Grundannahme, dass der Heilige Geist durch verschiedene Personen zur Gemeinschaft spricht. Yoder leitet aus dieser Stelle und aus Apg 15 die Form der Entscheidungsfindung durch offenes Gespräch ab (vgl. ebd.: 116), in dem „jeder seine Stimme erheben darf“ (ebd.: 124):

Weil Gottes Geist in der Versammlung spricht, ist das Gespräch der Kontext, um die Wahrheit zu finden. Das gilt in der örtlichen Versammlung und überregional, in der Gemeinschaft des Glaubens und in anderen Gruppen (ebd.: 125).

Er geht damit auch gegen eine zu starke Betonung des Individuums vor: „Dreh- und Angelpunkt der Veränderung und Forum der Urteilsfindung ist die ethische Unabhängigkeit der glaubenden Gemeinschaft, und zwar als Leib Christi“ (ebd.: 134).

Vor dem Hintergrund der Ekklesiologie Yoders ist nun auch seine mennonitische Hermeneutik zu verstehen, in der die gemeinschaftliche Interpretation biblischer Texte zentral ist (vgl. Yoder 1984: 28). In einem Aufsatz zur mennonitischen Hermeneutik schreibt er (ebd.: 21):

It is a basic novelty in the discussion of hermeneutics to say that a text is best understood in a congregation. This means that the tools of literary analysis do not suffice; that the Spirit is an interpreter of what a text is about only when Christians are gathered in readiness to hear it speak to their current needs and concerns.

Dieser hermeneutische Ansatz gründet auf den täuferischen Gedanken des 16. Jhd., auf die Yoder an mehreren Stellen Bezug nimmt, und hatte in der täuferischen Tradition große Reichweite.

N.T. Wright

In seinem Buch *Scripture and the Authority of God* behandelt *N.T. Wright* Fragen zur Rolle und Autorität der Schrift innerhalb der Kirche. Er nennt fünf Themenfelder, auf denen derzeit über die Bedeutung biblischer Texte diskutiert wird: Kultur, Politik, Philosophie, Theologie und Ethik (vgl. Wright 2013: 4). Auch wenn die Debatten kontrovers sind und viele unterschiedliche Meinungen und Ansätze eingebracht werden, möchte er im Blick auf drei zentrale Fragen selbst einen Beitrag leisten (vgl. ebd.: 16): (1) In welcher Hinsicht ist die Bibel überhaupt autoritativ? (2) Wie kann die Bibel angemessen interpretiert und verstanden werden? (3) Wie kann ihre Autorität, eine solche angemessene Interpretation vorausgesetzt, auf die Kirche selbst, geschweige denn auf die Welt, Einfluss haben?

In diesem Zusammenhang kommt Wright auf die Funktion der christlichen Gemeinschaft zu sprechen. Er versteht die Kirche als „the scripture-reading community“ (ebd.: 116) und stellt die These auf, die Bibel sei das Buch, durch die der Heilige Geist die Gemeinschaft der Gläubigen lehrt, prägt und transformiert mit dem Ziel, das Reich Gottes in dieser Welt sichtbar zu machen (vgl. ebd.: 115). Hierin liegt die autoritative und kraftvolle Wirkung der biblischen Texte. Er argumentiert, dass die Schrift schon beim Volk Israel eine solche Funktion innehatte. Gott hat durch das, was

aufgeschrieben wurde, sein Volk über Jahrhunderte geleitet und geformt (vgl. ebd.: 38). Und auch die ersten Christen waren eine „Schrift-lesende“ Gemeinschaft, die ihren Platz in Gottes „Story“ nur mit Hilfe der Schrift entdecken und einnehmen konnte (vgl. ebd.: 62). Die christliche Gemeinschaft hat mit der Bibel ein Buch, durch das die Kraft Gottes in der Welt sichtbar werden kann. Dieses hermeneutische Verständnis wird auch in anderen Veröffentlichungen Wrights deutlich: “The Bible is a living witness to the fact that there is a different sort of authority, a different sort of power, to that which is recognized in the world of politics, business, government, or even the academy” (Wright 1991: 26). Wrights hermeneutische Perspektive auf die biblischen Texte sind der Grund, weshalb er die Kirche dazu aufruft, die „Story“ der Bibel bzw. die „Story“ Gottes zu studieren und weiterzugeben: „We must tell this story, and let it exercise its power in the world“ (ebd.: 27).

Um dieser Aufgabe nachzugehen, bedarf es innerhalb der Kirche neuer Wege die Bibel zu lesen: “We must reform the lectionaries, and give to the church creative and positive ways of reading scripture, and hearing it read, which will enable this book to be once again the fully authoritative covenant charter” (ebd.: 29). Die Auslegung in Gemeinschaft findet hier ihren Platz: „However different we may be personally, contextually, culturally, and so on, when we read Scripture we do so in communion with other Christians across space and time” (Wright 2013: 130). Innerhalb der Gemeinschaft ist man voneinander abhängig. Es ist notwendig, angelehnt an das Beispiel von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen, sich gegenseitig zu helfen, die Schrift zu verstehen und im Leben anzuwenden (vgl. ebd.: 117). Der Ausleger steht dabei nicht nur in der Gemeinschaft mit seinen Zeitgenossen. Er steht ebenso in der Gemeinschaft mit der „Communion of Saints“ (ebd.: 118). Für Wright haben Auslegungsgeschichte und kirchliche Tradition einen wichtigen Stellenwert. Der heutige Ausleger muss nicht nur in den Dialog mit anderen Auslegern seiner Zeit eintreten, sondern ebenso in den Dialog mit früheren Auslegern und ihren Erkenntnissen. Auch wenn nicht alles davon richtig sein mag, ist doch vieles großartig und inspirierend.

Wright gibt mehrere konkrete Vorschläge, wie die Kirche der Bibel einen ihr angemessenen Platz geben kann. So schlägt er vor, dass das öffentliche Lesen biblischer Texte in der Gemeinschaft des Gottesdienstes wieder neu entdeckt wird (vgl. ebd.: 130). Er bezieht sich dabei auf das Lesen des Gesetzes bei Esra, auf Jesus, der öffentlich in der Synagoge Jesaja vorgelesen hat, und auf das Vorlesen der

paulinischen Briefe in den ersten Gemeinden. Um dieser Tradition neues Leben einzuhauchen, bedarf es geeigneter Systeme, in denen geregelt wird, was zu lesen ist, wer es liest und wie zu lesen ist. Ebenso spricht er sich dafür aus, dass das Studieren der Schrift sowohl in Gruppen als auch im Selbststudium gefördert wird: „For all this to make the deep, life-changing, Kingdom-advancing sense it is supposed to, it is vital that ordinary Christians read, encounter, and study Scripture for themselves, in groups and individually” (ebd.: 133). Entscheidend hierbei ist, dass es Möglichkeiten gibt, die Erkenntnisse, die durch individuelles oder kollektives Studieren der Bibel entstanden sind, in der Gemeinde bzw. der Kirche einzubringen (vgl. ebd.: 134):

The church needs to facilitate, through small groups and other means, this bringing of particular viewpoints to the attention of the whole body, both so that the larger community may be enriched and so that maverick or clearly misleading readings can be gently and appropriately corrected” (ebd.: 134).

Ralf Huning

R. Huning behandelt die Frage nach der Bedeutung gemeinschaftlicher Lektüre aus katholischer Perspektive. Ihm geht es um die gemeinschaftliche Bibellektüre nicht im Sinne eines rein auf Fakten bezogenes Bibelstudiums. „Es geht vielmehr um ein Lesen der Bibel als Heilige Schrift, das auf das Hören des Wortes Gottes ausgerichtet ist“ (Huning 2009: 160). Ausgangspunkt ist die Überzeugung, „durch die Bibellektüre mit Gott in Dialog zu treten“ (ebd.: 160). Deshalb spricht Huning von einem Dialog zwischen Gott und Mensch durch die Heilige Schrift. Um das Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Untersuchung, theologischer Interpretation und einfachen Lesens der Bibel zueinander zu bestimmen, vergleicht er die Bibel mit einem Brunnenhaus, das an einer Quelle gebaut wurde (vgl. ebd.: 168). In der katholischen Kirche gibt es ihm zufolge drei verschiedene Zugänge zu diesem Brunnenhaus. Der erste Zugang ist der unmittelbare Zugang, „wie wir ihn vor allem bei den Armen und Leidenden sehen, die mit großem Durst nach dem Wort Gottes verlangen“ (ebd.: 169). Der zweite Zugang ist der Zugang der kirchlichen Tradition, „wie er in Liturgie und Lehre im Verlauf der Jahrhunderte immer mehr verfeinert wurde, um die Bedeutung des Wortes Gottes zu feiern“ (ebd.: 169). Der dritte Zugang ist der Zugang der Wissenschaft, „die davor bewahrt, dass das Wort Gottes verunreinigt oder gar vergiftet wird“ (ebd.: 169). Diese drei Zugänge werden von ihm drei verschiedenen hermeneutischen Räumen zugeordnet:

- Liturgisch-institutioneller Raum: Hier ist „der überlieferte Glaube Schlüssel zur Interpretation.“ (ebd.: 169)
- Akademischer Raum: Hier konzentriert sich die Interpretation „auf den Text, seine Entstehung und seine Strukturen.“ (ebd.: 169)
- Gemeinschaftlicher Raum: Hier wird „über die Lebens- und Glaubenserfahrung der Interpreten ein Zugang“ zum biblischen Text gesucht (ebd.: 170).

Das Verhältnis zwischen diesen Räumen beschreibt Huning als spannungsreich. Gerade deshalb ist es wichtig, dass alle drei Räume Beachtung finden und die Subjekte der jeweiligen Räume miteinander im Dialog stehen (vgl. ebd.: 174).

Mit Blick auf den gemeinschaftlichen Raum betont er, dass alle Gläubigen Subjekt der Bibellektüre sind und deshalb das Lesen der Bibel gefördert werden muss. In diesem Raum erfolgt der Zugang zu der „in der Heiligen Schrift bezeugten Wirklichkeit [...] vor allem über Intuition, Erfahrung und praktisches Lebenswissen“ (ebd.: 172). Das Hauptinteresse gilt dem heutigen Leben. Hier soll die Stimme Gottes wahrgenommen werden. Zusammenhängend mit dem gemeinschaftlichen Raum kommt Huning auf den *sensus fidelium* zu sprechen: „Das Urteil der Kirche zeigt sich nicht nur in den Äußerungen des Lehramtes oder der Theologen, sondern auch im Glaubenssinn der Gläubigen, der in hervorragender Weise durch den Dialog mit der Bibel verbalisiert werden kann“ (ebd.: 173). Seine Definition dieses Glaubenssinns ist abgeleitet von G. Koch: „Glaubenssinn wird verstanden als eine von Gott geschenkte Befähigung der Gläubigen zur aktiven Mitwirkung an der Findung der Glaubenswahrheit und an ihrer Verwirklichung im Leben“ (vgl. Koch zitiert von Huning, ebd.: 181).

Huning kritisiert, dass bis heute „die Ausbildungsprogramme für lehramtlich beauftragte Verkünder des Wortes einseitig auf den akademischen und den liturgisch-institutionellen Raum ausgerichtet“ sind (ebd.: 174). Eine Isolierung im akademischen Raum führt jedoch zu einem Relevanzverlust der Forschungsergebnisse. Deshalb ist es unerlässlich, dass gerade im akademischen Raum auch der gemeinschaftliche Raum im Blick behalten wird. Huning schlägt vor, dass Studierende regelmäßig an Bibelkreisen der „einfachen Leute“ teilnehmen, um ein Bewusstsein für diesen Raum zu erhalten. Auf der anderen Seite ist auch der gemeinschaftliche Raum auf den akademischen Raum angewiesen:

Im gemeinschaftlichen Raum schließlich bewahrt die Berücksichtigung der Lehrtradition der Kirche und der Erkenntnisse der Wissenschaft vor der subjektivistischen

Vereinnahmung der Bibel. Sie schützt vor der ideologischen Befangenheit der Kleingemeinschaft und öffnet den Blick für die Fremdheit des Textes. (ebd.: 175)

Diese Notwendigkeit der Ergänzung der verschiedenen Räume versucht Huning deutlich hervorzuheben. Wenn ein ausgewogenes Verhältnis zwischen den drei verschiedenen Räumen entwickelt wird, wird die Frucht im Leben der Kirche zu sehen sein (vgl. ebd.: 186).

1.4. Konsequenzen für die Durchführung der Arbeit

Nachdem ich die Beiträge einiger Forscher dargestellt habe, ist nun die Frage zu stellen, welche Konsequenzen sich aus dem Forschungsüberblick für die Durchführung dieser Arbeit ergeben. Hierzu lassen sich in einem ersten Schritt verschiedene Kernpunkte zusammenfassen, die im Blick auf den Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation hervorgehoben werden.

- Die Betonung der Gemeinschaft steht bei einigen Forschern im Zusammenhang mit der Kritik an rein akademischen Zugängen.
- Damit verbunden ist die Betonung der Laien im Auslegungsprozess. Laien sollen demnach stärker in den Auslegungsprozess eingebunden werden.
- Einige der Forscher unternehmen den Versuch, die Gemeinde vor Ort und die akademische Wissenschaft zusammenzubringen. Goldingay betont etwa die Notwendigkeit beider Kontexte.
- Es werden verschiedene Interpretationsgemeinschaften angesprochen. Während bei den Befreiungstheologen vor allem die Basis der Gemeinde betont wird, versucht Huning mit Hilfe der drei verschiedenen Räume unterschiedliche Gemeinschaften voneinander zu differenzieren.
- Die Bibel wird als Gemeinschaftsbuch verstanden. Es ist im Kontext jüdischer und christlicher Gemeinschaften entstanden und muss entsprechend gemeinschaftlich ausgelegt werden.
- Entsprechend wird der Dialog hervorgehoben. Dieser Dialog soll unter den den Gläubigen in der Gemeinde, aber auch zwischen nicht geschulten Laien und professionellen Theologen stattfinden.
- Zwei wichtige Funktionen der Gemeinschaft werden an mehreren Stellen betont. Die Gemeinschaft hilft den Text zu erhellen. Gleichzeitig bildet sie den Rahmen einer notwendigen Korrektur.

Neben den Kernpunkten, die hervorgehoben werden, bleiben doch manche Fragen offen. Bei den unterschiedlichen Autoren finden sich viele allgemeine Aussagen über den Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation. Auffällig ist, dass die Ausführungen selten konkret werden. Wie ist dieser Ansatz nun in der Praxis umzusetzen? Wie sieht die Zusammenarbeit von Laien und Theologen nun konkret aus? Auch im Blick auf das Verhältnis von akademischer Theologie und gemeinschaftlicher Interpretation an der Gemeindebasis bleiben offene Fragen. Welche Rolle spielt die akademische Theologie im gemeinschaftlichen Prozess? Auch wenn die Kritik an der akademischen Theologie von Newbigin oder Padilla nachvollziehbar ist, muss darauf hingewiesen werden, dass der Dialog und der gemeinschaftliche Austausch auch innerhalb dieser wissenschaftlichen Disziplin eine wichtige Rolle einnehmen. Lässt sich nicht auch hier schon von einer Art hermeneutischer Gemeinschaft sprechen? Einige der Autoren sprechen von gemeinschaftlicher Interpretation, differenzieren jedoch nicht zwischen unterschiedlichen Arten dieser Auslegungsgemeinschaft. Bedarf es hier nicht noch klarere Beschreibungen? Darüber hinaus tauchen Fragen im Blick auf ntl. Bezüge auf. Gerade bei Grenz schwimmt die Schriftauslegung und die Bewertung von pneumatischen Beiträgen in der Gemeindeversammlung. Lässt sich 1Kor 14 einfach so auf die Auslegung der Bibel übertragen?

Aus diesen offenen Fragen lassen sich einige konkrete Arbeitsaufträge ableiten, die die Herangehensweise dieser Studie flankieren. Mit Blick auf den Forschungsüberblick sind für die Beantwortung der Frage nach dem Beitrag des zu untersuchenden Ansatzes folgende Aufgaben anzugehen:

- Der Ansatz muss aus einer ntl. Perspektive untersucht werden. Welche Rolle spielt die ntl. Gemeinschaft bei der Auslegung atl. Texte? Was ist die ntl. Grundlage für einen solchen Ansatz? Ich habe aufgezeigt, dass bei Grenz im Rahmen des Bezuges zu 1Kor 14 Schriftauslegung und pneumatische Wirkungen schwimmen. Dieser Text muss näher untersucht werden.
- Neben dem Blick auf das NT bedarf es einer Untersuchung konkreter Modelle, die im Laufe der Auslegungsgeschichte entwickelt und umgesetzt wurden bzw. werden. Wer hat einen solchen Ansatz zu welcher Zeit und auf welche Art und Weise umgesetzt? Was gibt es heute an Modellen und Methoden? Mit Hilfe der zu untersuchenden Modelle lassen sich Vorschläge für die Praxis im 21. Jhd. erarbeiten.

- Wichtig ist zudem eine differenzierte Sichtweise auf hermeneutische Gemeinschaften. In der Forschung sprechen die einen von der Gemeindebasis (Newbigin, Padilla), während andere auch von einer allgemeinen, zeitlich übergreifenden Interpretationsgemeinschaft reden (Wright). Welche Arten von Auslegungsgemeinschaften gibt es? Worin unterscheiden sie sich und in welcher Beziehung stehen sie zueinander? Huning hat hier schon hilfreiche Vorarbeit geleistet, die im Laufe dieser Arbeit aufgegriffen werden soll.
- In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach der Zusammenarbeit von Laien und Theologen ausgebildeten Exegeten zu stellen. Dieses Thema kommt bei den meisten angeführten Forschern zum Tragen. Dennoch bleiben auch hier offene Fragen, die es zu klären gilt. Die akademische Wissenschaft, die konfessionelle Ebene wie auch die Gemeinde vor Ort ist bei der Frage nach dem Beitrag des zu untersuchenden Ansatzes im Blick zu behalten.

1.5. Aufbau und Methodik

1.5.1. Vorgehensweise

Um die Frage nach dem Beitrag einer gemeinschaftlichen Interpretation zu klären und die eben dargestellten Aufgaben anzugehen, werde ich drei konkrete Schritte gehen.

In einem ersten Schritt (Kapitel 2) untersuche ich Texte aus dem Neuen Testament. Dieser Teil ist exegetisch. In ihm werden ntl. Texte untersucht, in denen eine gemeinschaftliche Interpretation zum Vorschein kommt. Dabei geht es unter anderem um die Frage, welche Rolle die Gemeinschaft im Blick auf die Auslegung der Schrift innerhalb der ntl. Gemeinde hatte. Wie wurde das Alte Testament gelesen und interpretiert? Ist hier der Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation zu entdecken? Welche Texte können gegebenenfalls für eine Begründung eines solchen Ansatzes herangezogen werden?

In einem zweiten Schritt (Kapitel 3) werfe ich den Blick auf die Auslegungsgeschichte. Ich nehme somit eine rezeptionsgeschichtliche Perspektive ein. Man könnte auch von einer kirchengeschichtlichen Perspektive sprechen, jedoch habe ich mich bewusst für den zuvor genannten Begriff entschieden, da einige der zu untersuchenden Texte aus dem ersten Schritt in den Modellen, die im zweiten Schritt zu beleuchtet sind, rezipiert werden. Ich gebe einen Überblick über verschiedene Modelle, in denen der Ansatz zum Tragen gekommen ist und in der Praxis Umsetzungen gefunden haben. Methodisch

lässt sich der zweite Schritt als historisch-analytischer Teil der Arbeit beschreiben. Er ist notwendig, da die zu untersuchenden Modelle als Forschungsgegenstand dienen, auf Grundlage derer überhaupt erst nach Chancen und Grenzen gefragt werden kann. Die Definition des hermeneutischen Ansatzes allein bietet keine entsprechende Grundlage. Im dritten Schritt (Kapitel 4) führe ich die Ergebnisse aus den ersten beiden zusammen. Dieser Teil der Arbeit lässt sich als *hermeneutisch-praktische Reflexion* bezeichnen. Die Ergebnisse werden hermeneutisch reflektiert, in dem die Chancen und Grenzen eines solchen Ansatzes benannt und in den hermeneutischen Diskurs eingeordnet werden. Sie ergeben sich aus den ntl. Untersuchungen und aus der Analyse der verschiedenen Modelle. Mit Hilfe der Chancen und Grenzen lässt sich der Beitrag für die Auslegung des 21. Jhd. verdeutlichen. Darauf aufbauend soll ein Modellvorschlag entwickelt werden, der auf den Kontext einer postmodernen westlichen Kultur angepasst ist und aktuelle Modelle und Leitfäden im Blick hat.

1.5.2. Methodik

Neben der Beschreibung des Forschungsdesigns möchte ich zu Beginn dieser Arbeit auch auf die anzuwendende Methodik eingehen. Dabei unterteile ich die methodische Reflexion in die beiden Hauptkapitel.

Neutestamentliche Untersuchung

Bei der Untersuchung der ntl. Texte lege ich einen starken Fokus auf die Betrachtung des *historischen Hintergrundes*. Die Frage nach der Rolle der Gemeinschaft im Auslegungsprozess atl. Texte ist eine historische Frage. Es geht weniger um Theorien, sondern um die Frage nach der Auslegungspraxis der ersten Christen. Ich untersuche also die historische und kulturelle Situation der Zeit, in der die Texte entstanden sind. Diese Untersuchung schließt die gesellschaftlichen, politischen und religiösen Rahmenbedingungen ein.

Ein weiterer methodischer Schritt besteht in der Analyse der *Textzusammenhänge und literarischen Strukturen* der ausgewählten Texte. Dazu zählt die Untersuchung von Parallelstellen, der Textstruktur, rhetorischen Mitteln und Strategien und literarischen Formen. Wenn Lukas beispielsweise in Apg 15 vom gemeinsamen Schriftgebrauch beim sogenannten Apostelkonzil berichtet, muss auch die Frage nach dem Aufbau und damit verbundenen Intention des Autors gefragt werden.

Auch *Wortstudien* sind wesentlicher Bestandteil der Analyse. Ich untersuche einige Schlüsselbegriffe innerhalb der Texte auf ihre ursprüngliche Bedeutung. Damit zusammenhängend werden, wenn nötig, *grammatikalische Strukturen* beleuchtet, um den Gebrauch der Begriffe in den Textzusammenhang einordnen zu können.

Ein weiterer methodischer Schritt ist die *Frage nach der Authentizität* der zu untersuchenden Texte. Um verlässliche Aussagen über die Rolle der ntl. Gemeinschaft innerhalb der Auslegung des AT zu treffen, muss die Frage nach der historischen Belastbarkeit eines Textes gestellt werden.

Zur Unterstützung dieser Untersuchungen wird aktuelle exegetische Literatur herangezogen. Ich möchte den Forschungsstand berücksichtigen und die eigene Analyse in den wissenschaftlichen Diskurs einordnen. Dabei ist es nicht möglich, ein vollumfängliches Bild der aktuellen Forschung abzuzeichnen. Dennoch versuche ich, wichtige Forscher zu Wort kommen zu lassen.

Rezeptionsgeschichtliche Untersuchung

Bei der Untersuchung der Modelle, die im Laufe der Rezeptionsgeschichte angewandt wurden, studiere ich in erster Linie *Quellen-Texte*. Ich möchte die Vertreter der Modelle zu Wort kommen lassen und – ausgehend von ihren Beschreibungen – das vorzustellende Konzept erfassen.

An manchen Stellen ziehe ich aktuelle Fachliteratur heran, die sich mit den entsprechenden Modellen oder den jeweiligen Quellen-Texten beschäftigt. Dies soll dazu beitragen, das Modell umfassender darzustellen und nachzuvollziehen.

Zusammenfassend ist die rezeptionsgeschichtliche Untersuchung als eine historische Analyse zu bezeichnen, bei der der Fokus auf der Darstellung und der Entstehung eines Modells liegt. Die Untersuchung ist in erster Linie nicht kritisch-würdigend, sondern deskriptiv. Gegen Ende des dritten Kapitels werde ich den Ertrag aus der Untersuchung ermitteln, bei dem dann auch einige kritisch-würdigende Aussagen zu treffen sind.

KAPITEL 2: GEMEINSCHAFTLICHE INTERPRETATION IM NEUEN TESTAMENT

2.1. Einleitung

In diesem Kapitel untersuche ich die Fragestellung dieser Arbeit aus einer ntl. Perspektive. Ich frage also danach, welche Rolle die Gemeinschaft im NT bei der Auslegung und im Verstehensprozess atl. Texte einnimmt. Dabei ist zu untersuchen, welche Rolle die Schrift in der ntl. Gemeinde hatte. Wie wurde das Alte Testament gelesen und interpretiert? Ist hier der Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation zu entdecken? In der Analyse werde ich den historischen Kontext des NT beleuchten, die Texte grammatikalisch und literarisch untersuchen, Fragen nach der Authentizität der Texte anschnitten und inhaltliche Zusammenhänge herausarbeiten.

Eine wichtig Anmerkung ist zu Beginn zu machen. Der Fokus liegt auf dem gemeinschaftlichen Kontext des Schriftgebrauchs. Der Schriftgebrauch im Text, also um Dinge zu erklären (Bsp. in den Evangelien) oder um Meinungen zu begründen (Bsp. bei Paulus, Petrus, Hebräer), werden nicht beleuchtet, weil sie für die Fragestellung nicht von Bedeutung sind. Es geht um Schriftgebrauch in der Gemeinschaft, im gemeinschaftlichen Kontext, deshalb stehen die Erzähltexte im Vordergrund bzw. die Texte, anhand derer sich eine konkrete gemeinschaftliche Situation rekonstruieren lässt.

Da es um Texte gehen soll, durch die sich gemeinschaftliche Situationen rekonstruieren lassen, liegt es nahe, Orte gemeinschaftlicher Begegnungen und gottesdienstlicher Handlungen zu beleuchten. Die ersten Christen trafen sich im Tempel und in häuslichen Räumlichkeiten; zudem begegneten sie anderen Juden in der Synagoge. Zu den häuslichen Räumlichkeiten zähle ich halböffentliche Räume hinzu⁵. Entsprechend orientiere ich mich in meiner Untersuchung an diesen drei genannten Orten, womit die Struktur dieses Kapitels gelegt ist.

An diesen Orten gibt es verschiedene Anlässe für einen atl. Schriftgebrauch. Zu untersuchen sind demnach die Lehrformen Jesu, die Verkündigung der Apostel und Treffen der ersten Gemeinde, wie z.B. das Apostelkonzil. Aber auch frühchristliche Gottesdienste und gottesdienstliche Versammlungen wecken für die vorliegende Fragestellung Interesse.

⁵ Wird zu Beginn des entsprechenden Unterkapitels näher ausgeführt.

Bevor ich jedoch zur Untersuchung der entsprechenden Texte komme, muss die Frage nach notwendigen Voraussetzungen für einen gemeinschaftlichen Schriftgebrauch und einer entsprechender Auslegung geklärt werden. Welchen Zugang hatten die ersten Christen zu atl. Texten? Wurde diese Texte gelesen, wenn ja, in welchem Rahmen und wie? Was kannten sie durch die synagogalen Schriftlesungen auswendig?

2.2. Voraussetzungen

Eine gemeinschaftliche Interpretation atl. Schriften zur Zeit des Neuen Testaments setzt sowohl den Zugang zu diesen Texten als auch ihre Lektüre voraus. Aus diesem Grund muss zuerst untersucht werden, ob und inwieweit die ersten Christen Zugang zu atl. Schriften hatten und in welchem Rahmen diese gelesen wurden. Die Frage nach dem Lesen in der Antike geriet in den letzten drei Jahrzehnten in das Blickfeld mehrerer Forscher. In der klassischen Philologie wächst das Interessen an Interpretationsgemeinschaften und dem Akt des Lesens (vgl. Kahlos 2009: 298). Ich möchte im Folgenden vor allem auf die Arbeiten von P. Müller, J. Leipziger und J. Heilmann eingehen. Bei der Darstellung ihrer Ergebnisse werden verschiedene Themen behandelt, die im weiteren Verlauf der Arbeit an unterschiedlichen Stellen näher beleuchtet werden.

2.2.1. Lesen in der Antike

P. Müller geht in seiner Monografie *„Verstehst du auch, was du liest?“: Lesen und Verstehen im Neuen Testament* der Frage nach, wie atl. Texte zur Zeit des NT gelesen und verstanden wurden. Dabei kommt er aufbauend auf der Analyse antiker Quellen zu dem Ergebnis, dass das Lesen und Interpretieren in Gemeinschaft eine zentrale Rolle gespielt haben muss: „Das Lesen gehört als ‚öffentliche Angelegenheit‘ in der Antike in den Rahmen einer Lesegemeinschaft hinein, die dadurch zugleich eine Interpretationsgemeinschaft darstellt“ (Müller 1994: 112). Grundlage für seine These sind unter anderem Texte von Plinius, nach denen Lesen in der Antike überwiegend eine „öffentliche Angelegenheit“ war (vgl. ebd.: 27). Das schließt die individuelle Lektüre nicht aus, jedoch zielen viele antike Texte aus der Sicht Müllers auf das öffentliche Vortragen ab. Dieses laute Lesen war auch deshalb notwendig, weil die verschriftlichten Texte „nur wenig Lesehilfen boten“ (ebd.: 52). Zur Entzifferung von Texten musste „jede Silbe laut gelesen oder gemurmelt werden“. Erst durch ein lautes Vorlesen konnte der Text als solcher richtig vernommen und verstanden werden. Wenn in der Antike ein Text im Rahmen der Gemeinschaft laut vorgelesen wurde, kam es im Anschluss zur

gemeinschaftlichen Diskussion über den Inhalt des Textes. Müller geht davon aus, dass „Frage und Antwort, Austausch und Diskussion, Anleitung und Einsicht“ zu den Grundgegebenheiten antiker Lesepraktik gehören und deshalb das laute Lesen sich „innerhalb einer Lese- und Interpretationsgemeinschaft“ vollzog (ebd.: 27). „Dieser Sachverhalt ist von besonderer Bedeutung, weil sich das Erfassen des Sinnes einer Schrift oder einer Einzelstelle im gegenseitigen Austausch, in Frage und Antwort vollzog. Verstehen wurde als Gemeinschaftsaufgabe aufgefaßt“ (ebd.: 52)

Müller sieht dies auch im Judentum gegeben, wo jedoch im Unterschied zur griechisch-römischen Lesekultur die heiligen Schriften im Mittelpunkt standen (vgl. ebd.: 53). Das Lesen dieser atl. Schriften ist zugleich auch Verkündigung und Ansage: „Die gottesdienstliche Lese- und Interpretationsgemeinschaft aber versteht das gelesene Wort weniger unter literarischem Aspekt, sondern als Ansage und Anspruch an die eigene Gegenwart“ (ebd.: 53). Diese These stützt der Autor mit Verweis auf die Esra-Lesung in Neh 8, bei der das Gesetz vor dem versammelten Volk vorgelesen wird und zur konkreten Bußhandlung im Blick auf die aktuelle Situation führt. Das Lesen gehört in die Gemeinschaft des Volkes Gottes. Im Frühjudentum platziert Müller die Lesung in den synagogalen Gottesdienst und den frühjüdischen Schulbetrieb. Auch hier ist von einer gemeinsamen Diskussion nach der Lesung auszugehen⁶. Aus dem Neuen Testament führt Müller unter anderem die Frage des Äthiopiens in Apg 8,27 und auch die Perikope in Lk 4,16ff an. Beide Stellen setzen ihm zufolge eine Interpretationsgemeinschaft voraus (vgl. Müller 1994: 134). Auf die Lukas-Perikope werde ich im Laufe dieses Kapitels nochmal zu sprechen kommen. Es ist zu fragen, ob man an dieser Stelle tatsächlich von einer Interpretationsgemeinschaft sprechen kann.

Auch J. Leipziger postuliert eine Zentralität gemeinschaftlicher Lesung zur Zeit des NT. „Es gilt weithin als *opinio communis*, dass Lesen in der Antike zumeist eine sozialgemeinschaftliche Praxis im Sinne *lauten* Lesens gewesen ist“ (Leipziger 2021: 42). Ähnlich wie Müller rechnet er durchaus mit leisen Lesepraktiken im privaten Rahmen. Der Fokus liegt jedoch auf dem öffentlichen Lesen. Dies ist für ihn auch auf das Frühjudentum und die ersten Christen zu übertragen. Zur Unterstützung seiner These zieht er ergänzend zu Müller die Semantik heran. Das Wort „Lesen“ im Hebräischen (לקרוא) weist „eine Bedeutungsbreite von *rufen, schreien, öffentlich*

⁶ Die Frage nach einer gemeinschaftlichen Diskussion im Anschluss an die Lektüre atl. Texte wird weiter unten näher beleuchtet.

ausrufen, verkündigen, einladen, (Gott) anrufen, beten, vorsagen, diktieren, nennen, (laut) lesen, vorlesen oder rezitieren“ auf, womit ein starker Fokus auf den öffentlichen Charakter gelegt wird (Leipziger 2021: 45). Das griechische Verb ἀναγινώσκω kann sowohl Vorlesen als auch private Lektüre bezeichnen.

Heilmann stellt das Lesen in der Antike im Rahmen seiner ausführlichen Studie *Lesen in Antike und frühem Christentum* etwas differenzierter dar. Er unterscheidet sowohl zwischen individueller und kollektiver Lektüre als auch zwischen direkter und indirekter. Somit entsteht eine vierfache Unterteilung.

- Individuell-direkte Lektüre beschreibt die Lesesituation eines Individuums, das ein Lesemedium „direkt mit seinen Augen liest“ (Heilmann 2021: 92). Dies kann öffentlich oder nicht-öffentlich geschehen.
- Individuell-indirekte Lektüre beschreibt eine Situation, in der eine Person einer anderen einen Text vorliest.
- Bei der kollektiv-direkten Lektüre lesen mehrere Personen in einem Raum ein oder mehrere Texte direkt.
- Die kollektiv-indirekte Lektüre beschreibt dagegen das „klassische“ Vorlesen eines Textes in der Gemeinschaft.

Alle vier Lesearten sind für die Antike belegt, weshalb Heilmann im Gegensatz zu Müller und Leipziger eine einseitige Betonung des lauten Lesens im öffentlichen Raum ablehnt. Diese Differenzierung ist hilfreich und bietet einen breiten Rahmen, in dem das Lesen in der Gemeinschaft seinen Platz findet. Für diese Arbeit interessiert jedoch vor allem die Frage nach den kollektiven Formen des Lesens. Wie und wo wurde in der Antike in Gemeinschaft gelesen? Heilmann notiert, dass die kollektiv-indirekte Rezeption eines Textes sich in den antiken Quellen deutlich häufiger findet als die kollektiv-direkte Form (vgl. ebd.: 293). „Der Befund kollektiv-indirekter Formen der Rezeption von Texten ist allerdings so vielfältig, dass es sich verbietet, eine einheitliche griechisch-römische Vorlesekultur zu postulieren“ (ebd.: 294). Kollektiv-indirekte Formen der Lektüre im öffentlichen Raum stehen im Kontext politischer Versammlungen, Gerichtskontexten, Schulkontexten und Rhetorikausbildung. Auch wenn das Vorlesen im religiösen Rahmen unterrepräsentiert ist – was vermutlich auch am Wesen hellenistisch-römischer Religion liegt – finden sich doch einzelne Belege dafür (vgl. ebd.: 294). Im nicht-öffentlichen Raum gerät vor allem das griechisch-römische Gastmahl in den Blick. Hier wurden sowohl poetische Texte als auch Briefe

verlesen. Heilmann weist ausführlich nach, dass auch das laute Vorlesen antiker Texte ein Teil der symposialen Unterhaltung sein konnte (vgl. ebd.: 298). Die Texte konnten dabei als Impuls des gemeinsamen Tischgespräches dienen, dessen Bedeutung nach Heilmann „nicht hoch genug einzuschätzen“ ist (ebd.: 299). Wie Heilmann aus antiken Quellen herausarbeitet, wurden dabei eher einzelne Textpassagen und keine längeren Texte oder ganze Briefe verlesen, weshalb er zu dem Schluss kommt, dass das Vorlesen ganzer Briefe im Rahmen des frühchristlichen Gemeinschaftsmahles eher unwahrscheinlich ist.

Und wenn man davon ausgeht, dass beim frühchristlichen Mahl etwas vorgelesen wurde, dann muss man angesichts der Analogien in den Quellen zum antiken Gemeinschaftsmahl davon ausgehen, dass die Initiative von einem der Mahlteilnehmer ausging; er es also für angebracht hielt, der Tischunterhaltung eine Verlesung beizusteuern (vgl. 1Kor 14,26) – womöglich eine Lesefrucht, die er in einem anderen Kontext (vermutlich bei individuell-direkter Lektüre) geerntet hat (Heilmann 2021: 299).

Auf dieses Gastmahl und das dazu gehörende Symposion werde ich weiter unten nochmals ausführlicher eingehen. Hier weise ich nur darauf hin, dass Lesungen im Rahmen dieser gemeinschaftlichen Feierlichkeiten nachgewiesen sind. Sowohl die Hinweise von Heilmann zum griechisch-römischen Gastmahl als auch die semantischen Anmerkungen Leipzigers unterstützen die Annahme, die schon von Müller durch die Untersuchung antiker und atl. Quellen getroffen wurde, dass die laute und gemeinschaftliche Lektüre unterschiedlicher Texte in der Antike eine zentrale Rolle gespielt haben muss.

Im Blick auf die Fragestellung dieser Arbeit ist nun der Fokus auf das Lesen *atl. Schriften* zu setzen. Dabei muss zuerst die Frage nach dem Zugang zu diesen Texten geklärt werden. Zudem muss an dieser Stelle angemerkt werden, dass gemeinsames Lesen noch nicht gemeinsames Interpretieren heißt. Es geht hier lediglich um das Lesen als Voraussetzung einer gemeinsamen Interpretation. Ob die Texte dann auch gemeinsam interpretiert wurden, muss im Laufe dieses Kapitels geklärt werden.

2.2.2. Zugang zu atl. Schriften und Literalität in der Antike

Die Frage, welchen Zugang die ersten Christen zu atl. Schriften hatten, ist in der Forschung unklar. Leipziger geht von einem geringem Zugang aus und zweifelt die öffentliche Zugänglichkeit und flächendeckende Verbreitung der Tora vor 70 n.Chr. an. Sein Hauptgrund liegt in der Diskussion um die Literalität in der Antike. Ihm zufolge

besaß nur eine kleine Gruppe, eher die elitären Schichten, die Fähigkeit zu lesen. Erst mit der Verbreitung der Tora-Lesungen in Synagogen nach der Tempelzerstörung wurden die Texte für die breite Masse zugänglich (vgl. Leipziger 2021: 74).

Heilmann ist anderer Meinung. Er warnt vor einseitiger Generalisierung und wählt einen Mittelweg. Es gab sehr wohl atl. Schriften im Privatbesitz, jedoch nicht in jedem Haushalt. Deshalb sind „sowohl die Vorstellung, dass nahezu jeder jüdische Haushalt in der Antike eine Tora besaß, als auch die These, der Zugang zur Tora wäre lediglich auf eine sehr kleine Elite beschränkt gewesen“ für Heilmann „extreme Überzeichnungen“ (Heilmann 2021: 289).

Wie Leipziger schon deutlich gemacht hat, hängt die Frage nach dem Zugang zu atl. Texten eng mit der Diskussion um die Literalität in der Antike zusammen. Wer konnte denn überhaupt lesen? Auch darüber herrscht keine Einigkeit. Es lässt sich zwischen einer pessimistischen und einer optimistischen Sichtweise unterscheiden.

Pessimistisch ist davon auszugehen, „dass in der Antike nicht von einem allzu großen Anteil derjenigen Menschen ausgegangen werden kann, die lesen konnten“ (Leipziger 2021: 40). Leipziger bezieht sich auf eine Studie von Harris, der von 10 bis 15 Prozent der Bevölkerung ausgeht. Lese- und Schreibfähigkeiten sind dieser Sichtweise nach niedrig anzusetzen. Für Harris und Leipziger hängt dieser Tatbestand auch damit zusammen, dass es noch keinen verpflichtenden und institutionalisierten Schulbetrieb gab. Bildung war im Rahmen des eigenen Zuhauses, unter Einfluss einzelner Lehrer oder dann zunehmend in der Umgebung der Synagoge zu finden. In ntl. Zeit ist sie jedoch eher Privatsache (vgl. ebd.: 42).

Schnelle postuliert ein eher optimistisches Bild und begründet dies mit der Allgegenwart von Schriftlichkeit in den römischen Städten, die eine weit verbreitete Schreib- und Lesefähigkeit voraussetzt (vgl. Schnelle 2015: 118). Der Zusammenhang zwischen Bildung und sozialem Status war kleiner als von vielen angenommen, deshalb lässt sich hier kein Rückschluss ziehen (vgl. ebd.: 119). Ergänzend führt Schnelle auch die vielen Belege in den paulinischen Briefen zur Lese- und Schreibfähigkeit an (z.B. Röm 16,22; Gal 6,11; 1Kor 16,21; Kol 4,16; vgl. ebd.: 123-125). Auch Heilmann lässt sich der optimistischen Sichtweise zuordnen, wobei er ein differenziertes Bild zeichnet und von verschiedenen Ebenen der Lesefähigkeit ausgeht (vgl. Heilmann 2021: 64). Demnach gab es in allen Bevölkerungsschichten Menschen, die lesen konnten und andere, die dessen nicht mächtig waren. Allein in puncto Anspruch eines Textes als auch im Blick auf

die verschiedenen Sprachen ist ihm zufolge ein differenziertes Bild vorzuziehen. Mit Verweis auf die Quellenlage, aus der heraus keine festen Zahlen generiert werden können, bleiben für Heilmann alle quantitativen Schätzungen hypothetisch (vgl. ebd.: 63).

Um die Fragen nach dem Zugang zu atl. Schriften und Literalität in der Antike zu beantworten, führt der Blick ins NT weiter:

Lk 4⁷ berichtet, dass Jesus ihm Rahmen einer synagogalen Versammlung aus einer atl. Schrift gelesen hat. Dies gibt einen Hinweis darauf, dass der Zugang zur Tora in der sich entwickelnden Synagogen-Tradition auch vor 70 n.Chr. gegeben war. Zudem setzt diese Stelle die Lesefähigkeit Jesu voraus⁸. Es ist davon auszugehen, dass es schon zur Zeit des NT in den Synagogen zumindest einige atl. Schrift-Rollen gegeben hat. Auch der Tatbestand, dass Nazareth ein Dorf und keine Großstadt war, unterstützt die Annahme einer relativ weiten Verbreitung atl. Schriftrollen. Hierfür spricht auch Apg 13,15, wo von einer Lesung der Tora und der Propheten berichtet wird. Demnach gab es auch im Diasporakontext Zugang zu atl. Texten – zumindest im Rahmen der Synagoge. Für den Zugang zu atl. Texten im Privatbesitz könnte 2Tim 4,13 ein Hinweis sein, wobei unklar bleibt, ob Paulus repräsentativ ist und ob tatsächlich von biblischen Texten auszugehen ist. Da von Pergamenten die Rede ist, werden vermutlich atl. Texte gemeint sein (vgl. Müller 1994: 107). Für welchen Gebrauch diese Texte bestimmt waren, geht aus der Stelle nicht hervor. Auch Apg 8 weist auf einen privaten Gebrauch atl. Schriften hin. Der Kämmerer aus Äthiopien besitzt eine Jesaja-Rolle, die er für sich, offensichtlich laut, vorliest. Da er nicht aus Israel kommt, muss es die Möglichkeit gegeben haben, atl. Schriften, vermutlich in Jerusalem, käuflich zu erwerben. Weiter fällt auf, dass Paulus die Kenntnis der atl. Texte in seinen Briefen voraussetzt, wobei unklar bleibt, wie diese Kenntnis erworben wurde. Wenn diese Kenntnis im Rahmen der Synagoge erworben wurde, was für die Diaspora anzunehmen ist (siehe unten bei Synagoge), und mit der Lukas-Perikope als auch der Apg-Stelle korrespondiert, ist der Zugang zu den Texten innerhalb der synagogalen Gottesdienstgemeinschaft naheliegend. Wenn die Kenntnis durch eine individuell-direkte Lektüre erworben wurde, wofür es ebenso Hinweise gibt, ist eine relative weite Verbreitung im Privatbesitz und eine hohe Literalitätsrate anzunehmen. Auch wenn die Beobachtungen in den

⁷ Die Lukas-Perikope wird im weiteren Verlauf der Arbeit detaillierter untersucht.

⁸ Die Lesefähigkeit wird von manchen Forschern angezweifelt (siehe unten).

paulinischen Briefen allein keine belastbaren Hinweise auf den Ort des Kenntniserwerbes geben, setzt diese von Paulus angenommene Kenntnis atl. Schriften einen Zugang zu ihnen voraus. Hinweise im NT lassen erkennen, dass der Zugang zu atl. Schriftrollen sowohl durch den Gemeinschaftsbesitz der Synagoge als auch durch den Privatbesitz eines Individuums möglich war. Wie Heilmann schon deutlich hat werden lassen, können dabei jedoch keine quantitativen Aussagen getroffen werden. Ebenso lässt sich nicht abschließend beantworten, ob dieser Zugang zum Zeitpunkt der Abfassung der paulinischen Texte noch gegeben ist oder nur in der Vergangenheit gegeben war.

Für die ntl. Perspektive hinsichtlich der Literalität lässt sich ebenso die vorausgesetzte Kenntnis des AT und die damit verbundene Rezeption bei den ntl. Autoren anführen. Aber auch dies ist es kein eindeutiger Beleg für eine hohe Anzahl an lesefähigen Personen. Eine Kenntnis der Texte durch die synagogale Praxis setzt das eigene Lesen nicht voraus. Gerade die gut bezeugte mündliche Überlieferungskultur der Antike und des Judentums lässt den Erkenntniserwerb durch Hören allein möglich erscheinen, wie die Studien von Baum und Jaffee zeigen (vgl. Baum 2008: 178; Jaffee 2001: 26). Demnach würde es ausreichen, wenn lediglich eine Person innerhalb der örtlichen Synagogengemeinschaft des Lesens fähig war. Ähnlich lässt sich auch im Blick auf Röm 16,22 argumentieren, wo Tertius als Sekretär erwähnt wird. Die Fähigkeit lesen und schreiben zu können ist für eine solche Aufgabe unentbehrlich. Ob Tertius zu den von Leipzigern erwähnten 10 bis 15 Prozent der Bevölkerung gehörte oder er ein Beispiel dafür ist, dass es doch mehr Personen gab, die diese Fähigkeit erworben haben, bleibt spekulativ. Etwas wenig spekulativer ist die Annahme, Paulus gehe in Gal 6,11 davon aus, dass mehrere Personen den Text lesen konnten. Die großen Buchstaben, die er mit eigener Hand schreibt, sollen die Ernsthaftigkeit und Authentizität des Briefes untermauern. Dabei schreibt er bewusst im Plural, was darauf schließen lässt, dass mehrere Personen die Möglichkeit hatten, den Brief zu lesen und zu entziffern. Zudem weist die Stelle, neben 1Kor 16,21, deutlich auf die Lese- und Schreibfähigkeit von Paulus selbst hin (vgl. Reece 2017: 108).

Für die vorliegende Studie ist vor allem die Verfügbarkeit von atl. Schriften wichtig. Diese ist durch die ntl. Hinweise nachgewiesen, wenn gleich keine Aussage über die Quantität gemacht werden kann. Weniger bedeutend ist, ob eine hohe Prozentzahl der Bevölkerung lesen konnte oder nicht. Selbst wenn nicht alle lesen konnten, gab es mit

großer Wahrscheinlichkeit Personen, die vorgelesen haben, womit die Grundlage für eine gemeinschaftliche Interpretation gelegt wäre. Es stellt sich nun weiterführend die Frage, in welchem Rahmen eine gemeinschaftliche Lesung atl. Schriften im NT ihren Platz findet.

2.2.3. Lesungen des AT im NT

Um die eben genannte Frage zu beantworten, müssen verschiedene ntl. Texte beleuchtet werden, in denen von einer Lesung des AT die Rede ist. Auch wenn der Fokus auf der gemeinschaftlichen Lektüre liegt, werde ich ebenso die Texte erwähnen, in denen ganz allgemein vom Lesen der Schriften berichtet wird. Ich unterteile dabei in drei Teile: Evangelien, Apostelgeschichte und paulinische Gemeinden. Dabei ist nochmals zu betonen, dass gemeinsames Lesen nicht mit einer gemeinschaftlichen Interpretation gleichzusetzen ist, sondern lediglich die Voraussetzung dafür bildet.

2.2.3.1. Lesen des AT in den Evangelien

Hinsichtlich der Lese-Thematik ist bei den Synoptikern die Formulierung „Habt ihr nicht gelesen“ (vom Verb: ἀναγινώσκω) auffallend. Sie findet sich in der Auseinandersetzung mit den Pharisäern bezüglich des Ährenraufens am Sabbat (Mt 12,3.5.7; Mk 2,25; Lk 6,3), in der Frage der Sadduzäer bezüglich der Auferstehung (Mt 22,31; Mk 12,26), im Gleichnis von den Weingärtnern (Mt 21,42; Mk 12,10), beim Lob der Kinder (Mt 21,16), in der Diskussion um Ehescheidung (Mt 19,4.5) und bei der Frage nach dem höchsten Gebot (Lk 10,26) –, wobei hier das Verb anders gebraucht wird. Die Frage ist an dieser Stelle eine andere: „Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du?“. Das Verb ἀναγινώσκω kann als eine Art „Einleitungswendung“ bezeichnet werden (vgl. Müller 1994: 60; Heilmann 2021: 396), deren Polemik gerade in der Auseinandersetzung mit den Pharisäern nicht zu verkennen ist. Die Stellen geben zu erkennen, dass Jesus von der Möglichkeit des Lesens ausgegangen ist. In welchem Rahmen das Lesen hätte stattfinden können oder auch stattgefunden hat, bleibt von diesen Stellen her jedoch unersichtlich. Sie weisen weder direkt auf eine kollektiv-öffentliche Lesung im Rahmen des Synagogengottesdienstes noch auf eine individuelle Lesung im privaten Rahmen hin. Die Annahme von Heilmann (ebd.: 397), eine individuell-direkte Lektüre sei wahrscheinlicher, bleibt spekulativ. Eine zentrale Beobachtung ist jedoch, dass all die Stellen im Rahmen verschiedener Lehrgespräche zu finden sind. Entweder wird eine theologische Fragestellung an Jesus herangetragen, worauf er dann mit der genannten Wendung reagiert, oder Jesus selbst bringt eine Fragestellung bzw. eine theologische

Thematik auf. In beiden Fällen entstehen Lehrgespräche – manchmal auch Streitgespräche –, in denen Jesus seine Auslegung dieser atl. Texte vorträgt. Freilich findet die Auseinandersetzung nicht mit der Bevölkerung statt, sondern mit der schriftgelehrten Elite. Die oben schon erwähnte Stelle in Lk 4,16-21 pointiert die Hermeneutik Jesu und ist zugleich die einzige Stelle bei den Synoptikern, die auf eine Lesung im Rahmen der Gemeinschaft hinweist. Aus diesem Grund ist die lukanische Perikope im weiteren Verlauf der Arbeit näher zu beleuchten.

Zu erwähnen ist neben den Synoptikern noch Joh 5,39. Hier ist von den Schriftgelehrten die Rede, die die atl. Schriften erforschen (ἐρευνᾶω). Dass es eine der zentralen Aufgaben der Schriftgelehrten war, die heiligen Schriften Israels zu lesen und zu erforschen ist naheliegend. Hierauf wird auch Jesus anspielen, wenn er im Streitgespräch mit ihnen die polemische Frage stellt, ob sie die Texte denn nicht gelesen hätten.

Zwei Aspekte werden in den Evangelien deutlich, die für die vorliegende Arbeit relevant sind. Erstens: Die Lesung atl. Texte wird mehrmals im Rahmen der Lehrdiskussion bzw. des Streitgespräches angedeutet. Dabei werden häufig die atl. Texte zitiert und als Grundlage für das Lehrgespräch herangezogen. Dies setzt die Kenntnis durch die synagogale Schriftlesung und womöglich auch die private Lektüre der Schriften voraus, wobei zweites sich nicht ohne Zweifel bestätigen lässt. Zweitens: Wie schon in 2.2. ersichtlich wurde, spielt die Lesung der atl. Texte im Kontext der Synagoge eine zentrale Rolle.

2.2.3.2. Lesungen des AT in der Apg

Ich bin schon knapp auf Apg 8,28 eingegangen. Der Kämmerer aus Äthiopien liest aus der Jesaja-Rolle, die er sie käuflich erworben hat – eventuell bei seinem Besuch im Tempel. Da Philippus ihn lesen hören konnte, ist davon auszugehen, dass er laut gelesen hat. Eine laute individuell-direkte Lektüre der Jesaja-Schrift ist somit belegt. Philippus musste die Schriften ebenso gekannt haben, wenn er sie dann, wie folgend berichtet wird, dem Kämmerer christologisch auslegt.

Auch Apg 13,13ff ist schon angeklungen. Paulus und Barnabas sind im pisidischen Antiochia am Sabbath in der Synagoge, was auf eine gottesdienstliche Versammlung hinweist. Es wird berichtet, dass das Gesetz und die Propheten gelesen wurden. V. 27 unterstreicht nochmals die Lesung der Propheten an jedem Sabbath. Im Anschluss daran werden Paulus und Barnabas von den Synagogenvorstehern eingeladen zu

sprechen. Somit folgte der Lesung eine Predigt. In der längeren Redeeinheit des Paulus bezieht er sich mehrmals auf Schriftstellen. In der Forschung gibt es verschiedene Ansätze, welcher Text gelesen wurde. Marshall hält den Vorschlag von Bowker, Deut 4,25-46 und 2Sam 7,6-16 könnten die gelesenen Texte sein, für plausibel (vgl. Marshall 2007: 582). Auch Schnabel greift den Ansatz von Bowker auf (vgl. Schnabel 2012: 570). Haacker sieht dagegen keinen erkennbaren Hinweis für eine auf den zuvor gelesenen Text bezogenen Predigt (vgl. Haacker 2019: 222). Es lässt sich nicht mit Gewissheit rekonstruieren. Deutlich wird in dieser Stelle aber, dass es eine Lesung atl. Schriften im Rahmen des synagogalen Gottesdienstes gegeben hat. Lk 4 und die vorliegende Stelle zählen zu den ältesten Belegen für eine synagogale Lesung nicht nur der Tora, sondern auch der Propheten.

Deutlich wird die Lesung im Rahmen der synagogalen Gemeinschaft auch im Bericht des Apostelkonzils (Apg 15), auf das ich weiter unten in der Arbeit noch näher eingehen werde. In V. 21 erwähnt Jakobus die wöchentliche Lesung der Tora in den Synagogen. Er geht also davon aus, dass das Gesetz des Mose durch die Lesungen am Sabbat auf breiter Basis bekannt sein muss.

2.2.3.3. Lesung atl. Texte in den paulinischen Gemeinden

An dritter Stelle möchte ich noch auf die Frage eingehen, ob es im Corpus Paulinum Hinweise für eine Lesung atl. Texte in den paulinischen Gemeinden gibt. Im Rahmen von 1Kor 11-14, wo Paulus auf zentrale gottesdienstliche Fragestellungen eingeht, kommen solche Lesungen nicht vor bzw. werden sie nicht erwähnt⁹. „Insgesamt ist der Befund im *Corpus Paulinum* mager“ (Heilmann 2021: 394). Die Briefe setzen zwar eine gewisse Kenntnis alttestamentlicher Texte voraus, geben aber keinen deutlichen Hinweis dafür, dass die Texte in der gemeinsamen Versammlung gelesen wurden. Dennoch sieht Müller diese „Kenntnis“ als eines der stärksten Argumente für eine Lesung atl. Schriften in den von Paulus gegründeten Gemeinden: „Die biblischen Schriften in der Übersetzung der Septuaginta gehören zu den Voraussetzungen und Grundlagen auch der Theologie des Paulus“ (Müller 1994: 93). Weiterführend schreibt er: „Das Gesetz und die Propheten sind mit den [...] übrigen Schriften für die frühen christlichen Gemeinden heilige Schrift und damit Lebens- und Lesegrundlage“ (ebd.: 104). Dass die atl. Schriften für die paulinische Theologie bedeutend sind, steht außer Frage. Immer wieder begründet und argumentiert Paulus mit dem AT und versteht seine

⁹ 1Kor 11-14 ist im weiteren Verlauf der Arbeit näher zu beleuchten.

Botschaft als atl. untermauert. Der Schriftgebrauch im Corpus Paulinum ist ein großes und viel bearbeitetes Themenfeld, das hier allerdings nicht weiter auszuführen ist. Entscheidender ist die Frage, ob das AT in den paulinischen Gemeinden gelesen und ggf. gemeinsam interpretiert wurde. Einige Stellen erwähnen tatsächlich eine Lesung und sind deshalb näher zu beleuchten:

Gal 4,21 fragt: „Sagt mir, die ihr unter (dem) Gesetz sein wollt, hört ihr das Gesetz nicht?“. Eine textkritische Beobachtung weckt hier Interesse. In der Mehrheit der Handschriften ist das Verb ἀκούετε (hören) bezeugt, weshalb viele Übersetzungen entsprechend übersetzen. Bei den „westlichen“ Zeugen und in einigen anderen Minuskeln – ebenso in der lateinischen Überlieferung – ist hingegen das Verb ἀναγινώσκετε (lesen/vorlesen) bezeugt. Das eine Verb würde das andere voraussetzen und somit kann *hören* und *vorlesen* synonym gebraucht werden. Dies wäre der Versuch, beide Varianten inhaltlich miteinander zu harmonisieren. Über die ursprüngliche Verwendung lässt sich allerdings kein sicheres Urteil bilden (vgl. Heilmann 2021: 384). Inhaltlich-theologisch ist eine gewisse Ironie nicht zu übersehen. Es geht hier weniger um das Lesen oder Hören der Tora, sondern um das Verstehen. Aus der Perspektive des Paulus missverstehen seine Leser bzw. die angesprochene Gruppe den Sinn der atl. Texte, die Paulus in der folgenden Argumentation zitiert. An dieser Stelle kann ich nicht weiter auf die theologische Bedeutung der Aussage eingehen, weise aber darauf hin, dass das Zitieren der Texte aus dem AT eine gewisse Kenntnis voraussetzt. Ähnlich wie bei allen atl. Anspielungen in den paulinischen Briefen bleibt offen, in welchem Rahmen diese Kenntnis erworben wurde. Eine Lesung atl. Schriften in den gottesdienstlichen Versammlungen der Galater ist möglich, jedoch im Text nicht implizit vorausgesetzt. Mit großer Wahrscheinlichkeit kennen die Judenchristen jedoch eine solche Lesung aus ihrer synagogalen Vergangenheit. Selbst wenn ἀναγινώσκετε das ursprüngliche Verb war, könnte immer noch argumentiert werden, dass die Lesung und Kenntnis dieser Texte aus dieser früheren Teilhabe an der synagogalen Gemeinschaft stammen. Vieles bleibt spekulativ.

Ähnlich verhält es sich auch mit 2Kor 3,14-15: „Aber ihr Sinn ist verstockt worden, denn bis auf den heutigen Tag bleibt dieselbe Decke auf der Verlesung des Alten Testaments und wird nicht aufgedeckt, weil sie (nur) in Christus beseitigt wird. Aber bis heute, sooft Mose gelesen wird, liegt eine Decke auf ihrem Herzen.“ Auch hier geht es Paulus um das Verstehen atl. Texte. Er hat dabei den jüdischen Kontext im Blick. Vers 15 erklärt

Vers 14: Es liegt eine Decke auf dem Verlesen des Alten Testaments im metaphorischen Sinn – eine Decke auf dem Herzen, dem „zentralen Ort kognitiver Verarbeitung im hebräischen Denken“ (Heilmann 2021: 391).

An dieser Stelle zeigt sich die aus paulinischer Sicht notwendige christologische Hermeneutik. Der Rahmen der Verlesung steht hier nicht im Fokus. Ob, wie Bultmann meint, die Synagoge im Hintergrund steht (vgl. Bultmann 1987: 89) oder, was durch Heilmann in den Fokus gerückt wird, die individuelle Lektüre gemeint ist (vgl. Heilmann 2021: 390), bleibt offen. Entgegen der Meinung Heilmanns, dass eine gemeinschaftliche Lesung sich nur schwer begründen lässt, muss sein eigenes Argument angeführt werden: Der Text hat eine andere Aussageabsicht und jegliche Annahme über den Ort oder die Art der Verlesung ist spekulativ. Vor dem Hintergrund der synagogalen Lese-Tradition ist die Synagoge als Ort der Lesung plausibel. Vermutlich ist sowohl an die öffentliche Lesung als auch an die Lektüre im privaten Rahmen gedacht. Heilmann zustimmend lässt sich aber zusammenfassen: „Für Rückschlüsse auf Lesungen des AT in den paulinischen Gemeinden lässt sich die Stelle nicht auswerten“ (Heilmann 2021: 392).

Bedeutender ist 1Tim 4,13: „*Bis ich komme, achte auf das Vorlesen, auf das Ermahnen, auf das Lehren!*“. Im Kontext des Verses ist von der Aufgabe der Ältestenschaft die Rede, die Timotheus übertragen wurde. Timotheus erhält Anweisungen für sein persönliches Leben (V.16a), das durch Fortschritt geprägt sein soll (V.15). Er wird ermutigt, in der Lehre zu beharren, um für sich selbst und schlussendlich für seinen Dienst an den anderen einen Gewinn zu erarbeiten (V.16b). Die Frage ist nun, ob V. 13 sich auf seine individuelle Entwicklung und somit auf sein individuelles Lesen bezieht oder auf seinen Dienst und somit auf das öffentliche Lesen in der Gemeinde. Müller geht von einem öffentlichen Lesen in gottesdienstlichen Versammlungen aus (vgl. Müller 1994: 106), während sich Heilmann vor dem Hintergrund der persönlichen Anweisungen für eine individuelle Lesung ausspricht (vgl. Heilmann 2021: 393). So plausibel das kontextuelle Argument von Heilmann ist, lässt sich von gerade diesem Kontext her auch die öffentliche Lesung ableiten. Wie wir in den Ausführungen zu 1Kor 11-14 sehen werden, sind die Ermahnung und auch das Lehren im Corpus Paulinum Bestandteile der gottesdienstlichen Versammlung. Timotheus wird als Vertreter von Paulus eingesetzt, der dafür sorgen soll, dass diese gottesdienstlichen Elemente Beachtung finden. Der Dreiklang „Vorlesen, Ermahnen, Lehren“ hängt sowohl

grammatikalisch als auch inhaltlich miteinander zusammen, weshalb davon auszugehen ist, dass auch das Lesen als gottesdienstliches Element anzusehen ist. Auch die synagogale Lese- und Lehrtradition legt diese Annahme nahe. Timotheus wurde die Ältestenschaft mit Handauflegung übertragen und somit hat er die Aufgabe, in der Gemeinde dafür zu sorgen, dass die Lesung, die Ermahnung und die Lehre ihren Platz einnehmen. Auch wenn diese Stelle eine gottesdienstliche Lesung atl. Texte nahelegt, reicht sie allein nicht aus, um eine allgemeingültige Aussage abzuleiten.

2.2.3.4. Fazit

Eingangs war die Frage leitend, in welchem Rahmen atl. Texte im NT gelesen wurden. Die Untersuchung der Stellen aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und dem Corpus Paulinum haben folgendes gezeigt:

Erstens: Jesus setzt bei gewissen Personenkreisen eine Kenntnis atl. Schriften voraus und impliziert damit eine Lesung. Ob damit eine individuell-direkte oder eine kollektiv-indirekte Lektüre gemeint ist, bleibt offen. Beides ist vorstellbar. Im Rahmen der Lehr- und Streitgespräche nimmt Jesus darauf Bezug und zitiert das AT.

Zweitens: Sowohl in den Evangelien als auch in der Apostelgeschichte ist eine Lesung im Kontext der Synagoge bezeugt. In Lk 4 und in Apg 13 folgt auf die Lesung eine Interpretation mit einer christologischen Deutung der atl. Texte.

Drittens: Eine Lesung im Rahmen der frühchristlichen Gottesdienste lässt sich nur schwer nachweisen, ist aber wahrscheinlich. Die wenigen ntl. Hinweise reichen nicht aus, um eine sichere Aussage zu treffen. Mit Blick auf die synagogale Tradition, von der vor allem die Christusgläubigen jüdischer Herkunft geprägt waren, und mit Blick auf die Lesungen bei den griechisch-römischen Gastmählern, die den Heidenchristen – zumindest denen aus der Oberschicht – bekannt gewesen sein müssten, liegt eine Lesung atl. Texte nahe. Darüber hinaus legt die Tatsache, dass die atl. Schriften in den paulinischen Briefen vorausgesetzt werden, die Annahme nahe, man habe in den gemeinschaftlichen Versammlungen atl. Texte gelesen. Anzumerken ist dabei jedoch, dass diese Kenntnis aus der synagogalen Vergangenheit stammt und sie auch durch die mündliche Tradition erworben sein konnte.

2.2.4. Lesung ntl. Schriften im NT

Nachdem die Frage erörtert wurde, ob atl. Texte in den frühchristlichen Gemeinden gelesen wurden, setzen wir nun den Fokus auf die Lesung ntl. Texte. Es ist durch

mehrere Stellen bezeugt, dass die Briefe von Paulus und von anderen ntl. Autoren in den frühchristlichen Gemeinden vorgelesen wurden.

Der früheste Beleg findet sich in 1Thess 5,27: „*Ich beschwöre euch bei dem Herrn, dass der Brief allen Brüdern vorgelesen wird.*“ Hier findet sich eine klare Aufforderung von Paulus seine Briefe vorzulesen. Die Formulierung πάντων (vor allen) kann auf eine gottesdienstliche Versammlung hindeuten (vgl. Müller 1994: 105), jedoch kann Paulus damit auch seinen Wunsch zum Ausdruck bringen, dass wirklich jeder in der Gemeinde den Inhalt des Briefes zu hören bekommt, unabhängig vom Rahmen der Verlesung (vgl. Röcker 2021: 309).

In Eph 3,4 geht es um das Lesen des zuvor geschriebenen Textes: „*Denn mir ist durch Offenbarung das Geheimnis zu erkennen gegeben worden – wie ich es oben kurz geschrieben habe; beim Lesen könnt ihr meine Einsicht in das Geheimnis des Christus merken.*“ Man kann an dieser Stelle von einem öffentlichen Verlesen des Briefes ausgehen, da Paulus (oder der Autor) zu Beginn des Briefes nicht nur eine Einzelperson, sondern die Mehrzahl der Gläubigen in Ephesus anspricht (Eph 1,1). Bedenkt man die noch vorherrschende Iliteralität einiger oder mehrerer Personen (siehe oben), liegt eine Verlesung im Rahmen eines Gottesdienstes nahe (vgl. Arnold 2010: 188).

Ähnlich auch in Kol 4,16: „*Und wenn der Brief bei euch gelesen ist, so veranlasst, dass er auch in der Gemeinde der Laodizeer gelesen wird und dass auch ihr den aus Laodizea lest.*“ Die Stelle gibt einen signifikanten Einblick in die Lesepraxis der ersten Christen. Offensichtlich ist der Kolosserbrief als ein öffentliches Schreiben angedacht, das in der christlichen Gemeinschaft laut vorgelesen werden soll. Das passive Verb ἀναγνώσθη (gelesen) lässt vermuten, dass der Text in der gemeinschaftlichen Versammlung von einer Person vorgelesen wurde (vgl. Pao 2012: 320). Der Kolosserbrief soll auch in der Gemeinde in Laodizea gelesen werden und umgekehrt. Es muss dieser Stelle zu Folge einen Brief geben, der uns nicht überliefert ist.

Auch Off 1,3 gibt einen Hinweis auf Lesungen ntl. Texte: „*Glückselig, der liest und die hören die Worte der Weissagung und bewahren, was in ihr geschrieben ist!*“ Die Stelle ist eine Aufforderung den Text zu lesen, der nachfolgend geschrieben wird. Da das Buch der Offenbarung ein Brief an mehrere Gemeinden darstellt, ist davon auszugehen, dass dieser Brief entsprechend verlesen wurde (vgl. Maier 2023: 85). Eine Lesung im

Rahmen einer liturgischen und somit gottesdienstlichen Versammlung ist möglich (vgl. Schreiner 2023: 77).

Deutlich wird die Lesung frühchristlicher Manuskripte auch im Blick auf textkritische Untersuchungen. In seinem Artikel *The Chester Beatty Old Testament Papyri and the Communal Reading of Christian Scripture* untersucht Zachary J. Cole, wie frühe christliche Manuskripte gestaltet wurden, um gemeinschaftliche Lesungen, insbesondere in Gottesdiensten, zu unterstützen. Viele dieser Manuskripte waren darauf ausgelegt, das Vorlesen zu erleichtern. Sie enthalten spezifische Merkmale wie Textstrukturierung, Atemzeichen, Satzzeichen und andere Lesehilfen, die eine klare und verständliche Übermittlung des Textes ermöglichten (vgl. Cole 2019: 2). Ersichtlich wird dies unter anderem bei der Schreibweise von Zahlen, die zu Klarheit beitragen sollte. Alphabetische Zahlensymbole wurden verwendet, allerdings nur, wenn sie für die Leser eindeutig waren. Zum Beispiel vermieden es die Schreiber, das Symbol „ᾱ“ für „eins“ zu nutzen, wenn es zu Mehrdeutigkeiten hätte führen können (vgl. ebd.: 4). Die *Chester Beatty Old Testament Papyri* - eine Sammlung griechischer Bibelmanuskripte - zeigen, dass auch hier dieselben Prinzipien wie bei ntl. Texten angewandt wurden. Diese Papyri enthalten zahlreiche Zahlen, die entweder ausgeschrieben oder in einer präzisen Kurzform dargestellt wurden (vgl. ebd.: 5). Insgesamt verdeutlicht die Gestaltung der von Cole untersuchten Manuskripte, dass frühe christliche Gemeinschaften großen Wert auf die Vorlesbarkeit und Verständlichkeit der Texte legten. Die Praxis des gemeinschaftlichen Lesens und die orale Weitergabe der Heiligen Schrift im gottesdienstlichen Rahmen wird durch diesen Befund gestärkt.

Die zitierten Verse und der Verweis auf die Arbeit von Cole bezeugen deutlich, dass verschiedene Texte aus dem NT in gemeinschaftlichen Versammlungen der ersten Christen gelesen wurden. Die Lesung ntl. Schriften ist somit als ein zentraler Bestandteil der Versammlungen der ersten Christen anzusehen.

2.2.5. Schlussfolgerungen

Wir können festhalten: Es gab einen regen Schriftgebrauch in den Lehrdiskussionen und Streitgesprächen Jesu, die eine Lesung voraussetzen. Es finden sich einige Hinweise auf Lesung der Schrift im Kontext der Synagoge. Das Lesen ntl. Texte in den frühchristlichen Gemeinden ist belegt. Für die Lektüre atl. Texte gibt es Hinweise, weshalb davon auszugehen ist. Vollständige Sicherheit lässt sich jedoch nicht ableiten. Die ntl. Hinweise, die synagogale Tradition sowie der kulturgeschichtliche Bezug zu den

Gastmählern bilden insgesamt jedoch ein stabiles Fundament für die These, dass die atl. Texte an verschiedenen Stellen im gemeinschaftlichen Kontext gelesen wurden. Auch Heilmann, der sich zwar gegen einen „monosituative Verortung des Phänomens ‚Lesen‘ in der Gemeindeversammlung“ ausspricht (vgl. Heilmann 2021: 511) hält das Lesen in gemeinschaftlichen Kontexten der ersten Christen für wahrscheinlich (vgl. ebd. 485). Somit ist die gemeinschaftliche Lektüre als Voraussetzung für das gemeinschaftliche Verstehen biblischer Texte innerhalb des Neuen Testaments gegeben. Ob es im Rahmen der gemeinschaftlichen Lektüre auch zur gemeinschaftlichen Interpretation gekommen ist, muss nun weiter erörtert werden.

Nach 2Kor 1,13 und 3,2 sind Lesen und Verstehen bei Paulus eng miteinander verknüpft (vgl. Müller 1994: 93). Die zentrale Frage ist, welche Rolle die Gemeinschaft in diesem Verstehensprozess spielt. Welche Rolle die Gemeinschaft schon beim Verfassen ntl. Briefe spielt, bleibt außen vor. Wie in der Einleitung zu Kapitel 2 erklärt, orientiert sich die Untersuchung gemeinschaftlicher Auslegung im NT an den Versammlungsorten der ersten Christen (Tempel, Synagoge, Haus)¹⁰. In diesem Unterkapitel kamen die Predigt und das Lehrgespräch im Rahmen der Synagoge und auch das griechisch-römische Gastmahl zur Sprache. Das Gastmahl lässt sich in das private häusliche Umfeld einordnen und wird an entsprechender Stelle detaillierter beleuchtet. Einige der ntl. Texte, in denen eine gemeinschaftliche Lektüre atl. Schriften zum Vorschein kommen, werden auch in den folgenden Abschnitten aufgegriffen. Ergänzt wird die ntl. Quellenlage durch Texte, in denen gottesdienstliche Versammlungen oder gemeinschaftlicher Schriftgebrauch überliefert sind. Leitend ist dabei die Frage, ob die Lektüre des AT auch mit einer gemeinschaftlichen Interpretation verknüpft ist oder ob die Gemeinschaft im Verstehensprozess eine Rolle spielt.

¹⁰ Im Blick auf die drei genannten Versammlungsorte ist auch die Frage interessant, welchen Einfluss die räumlichen Gegebenheiten und die kulturellen Gepflogenheiten auf die gemeinschaftliche Zusammenkünfte hatten. Dabei könnte die Frage gestellt werden, ob schon die Räumlichkeit eine gemeinschaftliche Lektüre und Interpretation fördert. Da diese Arbeit schon sehr umfassend ist, verzichte ich jedoch auf eine nähere Beleuchtung dieser Frage.

2.3. Tempel

Wir beginnen mit einer, im Vergleich zu den anderen Versammlungsorten, etwas kürzeren Darstellung der Zusammenkünfte im Jerusalemer Tempel. Er spielt nur am Anfang der Apg eine Rolle als Versammlungsort (neben den Häusern), ansonsten ist der Tempel ein kultisch bestimmter Ort. Einige allgemeine Informationen sind in diesem Unterkapitel voranzustellen, bevor wir dann den Blick auf die Evangelien und die Apostelgeschichte richten.

2.3.1. Allgemeines

Der Jerusalemer Tempel galt zur Zeit Jesu als religiöses Zentrum des Judentums und ist als „die zentralste und wichtigste Institution des jüdischen Volkes in Israel und in der Diaspora vor 70 n. Chr.“ anzusehen (Wick 2003: 55). In den Kulttraditionen rund um den Tempel nahm der Opferkult eine dominante Stellung ein. Von diesem Opferkult her ist das gottesdienstliche Geschehen des AT zu verstehen. Neben den Opferungen hatte auch das Gebet und der Lobpreis einen festen Sitz im Leben am Tempel (1Sam 1,9ff; 1Kön 8,30ff; Neh 12,8-47), wobei anzumerken ist, dass das Gebet nicht an den Tempel gebunden war. Jeder konnte jederzeit an jedem Ort beten.

Auch die Torafrömmigkeit und die Lehre waren ergänzend zu Opfer und Gebet ein Teil gottesdienstlicher Handlungen (vgl. Wick 2003: 49). Anzuführen sind hier Ps 1 und Dtn 31,9-13, in denen die Relevanz des Lernen und Einprägens der Gebote und der Weisungen Gottes hervorgehoben wird. Ausgehend von Mk 11,18ff war der Vorhof des Tempels ein Ort atl. Unterweisung. Das Tempelhaus mit dem Allerheiligsten und dem Heiligtum war kein Ort öffentlicher Versammlung, deshalb müssen die meisten gottesdienstlichen Handlungen vor dem Tempelhaus am Opferaltar oder im Vorhof stattgefunden haben. Die Stelle lässt zudem ersichtlich werden, dass nicht nur Leviten und Priester die Möglichkeit zur Lehre hatten, sondern auch andere Männer in Israel. So ist auch in Mk 12,1.35.38, in Lk 21,37ff und in Joh 18,20 überliefert, dass Jesus öffentlich ohne Hindernis auf dem Tempelgelände lehren konnte. Die Unterbindungsversuche der Pharisäer und Schriftgelehrten, von denen an mehreren Stellen berichtet wird, bezieht sich nicht auf die Tatsache, dass Jesus lehrt, sondern auf den *Inhalt* seiner Lehre. Die Stellen geben den für unsere Fragestellung interessanten Hinweis, dass die Lehre am Tempel oft Diskussionscharakter hatte. Zumindest ist das in der Auseinandersetzung zwischen Jesus und den verschiedenen Gruppen belegt (Mk

11,27f; Lk 20,41-44; Joh 8,2-59; 10,22f). Nach Wick war der Tempel ein „idealer Ort, um mit anderen über Lehrfragen zu diskutieren“ (Wick 2003: 82).

Wie in der Apg zu sehen ist, haben auch die Jünger Jesu und später auch Paulus die Möglichkeit zur öffentlichen Lehre am Tempel genutzt (Apg 3,11f; 5,20.25.52; 21,39f). „Die Apostelgeschichte legt die Vermutung nahe, daß jeder, der wollte und sich Gehör zu verschaffen wußte, ohne besondere Bewilligung am Tempel lehren konnte“ (Wick 2003: 82). Wick sieht das in rabbinischen Zeugnissen bestätigt.

Der Tempel war neben den schon genannten Aspekten auch ein Ort der Rechtsprechung und ein Ort der Offenbarung (Lk 1,11; Mk 11,17f). Auch wenn die Lehre wohl verschiedenen Personen möglich war, nahmen die Priester im Tempelkult eine Schlüsselrolle ein. Sie waren für die zentralen Aufgaben wie Opfer, Anbetung, Lehre, Richterfunktion, teilweise auch Prophetie (bspw. Zacharias Lk 1,67-79 – wobei nicht von einem festen Prophetenamnt ausgegangen werden kann) zuständig. Die Leviten vollzogen keine Opferhandlungen, sondern sorgten für den geregelten Ablauf auf dem Tempelplatz und bewachten die Gesamtanlage (vgl. Wick 2003: 61). Auch ihnen war die Möglichkeit zur Lehre gegeben. Der Tempel als Ort der Lehre war auch deshalb von großem Interesse, da es ein Pilgerort des jüdischen Volkes war. Die Tora sah jährlich eine dreifache Wallfahrst-Pflicht vor (Ex 34:23-24). Jedoch ist davon auszugehen, dass dies nur sehr wenige erfüllten. Allein schon wirtschaftliche Gründe sprechen hierfür (vgl. Wick 2003: 67).

2.3.2. Jesus im Tempel

Wie schon angeklungen, nutzte auch Jesus die Möglichkeit zur Lehre im Tempelbezirk. Bei der ersten Begebenheit, in der Jesus im Tempel zu Wort kommt, tritt er jedoch nicht als Lehrender, sondern als Lernender auf. Lukas berichtet vom zwölfjährigen Jesus, der im Tempel mitten unter den Lehrern sitzt, ihnen zuhört, Fragen stellt und offensichtlich auch, zum Erstaunen seiner Gesprächspartner, weise Antworten gibt (Lk 2,46-47). Es finden sich keine Angaben über den Inhalt der Diskussion. Jedoch ist davon auszugehen, dass die Tora eine wesentliche Rolle gespielt haben muss, da dies zentraler Inhalt frühjüdischer Lehre war. Evident wird an dieser Stelle zum ersten Mal die Art und Weise, wie Lehre im Tempel betrieben wurde: Im Gespräch durch Frage und Antwort. Diese Art der Lehrunterweisung ist auch in rabbinischen Quellen bezeugt (vgl. Bock 1994: 267). Jesus stellt den Lehrern Fragen, auf die sie antworten. Andersherum werden wohl auch Fragen an ihn als „Schüler“ herangetragen, die er beantworten soll

oder darf. In der Forschung gibt es zwar Versuche Lk 2,47 als lukanische Schöpfung zu identifizieren (vgl. Nolland 1989: 130), jedoch hat Bock plausibel nachgewiesen, dass die Anmerkung des Erstaunens der Lehrer nicht unüblich ist und keinen gravierenden Anhaltspunkt für eine stilistische Schöpfung oder einen redaktionellen Eingriff bietet (vgl. Bock 1994: 260). Die Stelle kann somit als authentisch gewertet werden und gibt einen ersten wichtigen Hinweis für die Frage nach gemeinschaftlicher Interpretation. Die Lehre im Tempel wurde nicht nur frontal vorgetragen, sondern im Gespräch erarbeitet bzw. weitergetragen.

Alle vier Evangelien überliefern eine weitere Begebenheit im Tempel: die Tempelreinigung (Mk 21,12-16; Mk 11,15-18; Lk 19,45-48; Joh 2,13-16). Im Unterschied zu Johannes berichten die Synoptiker im Anschluss daran verschiedene Lehreinheiten im Tempelbezirk, bei denen Jesus unterschiedliche Themen behandelt. Er spricht über seine eigene Vollmacht (Mt 21,23-27; Mk 11,27-33; Lk 20,1-8), erzählt ein Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mt 21,33-46; Mk 12,1-12; Lk 20,9-19), antwortet auf eine Steuerfrage (Mt 22,15-22; Mk 12,13-17; Lk 20,20-26) und diskutiert mit den Sadduzäern und Schriftgelehrten über die Auferstehung der Toten (Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; Lk 20,27-39). Ebenso ist berichtet, dass Jesus seinen Zuhörern eine Frage zur Auslegung des „Davidsohnes“ stellt (Mt 22,41-44; Mk 12,35-37; Lk 20,41-44). In all diesen Lehreinheiten ist Jesus mit seinen Zuhörern im Gespräch. Es werden mehrere Fragen seiner Zuhörer an ihn und andersherum wiedergegeben. Dabei stehen die Auslegung und das Verständnis atl. Texte im Vordergrund.

Jesus stellt ihnen eine Frage zu Ps 118,22 oder nimmt bei der Frage nach dem Davidsohn auf Ps 110,1 Bezug. Andersherum zitieren die Sadduzäer Deut 25,5-6 und fordern von Jesus eine auslegende Stellungnahme. Es ist offensichtlich, dass die theologischen Fragestellungen in einem Gespräch diskutiert werden, an dem mehrere Personen – teilweise sogar drei unterschiedliche Parteien (Sadduzäer, Pharisäer und Jesus) – beteiligt sind. Die Auslegung atl. Schriften findet hier ihren Platz. Die Lehrer, in diesem Fall Jesus, nutzen den Rahmen der Öffentlichkeit des Tempels, um ihre Lehre weiterzugeben. Dabei wählen sie die Form des Lehrgespräches, in dem sie durch Frage und Antwort zu einem tieferen Verständnis der heiligen Schriften anleiten.

2.3.3. Frühchristliche Verkündigung im Tempel

Auch die Jünger Jesu nutzen die Möglichkeit zur öffentlichen Lehre auf dem Tempelgelände. Ausgehend von Apg 2,46 und 5,42 gab es in der Anfangszeit der

Jerusalemener Gemeinde zwei verschiedene Weisen gottesdienstlicher Versammlungen. Sie unterschieden sich hinsichtlich der Lokalität, aber auch hinsichtlich ihrer Gestaltung (vgl. Roloff 1993: 71). Zum einen werden sie in einer gewissen Weise am Tempelgottesdienst teilgenommen haben, vermutlich an den täglichen Gebetszeiten (Apg 3,1). In diesem Rahmen nutzten sie die Chance zur Verkündigung (Apg 3,11ff). Zum anderen haben sie sich in Häusern getroffen. Auch hier findet die Lehre ihren Platz (Apg 2,42). Klauck verbindet die Begriffe in Apg 5,42 chiastisch miteinander und meint, dass die Lehre und Unterweisung über den neuen Glaubensweg in den Häusern stattfand und die öffentliche Verkündigung der Christusbotschaft im Tempel (vgl. Klauck 1981: 50). Ob so stark differenziert werden kann, ist fraglich, dennoch zeigen die Stellen auf, in welchem Rahmen die ersten Christen in Jerusalem die neue Lehre von Tod und Auferstehung Jesu Christi an die jüdische Bevölkerung weitergegeben haben. Auf eine gemeinschaftliche Interpretation weisen die genannten Stellen allerdings nicht hin. Im Verlauf der Arbeit sind noch weitere Stellen aus der Apg zu beleuchten, die jedoch nicht im Rahmen der Tempelversammlungen eingeordnet werden können.

2.3.4. Schlussfolgerungen

Vor allem die Beobachtungen aus den Lehrgesprächen Jesu, die uns in den Evangelien überliefert sind, weisen auf eine zentrale Rolle der Gemeinschaft im Verstehensprozess hin. Lehre ist im Rahmen des Tempels nicht nur frontal, sondern partizipativ. Die Zuhörer werden in den Lehrgesprächen Jesu zu Gesprächsteilnehmenden, die durch Frage und Antwort im Verstehensprozess geführt werden. Dabei können die Fragen auch von den Gesprächsteilnehmern kommen. Zentraler Inhalt dieser Gespräche sind theologische Lehrfragen über das Verständnis verschiedener atl. Texte. Sowohl Wick als auch Bock verweisen auf rabbinische Quellen, die diese Form der partizipativen Lehre im frühjüdischen Kontext belegen.

2.4. Synagoge

Neben dem Tempel entwickelte sich in frühjüdischer Zeit auch die Synagoge zu einem bedeutenden Ort jüdischer Religiosität. Durch das Kultzentralisierungsgebot aus Dtn 12, welches die Feier des kultischen Gottesdienst auf den Jerusalemer Tempel begrenzte, wurden die Synagoge und auch das Haus zu wichtigen Orten nicht-kultischer Gottesdienstfeiern (vgl. Wick 2003: 18). Vor allem in der Diaspora galt die Synagoge deshalb als religiöses Zentrum und Treffpunkt der jüdischen Bevölkerung. Sowohl gottesdienstliche Handlungen als auch schulischer Unterricht finden hier statt. Damit

einhergehend ist die Synagoge ein bedeutender Ort jüdischer Schriftauslegung. Auch im NT ist sie Schauplatz jüdischer und christlicher Lehre und bildet neben dem Tempel einen zweiten Rahmen, in dem die atl. Schriften interpretiert wurden. Bevor ich einzelne ntl. Texte beleuchte, in denen Jesus oder später auch die ersten Christen sich in der Synagoge aufhielten, trage ich einige allgemeine Informationen zur Synagoge als Versammlungsort und zur Bedeutung synagogalen Gottesdienste einschließlich atl. Schriftauslegung zusammen.

2.4.1. Die Synagoge als Ort der Schriftauslegung

Im ersten Jahrhundert spielten die Synagoge im Judentum der Diaspora eine wichtige Rolle (vgl. Runesson 2013: 903). In fast jeder größeren Stadt des römischen Reiches finden sich Belege für eine oder mehrere Synagogen (vgl. Tenney 2009: 114). Im NT wird von Synagogen an den folgenden Orten gesprochen: Nazareth (Mk 6,2), Kapernaum (Lk 4,33), Antiochien (Apg 13,14), Ikonium (Apg 14,1), Thessalonich (Apg 17,1), Beröa (Apg 17,10), Athen (Apg 17,17), Korinth (Apg 18,4) und Ephesus (Apg 3,9). Um die Synagogen in Judäa zur Zeit Jesu herrscht in der Forschung allerdings, ausgelöst durch die vielfältige Bedeutung des Synagogen-Begriffes und durch regionale Besonderheiten, rege Diskussion. Für die frühen Belege von συναγωγή ist nicht immer eindeutig, ob sich der Begriff auf ein Gebäude oder nur auf eine soziale Größe bezieht (vgl. Heilmann 2021: 366). So schließt Tropper (2012: 116) bspw. aufgrund der mageren archäologischen Funde eine etablierte Institution speziell für Gottesdienste und Lehrbetriebe zur Zeit Jesu aus. Aufbauend auf diesen archäologischen Erkenntnissen, kommt Riesner jedoch zu gegenteiligem Ergebnis. Die Funde in Gamla, Herodium und Masada, auf die auch Tropper eingeht, liefern für ihn einen deutlichen Hinweis für die These, dass es einen weit verbreiteten synagogalen Betrieb in Judäa zur Zeit Jesu gab (vgl. Riesner 2023: 230). Dennoch kommt auch er zu dem Schluss: „Vor der Tempelzerstörung 70 n.Chr. dürften nicht nur im Israel-Land, sondern selbst in der Diaspora die Mehrzahl der Synagogen kleinere Haussynagogen gewesen sein“ (Riesner 2023: 234).

Wenig Konsens besteht auch in der Frage nach den Anfängen. Lange Zeit ging man davon aus, dass sich die Synagogen seit dem babylonischen Exil herausgebildet haben (vgl. Lohse 1989: 115). Aktuell tendieren die Forscher eher zu einer späteren Anfangszeit. Laut Leipziger lässt sich die geographische und kulturelle Ausdehnung erst im 1. Jhd. n. Chr. verorten (vgl. Leipziger 2021: 44). Für die vorliegende Arbeit ist die

Frage nach den Anfängen jedoch nicht von weiterer Bedeutung. Seien es nun kleinere Haussynagogen oder größere, öffentliche Gebäude, konsensfähig ist die Bezugnahme des Synagogenbegriffs auf eine religiöse Versammlung des Judentums, die unterschiedliche Schwerpunkte aufweisen konnte (vgl. Runesson 2013: 904; Eberhardt 2020: 122). Ein weiterer Konsens ist, „dass der Tempelopferkult des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels mit der Tempelzerstörung 70 n.d.Z. durch einen literarischen Kult des rabbinischen Judentums ersetzt wurde, der die Opfer und den alten Kult durch die Lesung der Tora in der Synagoge, durch das Studium der Tora im rabbinischen Lehrhaus und durch das Gebet ersetzt“ (Leipziger 2021: 44).

Im Blick auf synagogale Aktivitäten ist zu Beginn von einer Pluralität auszugehen. Es finden sich Belege für Gottesdienste, Studienpraktiken, Gebet, Gemeindetreffpunkte, Wohltätigkeit, Gemeinschaftsmahle oder Unterkunftsmöglichkeiten (vgl. Leipziger 2021: 55). So kann die Synagoge als „soziales Zentrum und [...] Ort der Rechtsprechung für die inneren Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde“ angesehen werden (Hardmaier 2012: 217). In den Gottesdiensten wurde das Gesetz studiert, dabei nahm das Studium des Gesetzes die Stellung des rituellen Opfers ein (vgl. Tenney 2009: 115). Neben den Gottesdiensten sind Versammlungen belegt, bei denen über wichtige religiöse oder gesellschaftliche Anliegen debattiert wurde. Aber auch als Bildungsmedium bzw. Lehrhaus für Kinder und Jugendliche finden sich Hinweise (vgl. Lohse 1989: 121). Die Synagoge war demnach ein üblicher Ort der Unterweisung und der Lehre (vgl. Wick 2003: 82).

Mit der Zeit etablierte sich die Tora-Lesung und ihre Auslegung zur zentralen Aktivität (vgl. Runesson 2013: 904; Riesner 2023: 235). Ausgehend von antiken Quellen, wie der Theodotus-Inschrift, Philo und Josephus, ist die Tora-Lesung schon im ersten Jhd. n. Chr. ein zentrales Element. Das Neue Testament unterstützt diese Annahme (Lk 4,16-21; Apg 13; 15,21). Alle anderen Bestandteile konnten vor der Tempelzerstörung stark variieren. In der Forschung ist man sich einig, dass der Synagogengottesdienst seine volle Ausgestaltung erst nach der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) erfuhr (vgl. Riesner 2023: 235).

Jede öffentliche Synagoge hatte einen Aufbewahrungsort für Gesetzesrollen, ein Lesepult und Sitzmöglichkeiten für die Versammelten (vgl. Tenney 2009: 115). Es gab einen Synagogenvorsteher (Archisynagogos), der für die Organisation der Versammlungen und die Verwaltung der Synagoge zuständig war. Ausgehend von ntl.

Texten wurde er auch zur Lehre beauftragt (vgl. Mk 5,22; Apg 13,15) oder beauftragt geeignete Anwesende dazu. Neben ihm sind auch Synagogendiener belegt, die wie in Lk 4,20 die Schriftrolle holten und andere Aufgaben, wie das Lehren der Kinder, übernahmen (vgl. Runnesson 2013: 905). Der Großteil der Versammlungen wird am Sabbat stattgefunden haben. Spätere Überlieferungen sprechen auch von Versammlungen am Montag und am Donnerstag (vgl. Lohse 1989: 117).

Mit Blick auf den Gottesdienst kann zu ntl. Zeit von den folgenden Elementen ausgegangen werden (Variationen sind anzunehmen). Grundsätzlich kann zwischen einem liturgischen und einem lehrhaften Teil unterschieden werden (vgl. Lohse 1989: 117). Der liturgische Teil ergab sich aus der Rezitation der Zehn Gebote und des Schma Israel, das von der ganzen Gemeinde gesprochen wurde. Es folgte ein Lobpreis (Berakot) einschließlich des Achtzehnbittengebets, das von einem Vorbeter gesprochen und durch mehrere „Amen“ der Gemeinde beantwortet wurde. Der lehrhafte Teil bestand aus der Schriftlesung und einer darauffolgenden Predigt. Bei der Schriftauslegung nahm die Tora eine zentrale Rolle ein. In der Forschung ist man sich einig, dass es ab dem 2. Jhd. n.Chr. eine geregelte Lesereihenfolge der Gesetzestexte gab. Für die Zeit vor 70 n.Chr. kann ein solcher standardisierter Lesezyklus nicht sicher nachgewiesen werden (vgl. Riesner 2023: 241; Leipziger 2021: 38). Dennoch lässt sich durch die Theodotus-Inschrift die Tora-Lesung eng mit der synagogalen Gottesdiensttradition in Verbindung bringen. In der Forschung gilt sie als „wichtigstes Zeugnis für die Verknüpfung des Vorlesens der Tora mit der Synagoge in vorrabbinischer Zeit“ (Heilmann 2021: 367). Die 1913 von R. Weill in der „Davidstadt“ gefundene Innschrift spricht von einer renovierten Synagoge, in der das Gesetz vorgelesen und die Gebote gelehrt wurden. Die Lesung ist demnach eingebettet in einen Lehrkontext. Neben der Tora-Lesung ist auch eine Propheten-Lesung, die Haftarah genannt wurde, belegt. Diese konnte der Vorleser meistens eigenständig auswählen.

Interessant für die vorliegende Arbeit ist die konsensfähige Beobachtung, dass jeder jüdische Mann die Texte lesen und auch auslegen durfte (vgl. Lohse 1989: 119; Runnesson 2013: 905). Der Synagogenvorsteher wählte einen der Anwesenden aus, der dieser Aufgabe nachgehen sollte. Möglich ist, dass mehrere Personen nacheinander gelesen haben. Die Aufgabe des Lesens erwies sich als anspruchsvoll, da „unvokalisierte Texte in einer von vielen Juden nicht mehr im Alltag verwendeten

Sprache fehlerfrei und flüssig“ vorgelesen werden mussten (Riesner 2023: 245). Aufgrund dessen wurden die Texte teilweise von einer weiteren Person, einem Dolmetscher, in die aramäische Umgangssprache übersetzt. Dies war zu Beginn eine mündliche Tradition, aus der heraus sich später die schriftliche Gestalt der Targume entwickelt hat.

Außerbiblische Quellen (u.a. Philo) und ntl. Texte bestätigen (Lk 4,16-20; Apg 13,14-41), dass der Schriftlesung zumeist eine Predigt folgte. Ähnlich wie das Schriftlesen, war auch das Predigen jedem männlichen Gemeindeglied gestattet, wobei der Synagogenvorsteher auch hier die Erlaubnis geben musste (vgl. Lohse 1989: 120). In Lk 4,16-30 macht Jesus von diesem Recht Gebrauch. Neben der offenen Lehrtradition ist für unsere Fragestellung besonders auch die synagogale Lehrdiskussion interessant. Im NT finden sich einige Beispiele, die belegen, dass sich nach der Predigt eine Diskussion oder ein Lehrgespräch anschließen konnte (Apg 13,43ff; Lk 4,28). Die Predigt selbst konnte die Formen einer Lehrdiskussion haben (vgl. Wick 2003: 94). Bestätigt wird die Annahme einer regen Gesprächskultur durch ein Hinweis in Philos Buch *De somniis*:

Und werdet ihr in euren Synagogen sitzen, die gewohnte Versammlung abhalten und sicher die heiligen Bücher lesen und, wenn etwas nicht klar wäre, es erklären und euch mit der von den Vätern ererbten Philosophie weitläufigst beschäftigen und mit Muße bei ihr verweilen? (Philo somn. 2,127; zitiert nach Heilmann 2021: 370)

Die ererbte Philosophie und das Verweilen wird in der Forschung mit dem philosophischen Diskurs in Verbindung gebracht, womit nachgewiesen ist, dass die Schriftlesung in den Synagogen zumindest in Einzelfällen mit dem gemeinschaftlichen Gespräch in Verbindung gebracht wird. Philo deutet darauf hin, dass das Verstehen des gelesenen Textes erst durch diesen philosophischen Diskurs erklärt werden kann. Da bei diesem Diskurs von einem gemeinschaftlichen Akt auszugehen ist, lässt sich das Verstehen atl. Schriften im Rahmen der Synagoge als gemeinschaftliche Aufgabe definieren. „Belegt ist [mit diesem Zitat] eine kollektiv-indirekte Form des Lesens in einem Lehr- und Diskussionskontext, die in einem Synagogengebäude stattfindet“ (Heilmann 2021: 370). Neben Philo finden sich auch bei Josephus und in frührabbinischen Zeugnissen Belege für eine regelmäßige Vorlesung der Tora mit anschließendem Lehrgespräch (vgl. Wick 2003: 93). Die Diskussion über die Auslegung

der Tora lässt sich konsensfähig als Bestandteil des synagogalen Gottesdienst- und Lernbetriebes identifizieren (vgl. Oeming 2020: 52).

2.4.2. Jesus in der Synagoge

In der Bibel wird erst im NT von Synagogen im Sinne einer Institution oder eines Gebäudes gesprochen (z.B. Mt 4,23; Mk 1,21.23.29.39; 3,1; 5,22; Lk 4,15; Joh 18,20). Sie erscheinen als „Orte frühjüdischer Versammlungen mit Schriftlesungen“ (Eberhardt 2020: 123). Unklar bleibt, wie oben schon beschrieben, ob es sich dabei stets um ein eigenes Gebäude handelte. Wenn Synagogen in den Evangelien erscheinen, dann zumeist in Verbindung mit einer Lehraktivität von Jesus. Mehrere Texte belegen, dass Jesus den Rahmen der synagogalen Gemeinschaft nutzte, um seine Interpretation des Alten Testaments zu verbreiten (Galiläa: Mt 13,53ff; Mk 1,21-22; 12,39; Judäa: Lk 4,44; auch erwähnt in Joh 18,20). Es ist davon auszugehen, dass Jesus schon als Kind regelmäßig an den Versammlungen in der Synagoge teilnahm und dort die typische Bildung (Lesen und Tora) erhalten hat (vgl. Runesson 2013: 909). Tropper widerspricht und geht von einer geringen Literalität Jesu aus (vgl. Tropper 2012: 118). Die mehrheitliche Meinung stimmt jedoch mit Runesson überein (vgl. Riesner 2023: 347). Als Beispiel für einen synagogalen Gottesdienst, an dem Jesus teilnahm und in dem einige der oben beschriebenen Elemente sichtbar werden, wird gerne Lk 4 herangezogen. Deshalb untersuche ich diese Stelle vor dem Hintergrund unserer Fragestellung näher. Es ist anzumerken, dass dabei nicht alle exegetischen Fragen geklärt werden können. Der Fokus liegt auf der Frage, wie der Synagogengottesdienst aussah und wie Jesus die Schrift im Rahmen der synagogalen Gemeinschaft nutzte.

Jesus besucht die Synagoge in Nazareth. Die Perikope folgt auf die Taufe Jesu, die Darstellung seines Stammbaumes und die Versuchungsszene in der Wüste. Damit lässt sie sich wie folgt in den lukanischen Aufbau einordnen: „This passage continues to clarify the significance of Jesus` ministry by situating it within its wider context in salvation history“ (Pao & Schnabel 2007: 287). Im Anschluss an die zu untersuchende Perikope erzählt Lukas in 4,31-44 von Jesu Wirken in Kapernaum. Auch dort finden die Ereignisse im Umfeld der Synagoge statt. Der Bericht in 4,14-30 findet sich nur bei Lukas. In Mt 4,12-17 und Mk 1,14-15 wird zwar erwähnt, dass Jesus in der Gegend predigte, jedoch ohne Bezug zur Synagoge. Etwas mehr erfahren wir in Mt 13,53-58 und Mk 6,1-6, wo sich die Parallelstellen zu dem Text aus Lukas finden. Die Diskussion um Jesu Rolle und Autorität in seiner Heimatstadt wird auch hier in Zusammenhang mit

der Lehre in der Synagoge gestellt. Alle drei Synoptiker erwähnen die „Infrage-Stellung“ Jesu im Rahmen seiner Synagogen-Auftritte und den Spruch über den in seiner Heimat „ungeehrten“ Propheten. Das lukanische Sondergut zeigt sich vor allem im Blick auf die ausführliche Beschreibung der Lehre innerhalb der Synagoge.

Dieser Unterschied zu den anderen beiden Synoptikern hat sowohl die Frage nach der ursprünglichen Quelle als auch – damit einhergehend – die Frage der Historizität des lukanischen Berichts aufgeworfen. Leipziger sieht in Lk 4,14-30 eine „Projektion des Autors“, die als „feierliche Eröffnungsszene“ und als „stilisiertes Narrativ angesehen werden“ kann (Leipziger 2021: 70). Er begründet das mit dem Gebrauch des Mischzitates aus Jes 61,1f und 58,6d, was er als lukanische Redaktion einstuft und der offensichtlichen literarischen Intention Lukas (Mk und Mt bauen es später ein). Weiter führt Leipziger an, dass der geregelte Lesegottesdienst, der im Hintergrund steht, für die Zeit vor 70 n.Chr. noch nicht sicher angenommen werden kann. Er hält die Perikope somit historisch für unglaubwürdig. Ähnlich argumentiert auch Bovon:

„Formgeschichtlich ist die Perikope künstlerische Umarbeitung eines schon erweiterten Apophthegmas“ (Bovon 1989: 208). Dabei hält er die Verarbeitung zweier unterschiedlicher Geschichten, wie von manchen Forschern angenommen wird, für unwahrscheinlich.

Bock geht in eine andere Richtung und spricht sich für die Historizität der lukanischen Überlieferung aus. Lukas hat sowohl das Markusevangelium als auch eine weitere Quelle, die Bock allerdings nicht näher bestimmt, zur Hand: „This approach to the problem is the most satisfying, since it recognizes Luke’s research and summarizing hand in the material, while explaining how the parallels between the accounts can exist. [...] If this is the correct view, Luke chose to follow his other source because of its greater detail“ (Bock 1994: 397). Auch Wolter schließt die Annahme, „dass es auch in Q einen Bericht über den Besuch Jesu in Nazareth gegeben hat“ nicht aus (Wolter 2008: 190). Ähnlich auch Nolland, der unter anderem die Begriffe „Ναζαρά“, „τεθραμμένος“ (beide in V.16) und „βιβλίον“ (V.17) als Indiz für eine traditionelle Quelle, die nicht Mk ist, heranzieht (vgl. Nolland 1989: 192). Die drei zuletzt genannten Forscher ziehen somit die These einer zusätzlichen Quelle – womöglich Q – heran, um an der Historizität des lukanischen Berichts festzuhalten.

Die zusätzliche Quelle-Theorie ist plausibel und auch an anderen Stellen vielfach genutzt worden. An die Argumente von Leipziger sind zudem einige Anfragen zu stellen.

Weshalb muss ein Mischzitat auf einen redaktionellen Eingriff hindeuten? Mischzitate sind keinesfalls ungewöhnlich. Zudem wird die Berichterstattung nicht die vollständige Jesaja-Lesung widerspiegeln. Es ist möglich, dass Jesus (oder eine andere Person) einen größeren Textabschnitt gelesen hat oder Jesus mehrere Stellen miteinander verbindet. Der lukanische Bericht ist eine Zusammenfassung und eine prägnante Darstellung der Ereignisse, womit die Wahrscheinlichkeit gegeben ist, dass Lukas auch die Textstelle auf die beiden zitierten Texte reduziert. Wenn in dieser Hinsicht von einem redaktionellen Eingriff im Sinne einer Bündelung gesprochen wird, ist dem zuzustimmen. Wenn man aber von einer stilisierten Projektion oder einer künstlerischen Schaffung des Autors ausgehen möchte, ist dieses Argument zu schwach.

Weiter muss gefragt werden, warum die Stelle historisch unglaubwürdig sein soll, wenn Lukas sie literarisch bewusst an diese Stelle setzt. Jedes Evangelium folgt einer durchdachten Abfolge, dies widerspricht jedoch nicht gleich der Authentizität der verarbeiteten Begebenheiten.

Und auch das Argument im Blick auf die Leseordnung lässt sich entkräften. Auch wenn eine institutionalisierte Leseordnung erst für die Zeit nach der Tempelzerstörung sicher nachgewiesen werden kann, sind die Forscher sich einig – selbst Leipziger stimmt dem zu – dass es auch davor schon Tora-Lesungen in synagogalen Zusammenkünften gab. Der Text aus Lk 4 spricht weder von einer *lectio continua* noch von allgemeingültigen Praktiken.

Die Unterschiede zu den anderen beiden Synoptikern sind offensichtlich und können die Frage nach der Authentizität des lukanischen Sonderguts aufwerfen. Jedoch sind die angeführten Gründe nicht überzeugend. Zudem kann die These einer anderen oder zusätzlichen Quelle nicht ausgeschlossen werden und bietet einen plausiblen Grund für die Glaubwürdigkeit des Berichteten. Ich werte die Stelle daher als authentisch. Fokussieren wir uns nun wieder auf den Inhalt des Textes.

Die Verse 14 und 15 sind eher als einleitende bzw. zusammenfassende Worte einzuordnen, die dem eigentlichen Bericht ab V. 16 vorangestellt sind. Lukas lässt deutlich werden, dass Jesus in den Synagogen lehrte und seine Lehre wohl Anklang gefunden hat. Diese einführende Information stellt einen Kontrast zur Reaktion der Hörer dar, die in den nachfolgenden Versen sichtbar wird. V. 16 greift nun die zuvor erwähnte Lehre in der Synagoge auf und fokussiert sich auf eine Begebenheit in Nazareth, der Heimatstadt Jesu. Der Hinweis „nach seiner Gewohnheit“ gibt zu

erkennen, dass Jesus sich nicht das erste Mal in der Synagoge aufhielt. Lukas geht hier von einem regelmäßigen Besuch aus. Ob auch eine Teilnahme am Schulunterricht damit eingeschlossen ist, bleibt offen.

Der Verweis auf den Sabbat legt eine gottesdienstliche Handlung nahe, weshalb angenommen wird, dass diese Lesung im gottesdienstlichen Rahmen stattgefunden hat. Sicher ist dies jedoch nicht. Leipziger meint, dass sie auch im Kontext einer Studienpraktik verortet werden kann (vgl. Leipziger 2021: 70). Jesus steht auf, um zu lesen. Wie oben dargestellt, war es jedem männlichen Juden gestattet, diese Aufgabe zu übernehmen. Der Synagogenvorsteher hat es ihm wohl erlaubt oder ihn dazu aufgefordert, wobei sich das nicht sicher rekonstruieren lässt. Lukas erwähnt lediglich den Synagogendiener, der Jesus die Schriftrolle reicht. Dieser bringt Jesus das Buch bzw. die Schriftrolle von Jesaja, also einem Prophetenbuch. Lukas berichtet nichts von einer Tora-Lesung im Voraus, was für den Synagogengottesdienst üblich war (siehe oben). Bovon sieht es in der Erzählung vorausgesetzt (vgl. Bovon 1989: 211). Jesus liest daraus vor. Ob Jesus die Stelle selbst aufgeschlagen hat oder eine Leseordnung im Hintergrund liegt, bleibt offen. Für die Prophetenbücher ist zu dieser Zeit keine Leseordnung oder fortführende Lesung belegt. Es ist wahrscheinlicher, dass Jesus diese Zitate bewusst ausgewählt hat (vgl. Bock 1994: 404). Möglich ist aber auch eine Zuteilung durch das Los (vgl. Bovon 1989: 211).

Der zitierte Text stammt aus der LXX. Eberhardt schließt daraus eine zentrale Bedeutung der LXX für den Synagogen-Gottesdienst zur ntl. Zeit (vgl. Eberhardt 2020: 124). Es gibt jedoch kleine Abweichungen zur LXX, die entweder als lukanische Redaktion (vgl. Wolter 2008: 191) oder als Hinweis auf den Gebrauch einer traditionellen Quelle (vgl. Pao & Schnabel 2007: 289) gewertet werden (siehe Darstellung oben). Wie schon erwähnt, findet sich im lukanischen Bericht ein Mischzitat aus Jes 61,1-2 und 58,6. Beide Stellen sind im Kontext von Jes 40-55 zu verstehen und beschreiben die Verheißung eines gesalbten Propheten, der Israel auf politischer, gesellschaftlicher und geistlicher Ebene erneuern wird. Die Qumran-Schriften zeigen, dass dieser Text auch im Frühjudentum schon messianisch interpretiert wurde (vgl. Pao & Schnabel 2007: 290), so auch von Jesus an dieser Stelle, wie die folgenden Verse zeigen.

Nach der Lesung setzt sich Jesus wieder. Es scheint, als würden die Leute auf eine Auslegung von ihm warten. Die Predigt wurde damals üblicherweise im Sitzen gehalten.

Die Auslegung ist kurzgehalten, dafür aber sehr markant. Jesus sagt, dass das verheißene Schriftwort in ihm erfüllt ist. Er bezieht die Verheißung auf sich und definiert sich selbst als Erfüllung dessen, was der Prophet im AT angekündigt hat. „Der Vorleser und das Vorgelesene sind identisch“ (Wolter 2008: 193). Deutlich wird das auch in V.24, wo er von sich als einem Propheten spricht. Jesus legt hier das AT messianisch bzw. christologisch und im Schema von Verheißung und Erfüllung aus. Dieses Schema zieht sich durch das gesamte Neue Testament. Dass Lukas mit dieser Stelle das Wirken und den messianischen Auftrag Jesu atl. untermauern möchte, zeigt sich auch in den späteren Berichten von Heilungen und Dämonenaustreibungen. Jesus erfüllt die Zusage aus dem Jesaja-Buch nicht nur in seinen Worten, sondern auch in seinem Handeln.

Es folgt eine Reaktion der Hörer, auf die Jesus wiederum Bezug nimmt. Lukas berichtet, dass „alle Zeugnis von ihm gaben“. $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$ kann „etwas bezeugen“ oder „Zeugnis abgeben“ bedeuten. Diese Bedeutung ist an dieser Stelle eher unwahrscheinlich, da die Zuhörer schlecht ein Zeugnis von Jesus ablegen können, wenn sie ihn noch nicht erkannt haben bzw. noch keine großen Wirkungen von ihm wahrgenommen haben. Das Verb kann ebenso mit „ein gutes Zeugnis ausstellen“ oder „Beifall spenden“ übersetzt werden, was für diese Stelle plausibler ist (vgl. Bauer/Aland: 999). Unterstützt wird diese Aussage über die Haltung der Zuhörer mit dem Verb $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$, was ebenso Ausdruck einer Bewunderung ist. Der Vers zeigt die Spannung auf, in der sich die Nazarener befunden haben. Zum einen bewundern sie die Lehre Jesu und sein Auftreten in der Synagoge, zum anderen ist ihre Haltung seiner Rolle gegenüber von Unsicherheit geprägt. „Ist das nicht der Sohn Josefs?“. Die Reaktion Jesu lässt darauf schließen, dass diese Frage nicht bedeutungslos ist. Vielmehr steht sie – so auch bei den Synoptikern – für den Unglauben und die Zweifel der Bevölkerung aus der Heimatstadt Jesu. Auf diese Unsicherheit bzw. den Unglauben geht Jesus nun mit Bezug zu weiteren atl. Texten ein und nutzt die Beispiele aus 1Kön 17,7-24 und 2Kön 5,1-14, um deutlich zu machen, dass Gott in beiden Fällen sein Heil nicht Israel, sondern den Heiden zugewendet hat (vgl. Wolter 2008: 198). Diese kritisierende Auslegung Jesus lässt sich auch als Grund für die Wut der Zuhörer verstehen, die ihn infolgedessen aus der Stadt hinausstoßen.

Für die vorliegende Untersuchung lassen sich aus der Textstelle folgende Erkenntnisse gewinnen: Der Bericht aus Lk 4 gibt zu erkennen, dass Schriftauslegung kein Monopol

war. Sowohl im Tempel als auch in den Synagogen, wofür diese Stelle einen deutlichen Hinweis gibt, war es eine großen Anzahl der Bevölkerung (wohl begrenzt auf die religionsmündigen Männer) erlaubt, an der Auslegung atl. Texte teilzuhaben. Auch wenn es hierfür durch den Synagogenvorsteher gewisse Ordnungen geben musste, ist Auslegung eine Aufgabe mehrerer Personen – zumindest bestand diese Möglichkeit. Es ist allerdings anzunehmen, dass die meisten der auslegenden Personen auch als Lehrer bekannt waren und womöglich eine schriftgelehrte Ausbildung hatten.

Ein weiterer Aspekt, der deutlich wird, ist, dass Auslegung und Predigt im Rahmen der synagogalen Gemeinschaft stattgefunden haben. Jesus nutzte den Rahmen der Synagoge, um seine messianische Interpretation der atl. Schriften zu proklamieren. Auslegung ist eingebettet in die synagogale Gemeinschaft. Und diese Gemeinschaft hat die Möglichkeit, durch das Gespräch oder zumindest durch die Reaktion an der Auslegung teilzuhaben. Auch wenn nicht direkt eine Diskussion geschildert ist, gab es im Anschluss an die Auslegung Jesu eine Reaktion der Hörer, auf die Jesus wiederum Bezug nimmt und in seine Auslegung einbaut. Die Predigt ist interaktiv und durch die Teilhabe der Zuhörer wird der Auslegungsprozess beeinflusst. Jesus beginnt mit einer Auslegung des Jesaja-Textes und kommt dann aufgrund der Reaktion der Zuhörer auf Stellen aus den Könige-Büchern zu sprechen. Die Auslegung Jesu führt zu Reaktionen der Hörer und diese wiederum zu passenden Antworten auf Seiten des Auslegers. Die Predigt und die Auslegung sind somit ein Gespräch, das sich durch die Teilhabe verschiedener Personen entwickelt.

Ein wichtiger Aspekt sollte jedoch im Blick behalten werden, damit diese Stelle nicht überinterpretiert wird. Lukas verfolgt nicht die Absicht zu erklären, wie ein Synagogengottesdienst ausgesehen hat. Er möchte mit dieser sprachlich bewusst gestalteten Stelle die Rolle und den Auftrag Jesu schriftgemäß begründen und eine neue christologische Hermeneutik einführen. Wir können durch die Stelle lediglich einige rekonstruierende Informationen gewinnen, die aufzeigen, dass es zur Zeit des Neuen Testaments im Rahmen des synagogalen Gottesdienstes mit großer Wahrscheinlichkeit oft eine Lesung, eine Auslegung und ein Lehrgespräch gegeben hat.

2.4.3. Frühchristliche Mission in den Synagogen

Nicht nur Jesus wirkte in Synagogen. Auch die ersten Christen suchten im Rahmen ihrer Missionstätigkeit den Kontakt zu synagogalen Gemeinschaften. Die Apg erzählt von verschiedenen Missionsreisen, die Paulus mit verschiedenen Personen

unternommen hat. Während dieser Reisen besuchen sie eine Vielzahl unterschiedlicher Städte, in denen sie ihre Missionsarbeit zumeist in den Synagogen beginnen (Zypern, Thessalonich, Beröa, Athen etc.). In Apg 13 und 17 sind uns verschiedene Berichte überliefert, die die paulinische Verkündigung in den Synagogen beschreiben und Anknüpfungspunkte für die Fragestellung dieses Kapitels bieten.

2.4.3.1. Apg 13

Im Rahmen der ersten paulinischen Missionsreise berichtet Lukas ab Apg 13,4 davon, dass Paulus, Barnabas und Johannes das Wort Gottes auf der Insel Zypern verkünden. Als Ort der Verkündigung werden ausschließlich die Synagogen erwähnt. Interessant ist die Mehrzahl der Synagogen, die es laut dem Bericht in der Stadt Salamis gegeben haben muss. Über den Ablauf der Verkündigung fehlen jedoch weitere Detailangaben. Etwas mehr Informationen erhalten wir über den Aufenthalt in Antiochia (13,13-52). Auch dort gehen Paulus und Barnabas – Johannes ist mittlerweile zurück nach Jerusalem gereist – in die Synagoge. Aus Apg 13,14 geht hervor, dass dies an einem Sabbat stattgefunden hat. Nach dem Verlesen des Gesetzes und der Propheten werden die beiden Missionare vom Synagogenvorsteher eingeladen, vor der versammelten Gemeinschaft zu sprechen (13,15). Paulus nimmt diese Einladung an und steht dazu auf. Es folgt eine ausführliche Überlieferung der paulinischen Predigt, auf die ich nicht im Detail eingehen kann. Zentraler Inhalt der Verkündigung des Paulus ist die christologische Schriftauslegung atl. Texte und Begebenheiten. Das „Wort Gottes“ (13,46), das Paulus und Barnabas predigen und an vielen Stellen in der Apg als zusammenfassender Begriff gebraucht wird, ist die Botschaft der durch das AT prophezeiten Erfüllung der messianischen Erwartungen in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Die Verkündigung der Apostel ist somit von einer Schriftaktualisierung im Lichte des Christusereignisses geprägt.

Die Predigt des Paulus weckt Interesse unter den Zuhörern und führt dazu, dass sie eine Woche später noch einmal zur Verkündigung eingeladen werden. Lukas berichtet nun allerdings von Widerspruch (13,45). Es entsteht offenbar eine Diskussion, von der uns jedoch nur die Redeeinheiten von Paulus und Barnabas überliefert sind. Der konkrete Inhalt des Widerspruchs einiger Juden wird nicht näher beschrieben. Dennoch findet sich hier ein Hinweis für eine synagogale Diskussion im Anschluss an die Verkündigung. Etwas deutlicher ist dies in Apg 17 zu erkennen.

2.4.3.2. Apg 17

Einige Kapitel später berichtet Lukas von der zweiten Missionsreise des Paulus. Im Laufe dieser Reise kommen Paulus und seine Begleiter nach Thessalonich, Beröa und Athen. Die Ereignisse in diesen Städten sind aufeinanderfolgend in Apg 17 wiedergegeben. In allen drei Berichten wird davon erzählt, dass Paulus, nach seiner Gewohnheit, in die Synagoge der Stadt ging und das Wort Gottes verkündete (17,2.10.17).

In den ersten beiden Städten ist der Ablauf ähnlich. Paulus und Silas sind in der Synagoge und verkünden dort die Botschaft von Christus. Einige Juden, aber vor allem auch Heiden, schenken der Verkündigung Glauben. Dies führt dazu, dass eine weitere jüdische Gruppe – vermutlich sind es die führenden Juden – sich erregen und gegen die beiden Verkündiger aufhetzen. Es entsteht ein Aufruhr, der Paulus und Silas dazu zwingt, weiterzuziehen.

In Athen verhält es sich etwas anders. Auch dort beginnt die Verkündigung in der Synagoge, wird aber sehr schnell an einen anderen Ort verlagert. Der Areopag wird zentraler Schauplatz der paulinischen Verkündigung und auch die Zuhörer wechseln. Nun sind es nicht mehr die Juden, die im Vordergrund stehen, sondern die Philosophen der Stadt.

Für die vorliegende Arbeit sind drei Begriffe von Interesse, die Lukas in seiner Berichterstattung nutzt: διαλέγομαι (unterreden), διανοίγω (eröffnen) und ἀνακρίνω (untersuchen).

διαλέγομαι

In dem Bericht über die Verkündigung in Thessalonich (Apg 17,2) und dem Bericht über die Ereignisse in Athen (17,17) findet sich das Verb *διελέξατο*. In 17,2 steht es in Verbindung mit der Schrift und beschreibt die Unterredung über ihren Inhalt (*διελέξατο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν*). Paulus spricht im Rahmen der Synagoge mit den Juden über die atl. Schriften.

Das Verb kann unterschiedlich gebraucht werden. Zum einen kann es die Unterredung oder das Gespräch über etwas im Sinne von Lehrvorträge meinen, die in der Form von Disputationen verliefen (vgl. Bauer/Aland 1988: 371). In dieser Bedeutungsrichtung liegt der Fokus auf einem gemeinsamen Gespräch, an dem mehrere Personen beteiligt sind. Es kann aber auch mit „reden“ bzw. „predigen“ übersetzt werden, womit der Fokus auf

der Rede einer einzelnen Person liegt. Die Präpositionalwendung, die dem Verb folgt (ἀπὸ τῶν γραφῶν), macht die erste Bedeutung wahrscheinlicher (vgl. Schnabel 2012: 703). Paulus führte mit den Juden in der Synagoge Gespräche über die Schrift und legte sie dabei christologisch aus. Diese Bedeutung stimmt ebenso mit dem oben gezeichneten Bild der synagogalen Lehr- und Predigttraditionen überein. Demnach ist eine Lesung mit anschließender Predigt einschließlich Austausch und Diskussion über die Bedeutung der Schriften wahrscheinlich. Ob Paulus hier die eigentliche Predigt gehalten hat, ist unklar. Die Möglichkeit besteht, dass er lediglich an der Diskussion teilgenommen und sein christologisches Verständnis hat einfließen lassen.

Der Begriff kommt in der Apg auch in 18,4.19; 19,8; 20,7.9 und 24,12.25 vor. Auch hier steht die Unterredung des Paulus an einigen Stellen im Zusammenhang mit der Synagoge (18,4: Korinth; 18,19 und 19,8: Ephesus). In 20,7.9 beschreibt Lukas mit dem Verb ebenso die Verkündigung des Paulus, diesmal allerdings in einem Obersaal in Troas. Der Kontext ist hier das gemeinsame Brotbrechen, womit das jüdische oder hellenistische Gastmahl anklingt. An dieser Stelle ist oft von einer paulinischen Predigt die Rede, weniger von einem gemeinsamen Gespräch. Wie wir gesehen haben, kann das Verb jedoch beides meinen und das ist auch an dieser Stelle zu berücksichtigen. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden wir uns ausführlich dem griechisch-römischen Gastmahl zuwenden. Vor dem Hintergrund der dort beschriebenen Mahlgemeinschaft, die auch in Apg 20 anklingt, kann auch bei der „überlangen“ Predigt des Paulus von einem Gespräch oder einer Diskussion ausgegangen werden. Unzweifelhaft wird Paulus dabei einen großen Redeanteil gehabt haben.

In 24,12.25 ist der Kontext nochmals ein anderer. Nun gebraucht Lukas das Verb im Rahmen der Verteidigung des Paulus. Er blickt zurück auf sein Wirken und spricht dabei von der Unterredung mit seinen Zuhörern. Ähnlich wie in den zuvor genannten Stellen bezieht sich die Unterredung auf die Lehre und reflektiert eine Predigt oder ein Lehrgespräch.

Außerhalb der Apg findet sich das Verb noch in Mk 9,34, wo es sich eindeutig auf eine Diskussion bzw. ein Streitgespräch bezieht. Einige Jünger unterhalten sich angeregt über die Frage, wer der Größte unter ihnen sei. Im Sinne eines Streitgesprächs um den Leib Moses zwischen dem Erzengel Michael und dem Teufel ist es auch in Judas 9 zu finden. Zu erwähnen ist noch Heb 12,5, wobei hier im Blick auf den Kontext eher von „reden, sprechen, predigen“ auszugehen ist (vgl. Bauer/Aland 1988: 371).

διανοίγω

Der zweite Begriff, der für die vorliegende Arbeit von Interesse ist, wird in 17,3 gebraucht. Hier heißt es, dass Paulus ihnen die Botschaft von Christus „eröffnete“ (von διανοίγω). Das Verb findet sich auch in 7,56, wo Stephanus den Himmel offen sieht und in 16,14, wo das Herz der Lydia von Gott geöffnet wird, damit sie die Botschaft von Christus annehmen kann.

Auch im Lukasevangelium gibt es mehrere Belege für das Verb. In Lk 2,23 bezieht es sich auf die Geburt („den Mutterschoß öffnen“). Im übertragenen Sinn wird es in Lk 24,31.32 für die Emmausjünger gebraucht, die Jesus erst beim Essen erkennen. Ihnen werden die Augen geöffnet, damit sie erkennen, wer er ist (24,31). Die „Augen“ können dabei metaphorisch verstanden werden. Ähnlich wie Jesus ihnen die Schrift „geöffnet“, also erklärt, hat (24,32), wurde ihnen beim Essen der Zugang zur Erkenntnis des Auferstandenen geöffnet. Noch deutlicher wird der metaphorische Sinn in Lk 24,45. Hier öffnet Jesus seinen Jüngern „den Sinn dafür, die Schrift zu verstehen“. Dabei bezieht er die Schrift auf die Geschehnisse um seine Person. Er legt die Schrift christologisch aus, womit aus der Sicht von Lukas diese christologische Auslegung der Kern der „Öffnung“ der Schrift ist. Die lukanische Hermeneutik ist definiert durch eine christologische Auslegung des AT. Christus ist der Schlüssel zum Verständnis der Wahrheit des AT und zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes. In diesem Sinn ist auch Apg 17,3 zu verstehen. Im Rahmen einer gemeinsamen Unterredung über die Schriften öffnet Paulus seinen Zuhörern das Verständnis für die Schrift durch eine christologische Auslegung. Vermutlich wird er dabei ähnlich vorgegangen sein wie in Apg 13,13ff.

ἀνακρίνω

In Beröa wird berichtet: „...sie nahmen mit aller Bereitwilligkeit das Wort auf und untersuchten täglich die Schriften, ob dies sich so verhielt“ (17,11). Das Verb *ἀνακρίνοντες* (von ἀνακρίνω) lässt sich mit „untersuchen, befragen oder ausfragen“ übersetzen und hat zum Ziel, etwas aufzudecken oder besser zu verstehen (vgl. Bauer/Aland 1988: 110). In Apg 12,19; 24,8 und 28,18 ist es im Sinnes eines Verhörs gebraucht, bei dem eine Person befragt wird, um aufzudecken, welches Fehlverhalten stattgefunden hat. In 1Kor 10,25.27 nutzt Paulus den Begriff, wenn er den Korinthern schreibt, dass sie nicht weiter nachforschen sollen, woher das Fleisch kommt, das ihnen angeboten wird. Eine nähere Untersuchung würde hier bisher Verborgenes

sichtbar machen. Paulus meint in diesem Fall, dass es verdeckt bleiben kann, da es sonst das Gewissen belasten könnte.

Mit Blick auf Apg 17,11 ist ebenso das Ziel einer „Aufdeckung“ oder eines „besseren Verständnisses“ gegeben. Der Untersuchungsgegenstand ist in diesem Fall die Heilige Schrift. Paulus und Silas verkündigen den Zuhörer das Wort Gottes, die Botschaft von Jesus Christus als dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Dabei legen sie ihnen ähnlich wie in Thessalonich die Schrift christologisch aus. Die Zuhörer interessieren sich für diese Botschaft und untersuchen gemeinschaftlich die Schrift, um herauszufinden, ob diese Botschaft von Christus wahr ist. Die Untersuchung ist nicht auf einzelne Personen, sondern auf die Gemeinschaft bezogen. Vor dem Hintergrund der Zugänglichkeit atl. Schriften, wie wir weiter oben gesehen haben, ist kaum von einem individuellen Studium der Schriften im privaten Umfeld auszugehen. Es war sowohl den Lehrern als auch anderen Mitgliedern der jüdischen Synagoge erlaubt, die Schriftrollen, die sich in der Synagoge befanden, zu lesen und zu studieren (vgl. Schnabel 2012: 710). Haacker (2019: 292) hält es für möglich, dass die Synagoge auch als Lehrhaus betrieben wurde, weshalb die Untersuchungen auch in diesem Kontext stattgefunden haben könnten. Wie auch immer das konkret ausgesehen hat, Lukas spricht nicht von Einzelpersonen, sondern von einer Gruppe. Die Suche nach Wahrheit durch die gemeinschaftliche Auslegung der atl. Schriften tritt hier deutlich zu Tage. V. 12 lässt weiterführend ersichtlich werden, dass durch die Verkündigung des Paulus-Teams und durch das Studium atl. Schriften einige der Zuhörenden und Untersuchenden zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind. Lukas stellt mit dieser kurzen Perikope dar, dass das Verstehen und Erkennen der Christus-Botschaft durch das Studium der Heiligen Schriften möglich ist. Die paulinische Verkündigung von Verheißung und Erfüllung hält einer genaueren schrifttheologischen Untersuchung stand, sie ist schriftgemäß.

Alle drei Begriffe heben die Bedeutung der Gemeinschaft im Verstehen atl. Schriften hervor. Die Verkündigung der ersten Christen fand an mehreren Stellen in einer gemeinschaftlichen Unterredung im Rahmen der Synagogen ihren Platz. Paulus und sein Team suchten den Kontakt mit ihren Mitjuden, um ihnen ihre christologische Perspektive aufzuzeigen. Dabei standen die atl. Schriften im Zentrum. Sie dienten den ersten Christen dazu, die Botschaft vom Auferstandenen im Schema der Verheißung und Erfüllung theologisch zu untermauern. Gleichzeitig diente sie den Zuhörern als

Kriterium, um diese neue Botschaft zu überprüfen. Sowohl die Verkündigung als auch die Untersuchung hatte einen gemeinschaftlichen Charakter. Im Gespräch bzw. in der Unterredung (διαλέγομαι), im gemeinschaftlichen Erforschen (ἀνακρίνω) und im gegenseitigen Eröffnen (διανοίγω) erschließt sich die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, die sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi geoffenbart hat.

2.4.4. Schlussfolgerungen

Ähnlich wie auch die Lehre im Rahmen des Tempels, kann auch in der Synagoge von einer partizipativen Lehrform gesprochen werden, sowohl hinsichtlich der Regelung, dass – zumindest in der Theorie – jeder männliche Jude die Schrift lesen und auslegen durfte, als auch im Blick auf die Lehrgespräche im synagogalen Gottesdienst, die sowohl inner- als auch außerbiblisch belegt sind. Die Schilderung in Lk 4 gibt einen Einblick in ein Lehrgespräch Jesu, das auf seine Auslegung des Jesaja-Textes folgte. Die Zuhörer nehmen die Botschaft nicht reaktionslos auf, sondern fragen nach und reagieren auf das Gehörte. Ihre Reaktion führt zu weiteren atl. Bezugnahmen. So entsteht ein Gesprächsprozess, in dem Jesus seine Lehre angepasst an die gegebenen Umstände vermittelt. Diese Form der Lehrgespräche zeichnet sich noch deutlicher in der Apg ab. Vor allem die Studie der drei Begriffe διαλέγομαι (unterreden), διανοίγω (eröffnen) und ἀνακρίνω (untersuchen) führt vor Augen, wie zentral die Gemeinschaft im Verstehensprozess ist. In der Gemeinschaft wird der Text untersucht, ausgelegt, diskutiert und gegenseitig eröffnet.

2.5. Haus

Neben dem Tempel und der Synagoge nimmt in der frühchristlichen Bewegung vor allem das Haus als Ort religiöser Zusammenkünfte eine zentrale Rolle ein. Viele der ntl. Gemeinden sind Hausgemeinden (Röm 16,5.23; 1Kor 16,15f; Kol4,15; Phlm 2). Auch wenn die missionarische Verkündigung an öffentlichen Plätzen wie dem Tempel oder der Synagogen stattgefunden hat, benötigten die ersten Christen eine räumliche Umgebung, in der sie die Gemeinschaft untereinander stärkten und sich im Blick auf den neuen Glaubensweg gegenseitig lehrten und ermutigten. Aufgrund der noch fehlenden Institutionen, die sich später herausgebildet haben und mit denen vor allem auch öffentliche Räumlichkeiten zugänglich wurden, blieben vor allem die nicht-öffentlichen oder halb-öffentlichen Räume als Versammlungsort übrig. Christen trafen sich in den Häusern, feierten gemeinsame Gottesdienste und entwickelten die Grundlagen der christlichen Bewegung. An dieser Stelle muss jedoch angemerkt

werden, dass sich die Versammlungsorte nicht nur auf Privathäuser oder -wohnungen beschränkten.

Die gängige These geht davon aus, dass sich die ersten Christen zuerst in kleinen Hausgemeinden trafen, also in Privathäusern oder in privaten Versammlungsräumen (vgl. Lampe 1989: 305ff; Thiede 1994: 1715; Becker 1998: 357). Einige dieser Räumlichkeiten wurden später renoviert und speziell für den christlichen Gebrauch hergerichtet. Erst durch Kaiser Konstantin kam es dann zum Bau von offiziellen Kirchengebäuden (vgl. Adams 2013: 3). Adams stellt diese These in Frage und spricht sich für eine Neubewertung der frühchristlichen Versammlungsorte aus (vgl. ebd.: 8). Ihm zufolge hatten in großen Städten, wie Rom oder Korinth, nur Leute aus der Oberschicht Häuser, die groß genug waren, um mehr als zehn Personen darin zu versammeln. Darüber hinaus gibt es eine Vielzahl an archäologischen und literarischen Hinweisen auf Versammlungsorte außerhalb privater Räumlichkeiten. Am Beispiel der fünf Gemeinden in Röm 16 verdeutlicht er seine These (vgl. ebd.: 30ff). Nach Adams kann man nur bei einer der fünf Gruppen sicher davon ausgehen, dass es sich um ein Haus gehandelt hat. Die anderen lassen die Möglichkeit für öffentliche Versammlungsorte oder Werkstätten offen (vgl. ebd.: 33). Darüber hinaus führt Adams verschiedene archäologische Funde an, die zeigen, dass unter vielen römischen Kirchengebäuden unterschiedliche Gebäude mit unterschiedlicher Funktion gefunden wurden. Mit dabei sind Werkstätten, Warenhäuser, Lagerhallen oder auch Thermen. Wann sich Christen in diesen Gebäuden zum ersten Mal versammelten, lässt sich nicht mit Sicherheit rekonstruieren. Die Funde weisen jedoch darauf hin, dass sie sich in Rom nicht ausschließlich in Hauskirchen trafen, sondern an den Orten, an denen sie es gewohnt waren, sich zu treffen (vgl. ebd.: 103). Abschließend schreibt Adams (ebd.: 200):

This study thus concludes that the consensus view that Christians of the first two centuries gathered ‘almost exclusively’ in houses is a severely restricted viewpoint. To be preferred (and more consistent with the actual evidence) is a wider perspective, which acknowledges the importance of houses as Christian meeting places during this period but insists that Christian groups could plausibly have met in a variety of other available places too.

Wenn ich im Folgenden von Häusern spreche, sind die Erkenntnisse aus der Arbeit von Adams inbegriffen. Der Begriff „Haus“ steht in dieser Arbeit somit als Sammelbegriff für

eine gemeinschaftliche Versammlung der ersten Christen an einem nicht-institutionellen Ort. Dies kann ein Privathaus, eine Werkstatt, ein Warenhaus oder auch ein angemieteter Versammlungsraum beinhalten. An gegebener Stelle wird nochmals Bezug darauf genommen.

Der Fokus dieser Arbeit liegt jedoch nicht auf der Räumlichkeit, sondern auf der gemeinschaftlichen Versammlung, in der die atl. Schriften oder auch ntl. Briefe gelesen und interpretiert wurden. Im Blick auf die Fragestellung ist zweifaches interessant. Erstens: Welche Rolle spielt das Lesen und Zitieren der Schrift im Rahmen häuslicher Versammlungen? Und zweitens: Finden sich in den Texten Hinweise für eine gemeinschaftliche Auslegung? Um Antworten auf diese Fragen zu erhalten, beleuchte ich die religiöse Lehre in den Häusern des 1. Jhd. im Allgemeinen, analysiere Texte, in denen gottesdienstliche Handlungen im häuslichen Kontext beschrieben werden und untersuche die Berichte von weiteren Zusammenkünften der ersten Christen, bei denen atl. Texte gelesen, zitiert oder ausgelegt wurden. Dabei kommen wir schnell auf die Bedeutung des gemeinsamen Mahls bzw. der Tischgemeinschaft zu sprechen. Die Lehre der ersten Christen und die frühchristlichen Gottesdienste wurden oft in einem solchen Rahmen abgehalten. Dies zeigt sich sowohl in den Evangelien, in der Apostelgeschichte als auch im Corpus Paulinum. Aus diesem Grund müssen zu Beginn dieses Unterkapitels die jüdischen und die kulturgeschichtlichen Hintergründe vorangestellt werden.

2.5.1. Allgemeines

2.5.1.1. Jüdisch-alttestamentlicher Hintergrund: Die religiöse Unterweisung im Haus

Das Haus galt im AT als ein wichtiger Ort für das religiöse Leben im Alltag. Seit der Exilszeit gewann die familiäre Frömmigkeit zunehmend an Bedeutung (vgl. Wick 2003: 118). Im Haus fanden Beschneidungen statt (Lk 1,59). An Türen und Toren wurden Texte aus der Tora angebracht (Dtn 6,9; 11,20). Reinigungsbäder spielten eine wichtige Rolle (vgl. ebd.: 119). Aber auch die Ausbildung und religiöse Lehre der Heranwachsenden waren fest in der Familientradition verankert. Im Blick auf die religiöse Erziehung im häuslichen Kontext nahm der Vater die zentrale Rolle ein, weshalb er auch als geistliches Oberhaupt anzusehen war (vgl. Tropper 2012: 70). Auch wenn dies in hellenistischen Haushalten ähnlich war, ist doch ein markanter Unterschied zwischen ihnen und den jüdischen Haushalten hervorzuheben (vgl. Wick 2003: 119). In griechisch-römischen Häusern gab es Hausaltäre, auf denen Speis- und

Trankopfer dargebracht wurden. Der *pater familias* als männliches Oberhaupt des Hauses und der Familie war demnach auch Hauspriester. Im Gegensatz zu diesen Bräuchen hatte das jüdische Haus keine kultische Funktion.

Dennoch war die religiöse Unterweisung Aufgabe und Pflicht der Familie (Dtn 4,9-10; 6,6-9; Ps 78,3-4). Eltern wurden angehalten, ihren Kindern die Gesetzestexte und die atl. Begebenheiten einzuprägen. Durch Auswendiglernen und Wiederholen der Kernelemente sollten sich die atl. Botschaften tief in das Gedächtnis einer jeden Generation einschreiben. Auch wenn es in der frührabbinischen Zeit zur Einrichtung zentraler Knabenschulen kam, entsprach die Unterweisung der Söhne durch den Vater einem hohen Ideal (vgl. Wick 2003: 126). Diskutiert wird in der Forschung die Frage, ob es zur Zeit Jesu schon jüdische Elementarschulen gab. Tropper geht aufgrund der außerbiblischen Quellenlage davon aus, dass mit Elementarschulen erst ab dem dritten nachchristlichen Jahrhundert zu rechnen ist (vgl. Tropper 2012: 98). Riesner hingegen führt die Anfänge dieser Schulform in die Zeit von 300 v.Chr. bis ca. 70 n.Chr. zurück. „Parallel zur Gründung von Synagogen kam es verstärkt zu einem außerfamiliären Elementarunterricht, der Laien zur intensiveren Tora-Kenntnis und zur aktiven Teilnahme am synagogalen Gottesdienst befähigte“ (Riesner 2023: 292). Von einer geregelten Schulpflicht kann gemäß Riesner jedoch erst nach dem 2. Jahrhundert gesprochen werden. Auch die Annahme von Tropper lässt die Möglichkeit offen, dass es schon vorher Ansätze eines Elementarunterrichts gab. Sie selbst geht darauf nicht weiter ein. Demnach wird der auch in der vierten Auflage des Standardwerkes Riesners vertretene Ansicht, dass diese Form der Bildung zur Zeit des Neuen Testaments in ihren Anfängen aktiv war, zuzustimmen sein. Dieser Aspekt ist deshalb von Bedeutung, weil für eine partizipative Gottesdienstform, wie sie in den Synagogen möglich war, eine Kenntnis der Schriften vorausgesetzt ist. Schriftgelehrsamkeit war für die Juden zur Zeit des Neuen Testaments eine wichtige Grundlage und befähigte zur Anteilnahme am synagogalen Geschehen.

Im Rahmen der familiären Frömmigkeit findet auch das gemeinsame Mahl einen Platz, dessen religiöse Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzen ist. Das Essen wurde als Gemeinschaft mit Gott und miteinander verstanden (vgl. Powell 2013: 925). Es gab besondere Essens- und Reinheitsvorschriften (Mk 7,1-5) und im Zentrum vieler jüdischer Festlichkeiten stand eine gemeinsame Mahlzeit (z.B. das Passahmahl, aber auch andere Festlichkeiten; siehe Ex 23,14.17; 34,23; Deut 16,16-17). Atl. konnte das

gemeinsame Essen zudem Ausdruck eines Bundes sein, der miteinander abgeschlossen wurde (Gen 26,26-31; 2Sam 3,20). Bevor etwas detaillierter auf das jüdische Passahmahl eingegangen wird, ist der Blick auf den hellenistischen Hintergrund ntl. Hausgemeinschaften zu richten.

2.5.1.2. Hellenistischer Hintergrund: Das griechisch-römische Gastmahl

In der antiken Gesellschaft nimmt das griechisch-römische Gastmahl, das auch als Gemeinschaftsmahl oder Bankett bezeichnet werden kann, einen bedeutenden Platz ein. Für unsere Arbeit ist die Untersuchung dieses Gastmahls deshalb interessant, da die „frühchristlichen Gemeinden in das Netzwerk der antiken Bankettgesellschaft einzuzeichnen“ sind (Stein 2008: 27). Sowohl bei sozialen als auch bei religiösen Anlässen stand das Gemeinschaftsmahl im Mittelpunkt. Die antike Gesellschaft feierte eine Vielzahl solcher Bankette und gestaltet sich durch diese Form der Zusammenkunft. „Das antike Bankett ist damit nicht nur eine von vielen gesellschaftlichen Aktivitäten, sondern der Ort schlechthin, an dem sich gesellschaftliches Leben in einzigartiger Weise verdichtet“ (Stein 2008: 27). Wenn das Gastmahl eine bedeutende gesellschaftliche Größe war, wird es auch Einfluss auf die Zusammenkünfte der ersten Christen gehabt haben. Bevor ich auf diesen Einfluss näher eingehe, möchte ich einige grundlegende Informationen über das antike Bankett zusammentragen.

Das Gastmahl stand im Gegensatz zum im Rahmen der Familie ohne Gäste abgehaltenen Sättigungsmahl. Schon der Name gibt zu erkennen, dass den Gästen eine hohe Relevanz zugesprochen wurde. Durch die Fokussierung auf Gemeinschaft, Geselligkeit und Kommunikation nahm diese Art der Zusammenkunft eine soziale Funktion ein. Gefeiert wurde es sowohl im privaten Rahmen als auch in den Vereinen des römischen Reichs (vgl. ebd.: 28). Es finden sich Belege für staatliche, private oder berufliche Vereine, wie beispielsweise der Verein der Silberschmiede in Ephesus (Apg 19,21ff). Während bei privaten Gastmählern der Gastgeber für die Speisen und Getränke sowie für die Unterhalter zuständig war, trugen in einem Verein mehrere Personen die Kosten. So wurde das Essen etwa von mehreren Personen mitgebracht und es wurde definiert, wer welche Portion erhalten sollte (vgl. Stein 2008: 51).

Einige Forscher gehen davon aus, dass die groß angelegten Bankette, die für das römische Reich beispielhaft sind, überwiegend von der städtischen Elite ausgerichtet wurden (vgl. ebd.: 28). Wie auch Tropper schon erwähnt hat, war es nur der

Oberschicht möglich, Räume anzubieten, in denen eine größere Anzahl an Gästen empfangen werden konnte. Für viele dieser Häuser aus der Oberschicht ist ein speziell für das Gastmahl eingerichteter Raum, dem Triclinium, nachgewiesen. Beschrieben lässt sich die Räumlichkeit als privater Speisesaal, in dem drei Liegen u-förmig angeordnet waren. Auf einer Liege hatten bis zu vier Personen Platz. Es sind jedoch auch größere Räume belegt (vgl. Stein 2008: 29). Das Gastmahl wurde überwiegend gegen Abend gefeiert und lässt sich in zwei Teile, das Deipnon und das Symposion gliedern (vgl. Smith 2003: 27). Als Deipnon wurde das gemeinsame Mahl bezeichnet, während das Symposion das anschließende Trinkgelage mit Unterhaltungsbeiträgen beschreibt. Wick (2003: 120) hält eine zentrale Beobachtung fest:

Das Deipnon in Verbindung mit dem Symposion unterlag strengen Mustern, Traditionen und inhaltlichen Zielen, die eine hohe Konstanz dieser Mahlformen während der ungefähr acht Jahrhunderte von der nachepischen Zeit bis in die späte Kaiserzeit hinein bewirkte. Im Verlauf dieser Zeit sind nur geringfügige Änderungen nachzuweisen.

Deipnon

Das gemeinsame Essen im Privathaus nimmt eine wichtige Stellung ein. Tagsüber wurde eher wenig gegessen. Die Hauptmahlzeit war in der Regel das abendliche Mahl (Deipnon), das im familiären Rahmen oder im Rahmen des Gastmahls abgehalten wurde. Privat- und Vereinsmähler waren ähnlich gestaltet (vgl. ebd.: 120). Vor dem Mahl wurde in der Regel ein Reinigungsbad genommen. Einen festen Mahlbeginn gab es wohl nicht. Bei manchen römischen Banketten gibt es Hinweise für einen Eröffnungstrunk (vgl. Stein 2008: 37). Während dem Essen lagen die Teilnehmenden zu Tische (Mk 2,15; Lk 14,15). Es gab Vorspeise, Hauptgericht und Nachtisch (vgl. Wick 2003: 121), wobei der Nachtisch teilweise erst im Rahmen des anschließenden Symposions eingenommen wurde. Das hellenistische Mahl wurde mit einem Trankopfer, der sogenannten Libation, beendet. Dazu wurde Wein gereicht und ein gemeinsamer Hymnus gesungen (vgl. ebd.: 123). Diese Libation hatte sozialen und kultischen Charakter und ist im Rahmen der polytheistischen Religionen der Griechen und Römer zu verstehen. Wie schon angeklungen, hatten viele Häuser einen eigenen Hauskult, wodurch einige ihre Götter auch in den eigenen privaten Räumen und entsprechend im Rahmen des Gastmahls verehrten (vgl. Stein 2008: 40). In der Regel wurde Wein erst zu diesem Zeitpunkt gereicht.

Im Kontext des Gastmahls wurde viel Wert auf den sozialen Status der Anwesenden gelegt. Dies zeigt sich zum einen in der Liegeordnung, die sich am gesellschaftlichen Rang einer Person orientierte (Mk 12,39; auch in Lk 17,7-11 erkenntlich). Für manche Bankette ist ein Ehrengast belegt, der die höchste Position am Tisch erhielt. Den anderen Gästen wurden entsprechend ihrer sozialen Stellung ein Platz zugewiesen (vgl. Smith 2003: 34). Zum anderen tritt die Bedeutung des sozialen Status auch hinsichtlich der Einladungskriterien zu Tage. Normalerweise wurden nur Personen mit ähnlichem sozialen Status als Gäste empfangen. Somit stiftete das Mahl „Gruppenidentität und wirkte anderen Gruppen gegenüber trennend“ (Wick 2003: 122). In Mk 2,15 und Lk 19,5-7 geht Jesus auf diese kulturellen Begebenheiten ein und setzt gezielt einen Gegentrend.

Symposion

Auf das Deipnon folgte meistens ein Symposion, bei dem die Ehefrauen und Kinder den Raum verlassen mussten (vgl. Wick 2003: 124). Die nun folgende Zusammenkunft wurde von einem Symposiarch geleitet, der die Unterhaltungsbeiträge moderierte und für Ordnung sorgen sollte. Zu seinen Aufgaben zählte auch die geregelte und gleichmäßige Verteilung des Weins (vgl. Smith 2003: 33). In Joh 2,8-10 kommt das beispielhaft zum Ausdruck. Wie schon erwähnt, folgte das Trinkgelage definierten Regeln, die schon im Vorfeld vereinbart wurden. Der Wein wurde, abgesehen von der Libation, bei der reiner Wein verwendet wurde, mit Wasser gemischt (vgl. Stein 2008: 43).

Auch wenn das Trinkgelage von der Begrifflichkeit her an Ausschweifung erinnert, diente das Symposion vor allem als Rahmen für ein vielseitiges Unterhaltungsprogramm (vgl. Wick 2003: 124). Es gab unterschiedliche Banketts, die je nach Anlass und Rahmenbedingung einen entsprechenden Fokus hatten. Beliebte wurden jedoch vor allem die philosophischen Symposien. „As such, it especially emphasized the utilization of the symposium as a time for philosophical discourse“ (Smith 2003: 50). Hervorzuheben ist die Darstellung Platons des Symposiums von Sokrates. Die philosophische Konversation, bei der allgemeine philosophische Fragen oder gesellschaftliche Themen behandelt wurden, bildete somit den eigentlichen Kern des Unterhaltungsprogramms (vgl. Stein 2008: 44). Das Thema wurde entweder vom Gastgeber oder dem Symposiarch gewählt, wobei teilweise auch die Gäste ein Thema nennen durften. Die philosophische Unterhaltung kennzeichnete sich durch

unterschiedliche Wortbeiträge und Redeeinheiten der Beteiligten. Jede Person konnte sich äußern. Wenn es um ernsthafte Themen ging, was nicht immer der Fall war, strebte man das Ziel an, die Diskussion ordentlich ablaufen zu lassen und Beiträge einzubringen, die als profitabel für die Gemeinschaft angesehen wurden (vgl. Smith 2003: 54). Folglich lässt sich das Gastmahl in der Antike als Ort gesellschaftsprägender Lehrgespräche nachweisen. Erkenntlich wird das bei Philos Therapeuten, bei Ben Sira (Sir 9,15-16) und auch in der rabbinischen Überlieferung (vgl. Riesner 2023: 532).

Ergänzend hat Jan Heilmann ausführlich nachgewiesen, dass auch das laute Vorlesen antiker Texte ein Teil der symposialen Unterhaltung sein konnte (vgl. Heilmann 2021: 298). In seiner Studie geht er auf die Lesekultur in der Antike ein und identifiziert eine kollektive und eine individuelle Lese-Tradition (siehe oben). Die vorgelesenen Texte dienten als Impuls des gemeinsamen Tischgespräches, dessen Bedeutung nach Heilmann „nicht hoch genug einzuschätzen“ ist (Heilmann 2021: 299). Dabei wurden eher einzelne Textpassagen und keine längeren Texte oder ganze Briefe verlesen.

Neben der philosophischen Unterhaltung und dem Weingenuss sind für viele Bankette auch spielerische, musikalische und erotische Elemente belegt. So wurden Lieder – oft Trinklieder – gesungen oder Rätsel-, Würfel- und Brettspiele gespielt. Die Erotik spielte bei den Symposien oft eine wichtige Rolle. Es ist bekannt, dass einige dieser Gastmähler ausschweifend gefeiert wurden. Nicht selten kam es zu hetero- oder homosexuellen Handlungen mit Sklaven, Lustknaben, den Musikerinnen, den Tänzerinnen oder speziell angeworbenen Prostituierten (vgl. Wick 2003: 125). Auch sind sympotische Lieder mit erotischer Thematik erhalten und bemalte Gefäße, die eine hohe Bedeutung der Erotik bei solchen Gastmählern aufzeigen. Diese Beobachtung lässt sich jedoch nicht pauschalisieren, denn viele Gastmähler kamen auch ohne ausschweifendes Handeln aus. Gerade Philo grenzt die Mahlfeier der Therapeuten von anderen hellenistischen Feiern ab (vgl. Wick 2003: 126).

2.5.1.3. Passahmahl

Die hellenistischen Mahlsitten hatten auch in Judäa prägenden Einfluss (vgl. Powell 2013: 926). Das NT bezeugt die Einwirkungen hellenistischer Sitten auf die jüdische Ess- und Feiernkultur (Lk 14,7-14; Mt 23,6; Mk 12,38-39; Lk 20,46). Die jüdische Mahlkultur bewegt sich dabei zwischen Integration und Distanznahme der traditionellen Werte (vgl. Stein 2008: 66). So distanzieren sich jüdische und später auch christliche Gruppen deutlich von den erotischen Beiträgen während des Symposions (siehe oben).

Weitere Unterschiede ergeben sich im Blick auf die kultischen Rituale. Im Unterschied zur hellenistischen Tradition gab es bei jüdischen Mahlfeiern zu Beginn ein Gebet (Mk 6,41; Lk 24,30; Joh 6,11.23; Apg 27,35). Aufgrund der Tora ist auch von abweichenden Speisevorschriften auszugehen und die Libation ist bei jüdischen Gastmählern in der Form, wie es die Römer gefeiert haben, nicht belegt (vgl. Stein 2008: 89).

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Gast- und dem Passahmahl hat Smith 2003 in seiner Studie zum Bankett ausführlich dargestellt (vgl. Smith 2003: 147). Er greift dabei auf eine Beschreibung des Seder in der Mishnah zurück und stellt fest, dass das Passahmal einem ähnlichen Ablauf folgt. Zu Beginn des Deipnon gibt es eine erste Weinhandlung verbunden mit dem Austeilen des Brotes. Es folgt ein Sättigungsmahl, das mit einem zweiten Becher Wein abgeschlossen wird. Nach dem zweiten Becher Wein findet ein Austausch bzw. ein Tischgespräch statt, das oft aus Frage und Antwort bestand aber auch als Lehrgespräch angesehen wurde. Während des Tischgesprächs wurden zwei weitere Becher Wein gereicht. Smith (2003: 171) fasst zusammen:

To be sure, there were distinctive features in the Jewish tradition, but the form taken by Jewish meals in the Greco-Roman period on any particular occasion or in any particular setting was that of the Greco-Roman banquet.

Eine ausführliche Stelle, in der einige Parallelen zum Gastmahl erkenntlich werden, findet sich in Jesus Sirach 31,12-32,13. Die Stelle gleicht einem „Knigge“, in dem Verhaltensregeln im Blick auf das gemeinsame Mahl weitergegeben. Die Reihenfolge der Verhaltensregeln und die inhaltlichen Elemente weisen deutlich auf das griechisch-römische Gastmahl hin. Zuerst gibt es Anweisungen zum Essen, bevor dann auf den gemäßigten Weingenuss hingewiesen wird. In 32,1ff geht es schließlich um Verhaltensregeln für das Tischgespräch, bei denen sowohl die älteren als auch die jüngeren Personen berücksichtigt werden sollen. Deutlich wird, dass es nach dem Essen einen Austausch gab, bei dem unterschiedliche Leute zu Wort kamen, das Tischgespräch von Musik begleitet wurde und die Möglichkeit für Gesellschaftsspiele gegeben war.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die antike Hausgemeinschaft an verschiedenen Stellen religiöse Relevanz aufweist. Sowohl der Blick auf die alttestamentlich-jüdische Hausfrömmigkeit als auch der Blick auf das griechisch-römische Gastmahl, das wiederum Einfluss auf die jüdische Mahltradition zur Zeit des NT hatte, führen vor Augen, wie zentral das Haus und die damit verbundenen sozialen

Interaktionen in der Entwicklung gesellschaftlicher Ausprägungen war. Dabei nimmt die Gemeinschaft eine unübersehbare Stellung ein. In diesen kulturgeschichtlichen Hintergrund hinein trat das frühe Christentum. Sowohl Jesus als auch seine Nachfolger interagierten mit den Menschen in ihrer Umgebung im Rahmen dieser gesellschaftlichen und religiösen Konventionen. Im NT finden sich mehrere Stellen, an denen die eben dargestellte Ergebnisse anklingen. In den Evangelien sind mehrere Berichte überliefert, die von einer Teilhabe Jesu an verschiedenen Tischgemeinschaften sprechen und auch im Corpus Paulinum finden sich Hinweise für gottesdienstliche Feiern im Rahmen des Gemeinschaftsmahls.

Im Folgenden beleuchte ich einige dieser Texte näher. Anzumerken ist jedoch, dass nicht alle zu untersuchenden Texte im Rahmen eines Gastmahls einzuordnen sind. In diesem Unterkapitel geht es weit mehr als nur um das Gastmahl. Wie oben beschrieben, sind die Fragen nach Schriftgebrauch und Schriftauslegung im häuslichen Kontext leitend. Dies geht über das Gastmahl hinaus. Dennoch bildet der kulturgeschichtliche Hintergrund ein hilfreiches Fundament, um die folgenden Ergebnisse einzuordnen.

2.5.2. Mahlgemeinschaft bei Jesus

Die Autoren der Evangelien berichten an mehreren Stellen von einer Teilhabe Jesu an Mahlgemeinschaften mit unterschiedlichen Personengruppen. Er aß mit Zöllnern (Mt 9,9-13; Mk 2,14-17; Lk 5,27-32), war zu Gast bei Pharisäern (Lk 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24), feierte das Passahmahl mit seinen Jüngern (Mt 26,19-30; Mk 14,16-31; Lk 22,13-38; Joh 13-17) und traf sich mit Martha und Maria (Lk 10,38-42) oder auch mit Zachäus (Lk 19,1-10) zum Essen. In den Berichten über die gemeinsamen Mahlzeiten werden mehrmals Gespräche zwischen Jesus, seinen Gastgebern und den anderen Gästen wiedergeben. Riesner spricht im Blick auf die Lehrtätigkeit Jesu von einem sogenannten „Lehrmahl“, in dem Jesus im Rahmen der Tischgemeinschaft seine Lehre vermittelte (vgl. Riesner 2023: 534). Wir betrachten drei dieser „Lehrmahle“ genauer:

2.5.2.1. Lk 7,36-50

In Lk 7 ist Jesus bei einem Pharisäer zum Essen eingeladen. Während des gemeinsamen Mahls betritt eine „Sünderin“ den Raum und salbt Jesus die Füße. Die Sünde der Frau wird nicht näher beschrieben, weshalb spekulativ bleibt, ob sie sich durch Prostitution, Ehebruch oder ein anderes Vergehen schuldig gemacht hat (vgl. Bock 1994: 695). Wegen ihrer Geste entsteht ein Gespräch zwischen Simon, dem

Gastgeber, und Jesus. Sie sprechen über die Schuld der Frau, über Liebe und über Vergebung. Jesus nutzt die entstandene Situation, um seine Lehre von Vergebung und Gnade zeichenhaft zu demonstrieren. Von einem Symposium ist an dieser Stelle nicht die Rede. Lediglich von einer Situation, die bei einem gemeinsamen Essen entsteht. Das griechisch-römische Gastmahl in die Stelle hineinzulesen, wird dem Text und der lukanischen Intention nicht gerecht. Für unsere Fragestellung gibt die Stelle allerdings den Hinweis, dass Jesus im Rahmen der Tischgemeinschaft Lehrgespräche mit den Pharisäern geführt hat. Vermutlich wird die Möglichkeit zur Unterhaltung auch eine der Intentionen Simons gewesen sein, als er Jesus zu sich eingeladen hat. Vor dem oben dargestellten kulturgeschichtlichen Hintergrund hat die religiöse Unterweisung im häuslichen Rahmen und im Kontext gemeinsamer Mahlzeiten eine prägende Bedeutung. Dies lässt sich auch für die vorliegende Stelle annehmen. Simon lädt Jesus ein, um mehr über seine Lehre, mit der auch sein Verständnis der Tora gemeint ist, zu erfahren. Jesus nutzt diesen Rahmen für die Proklamation seiner Botschaft.

2.5.2.2. Lk 14

Auch in Lk 14 ist ein Lehrgespräch im Rahmen einer gemeinsamen Mahlfeier überliefert. Wieder ist Jesus am Sabbat in das Haus eines der führenden Pharisäer eingeladen. Im Gegensatz zur Begebenheit bei Simon benennt Lukas in 14,2 eine der Intentionen der Gastgeber Jesu. Sie „lauerten“ auf ihn. *Παρατηρούμενοι* (von *παρατηρέω*) meint die genaue Beobachtung einer Person oder einer Sache, um zu sehen, was sie tut (vgl. Bauer/Aland 1988: 1258). Die prüfenden Absichten fügen sich auch in den literarischen Kontext des Evangeliums ein, da es schon in 11,37-54 zu einer intensiveren Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Pharisäern im Rahmen einer Mahlgemeinschaft kommt. Hier wie dort werden die Pharisäer prüfend dargestellt. Nach 11,53-54 ist dieses „Lauern“ in den Kontext des gemeinsamen Tischgesprächs einzuordnen, das durch Fragen und Antworten seinen Lauf nimmt.

In dem Bericht in Lk 14 sind mehrere Redeeinheiten von Jesus beschrieben. In V.1-6 unterhält sich Jesus mit den Pharisäern über eine theologische Fragestellung. In V. 7-11 sind die Zielgruppe der Ansprache Jesu die eingeladenen Gäste, denen er ein Gleichnis über das richtige Verhalten bei einem Gastmahl im Blick auf die Sitzordnung weitergibt. An den Gastgeber gerichtet findet sich von V.12-14 eine Lehrperikope Jesu über das Verhalten des Gastgebers. Zuletzt kommt Jesus mit einem Gast ins Gespräch (V.15-

24). Hier findet sich ein Gleichnis über die Eingeladenen. Nur in dieser letzten Gesprächseinheit ist auch der Redebeitrag einer anderen Person überliefert.

Da sich alle Redebeiträge im Rahmen einer gemeinsamen Mahlzeit abspielen und die Themen der drei letzteren Reden Jesu sich auf das Verhalten beim Gastmahl beziehen, sieht Smith (2003: 257) in diesem Kapitel ein Parallele zum griechisch-römischen Gastmahl: „Thus chapter 14 is a highly structured literary unit with clear reference to the symposium genre.“ Auch wenn die Struktur eines oben beschriebenen Deipnon mit Symposium nicht zu erkennen ist, finden sich doch einige Aspekte, aufgrund derer Smith zuzustimmen ist. Offensichtlich gibt es eine Rangordnung im Blick auf die Sitz- oder Liegegewohnheiten (14,7). Es ist weniger von einem familiären Sättigungsmahl, sondern vielmehr von einem bewusst gestalteten Gastmahl auszugehen (14,12f). Die Gewohnheit, die Personen einzuladen, die man kennt und deren sozialer Rang angenehm ist, ist wohl auch bei den Zuhörern Jesu bekannt. Zuletzt deutet der gesamte Bericht von Lukas auf ein intensives Tischgespräch im Rahmen der gemeinsamen Mahlzeit hin. Auch wenn es der Text nicht direkt darstellt, ist es möglich, dass zuerst ein gemeinsames Essen abgehalten wurde, bevor dann eine offene Gesprächszeit entstand, bei der verschiedene Themen miteinander diskutiert wurden. Nach der lukanischen Darstellung gehen die Themen überwiegend von Jesus aus. Er nutzt die sich ihm bietende Gelegenheit, um ausgehend von alltäglichen Themen bzw. von Beobachtungen des konkreten Anlasses seine Lehre zu vermitteln.

Für die leitende Fragestellung ist vor allem das Gespräch zwischen Jesus und den Pharisäern in Lukas 14,1-6 interessant. In der Forschung spricht man von einem Streitgespräch (vgl. Wolter 2008: 500). Jesus beginnt die Diskussion mit einer Frage, die auf die Tora bzw. das Gesetz bezogen ist und aus der Heilung eines Wassersüchtigen resultiert. Er wirft durch seine Handlung, aber dann auch durch die gezielte Fragestellung eine theologische Frage auf. Die Gesprächspartner können ihm darauf keine Antwort geben – zumindest lässt Lukas sie nichts sagen. Erklären lässt sich dies mit seiner Intention. Lukas gibt keinen ausführlichen Bericht über die Diskussion. Vielmehr möchte er die Überlegenheit und Autorität Jesu gegenüber den kritischen Pharisäern und Schriftgelehrten demonstrieren. Die Stelle weist demnach nicht auf eine gemeinschaftliche Auslegung atl. Texte hin, lässt aber erkennen, dass

Jesus im Rahmen des Gastmahls theologische Lehrthemen mit seinen Gesprächspartnern eingebracht hat.

Lukas hat die verschiedenen Texte in Lk 14 stilistisch zusammengesetzt, was jedoch nicht gegen die Historizität der Begebenheiten spricht. Die Annahme, dass Jesus im Rahmen der Mahlgemeinschaften seine Zuhörer in Form von Lehrgesprächen, in denen er mit rhetorischen Fragen und Gleichnissen gearbeitet hat, theologische Inhalte vermittelte, ist von daher wahrscheinlich.

2.5.2.3. Erkenntnisse für die Arbeit

Ähnlich wie im Rahmen der Synagoge geht Jesus auch im Rahmen der Tischgespräche vor. Er lehrt in Form von Gesprächen, die durch Frage und Antwort gekennzeichnet sind. Dabei nutzt er Gleichnisse und greift Themen auf, die durch die Interaktion miteinander und aus der Situation heraus entstehen. Manchmal wirft Jesus Fragen in den Raum, manchmal rücken sie durch die Reaktion der Hörer in den Mittelpunkt. Innerhalb dieser Lehr- oder Streitgespräche vermittelt Jesus sein theologisches Programm und lässt seine Auslegung der Tora zum Vorschein kommen. Eine direkte gemeinschaftliche Auslegung, die auf einer Lesung atl. Texte beruht, ist jedoch an keiner der Stellen zu entdecken. Die Tischgespräche geben lediglich einen Hinweis auf einen kulturellen Kontext, in dem auch mit der Diskussion von bibl. Inhalten zu rechnen ist.

2.5.3. Häusliche Zusammenkünfte in der Jerusalemer Gemeinde

Nicht nur in Jesu Wirken nahm das Haus als Ort, an dem sich zwischenmenschliche Begegnungen ereigneten, eine wichtige Rolle für die Verbreitung seiner Botschaft ein. Auch seine Nachfolger versammelten sich in Häusern, um Gemeinschaft miteinander zu leben und um die Botschaft von Jesus als dem Messias weiterzugeben und zu durchdringen. In der Apg sind mehrere Begebenheiten überliefert, in denen die christliche Gemeinschaft von der Schrift Gebrauch macht und sie dazu nutzt, um ihre Lehre zu stärken und akute Entscheidungen zu treffen.

2.5.3.1. Apg 1,15-26 – die Nachwahl des Matthias

Den Anfang macht der Bericht über die Nachwahl des Matthias in 1,15-26. Lukas berichtet davon, dass etwa 120 Personen zusammengekommen sind. Bei einer solchen Anzahl stellt sich die Frage nach der Räumlichkeit, die im Text selbst nicht beantwortet wird. In 1,13 berichtet Lukas zwar von einem Obersaal als bekannter Treffpunkt der Jünger. Offenbar haben die Nachfolger Jesu sich an diesem Ort des Öfteren getroffen,

worauf das Verb καταμένοντες hinweist. Der Ort könnte auch mit Lk 22,12 in Verbindung gebracht werden (vgl. Schnabel 2012: 82). Ob die Nachwahl des zwölften Apostels allerdings im gleichen Obersaal stattgefunden hat, lässt sich vom Text her nicht abschließend beantworten. An ein einfaches Privathaus ist aufgrund der Gruppengröße nur schwer zu denken. Möglich ist neben dem in 1,13 genannten Obersaal auch ein angemieteter Versammlungsraum oder eine Versammlung unter freiem Himmel. Auch wenn sich der Ort nicht mit Sicherheit bestimmen lässt, ordne ich die Textstelle aufgrund der oben gegebenen Definition im Rahmen des „Hauses“ ein.

In der längeren Redeeinheit des Petrus findet sich der Bezug zur Schrift. Die Zitate aus Ps 69,26 und 109,8 werden herangezogen, um die schwierige Situation durch den Verrat und Verlust des Judas zu erklären und als Teil des Planes Gottes einzuordnen. In Ps 69 spricht der Psalmist aus einer schmerzvollen Leidsituation heraus, in der er durch andere Menschen unter Bedrängnis gerät und aufgrund dessen bei Gott um Hilfe bittet. Der Psalm wurde von den ersten Christen herangezogen, um Jesu Leidensweg, seinen Tod am Kreuz und die Ablehnung durch das jüdische Volk alttestamentlich zu deuten (Joh 2,17; 15,25; Röm 11,9; 15,3). Vor diesem Hintergrund kann auch die Essiggabe am Kreuz als in Ps 69,21 prophezeit verstanden werden. „So the psalm could naturally be applied here in 1:20 to Judas“ (Marshall 2007: 530). In Psalm 109 stehen auch die Widersacher des Psalmisten im Vordergrund. Der Psalmist beschreibt ausführlich die Schuld der sich ihm entgegenstellenden Person und fordert Gottes Gericht. Dazu gehört der Entzug des Amtes bzw. die Übertragung dieses Amtes auf eine andere Person. Vor diesem Hintergrund wird Judas als sich gegen Jesus auflehrende Person verstanden, der deshalb sein Amt verliert und an einen anderen übergeben musste. Der Tod von Judas wird somit als heilsgeschichtlich notwendig verstanden. Petrus nutzt die Schrift im Rahmen der Gemeinschaft, um die aktuelle Situation atl. zu erklären. Aufbauend darauf legt der Schriftbezug nun die Grundlage für die Notwendigkeit einer neuen Amtsvergabe. Petrus versteht die Situation im Lichte der Schrift als Teil von Gottes Plan, in dem Gott selbst vorgesehen hat, dass ein anderer den Platz von Judas einnimmt.

Im Anschluss an die Rede lesen wir davon, dass die Anwesenden zwei Personen aufstellten. Lukas gebraucht das Verb ἔστησαν (von ἵστημι), das im Profan-Griechisch häufig im ähnlichen Kontext gebraucht wird. Ein Kandidat wird zur Wahl aufgestellt (vgl. Bauer/Aland 1988: 774). Die Frage ist, ob das „Aufstellen“ ein gemeinschaftlicher

Prozess war und ob hier eine Wahl stattgefunden hat. Schnabel hält es für möglich, dass es noch mehr Personen gab, die in Frage gekommen wären, die Menge aber diese zwei bewusst ausgewählt hat (vgl. Schnabel 2012: 101). Der Prozess lässt sich nicht vollständig rekonstruieren. Festzuhalten ist jedoch, dass bei dieser „Aufstellung“ oder „Nominierung“ die Menge der Gläubigen beteiligt war. Petrus spricht zu Beginn alle 120 Anwesenden an. Wenn Lukas dann in V. 23 von „sie“ spricht, wird er im Blick auf den Kontext die gesamte Menge mit einbezogen haben.

Es folgt jedoch keine Abstimmung, sondern ein Losverfahren. Die Entscheidung wird mit diesem Losverfahren bewusst an Gott abgegeben. Ähnliche Losverfahren kommen auch im AT an mehreren Stellen im Entscheidungsfall zum Einsatz (Lev 16,8-10; Jos 7,15-18; Jona 1,7). In der Apg ist es jedoch das einzige Beispiel.

Die Textstelle ist kein Hinweis für eine gemeinschaftliche Auslegung. Sie kann aber sowohl für eine gemeinschaftliche als auch für eine geistlich geführte Entscheidungsfindung herangezogen werden. Die Schrift nimmt in diesem Prozess eine erklärende und leitende Rolle ein. Sie hilft die aktuelle Situation im Licht der Vorhersehung Gottes zu bewerten und gibt Anweisungen für das nun notwendige Verhalten der christlichen Glaubensgemeinschaft.

2.5.3.2. Apg 2,42-47 – die erste Gemeinde

Die zweite anzuführende Stelle findet sich in Apg 2,42-47. Lukas beschreibt nach der Pfingstpredigt des Petrus, in der dieser mehrmals auf die Schrift Bezug nimmt, die Kernelemente der ersten Gemeinde. Die ersten Christen trafen sich sowohl im Tempel als auch in den Häusern und kamen täglich zu gemeinsamen Mahlzeiten zusammen. Vom Text her lässt sich für diese Anfangszeit der Jerusalemer Gemeinde noch keine feste Struktur ableiten. Ob sich alle Gläubigen täglich trafen und in wie vielen Häusern die Treffen stattgefunden haben, bleibt unklar. Im Blick auf die in 2,41 genannte Anzahl – sofern sie repräsentativ ist – muss von unterschiedlichen Häusern ausgegangen werden. Deutlich wird jedoch, dass diese Versammlung in den Häusern zum Kennzeichen der neuartigen Glaubensbewegung der Jesusbekenner wurde. Roloff kann zugestimmt werden, wenn er davon ausgeht, dass der Grund für das Treffen in den Häusern unter anderem an der von Jesus begründeten und von den Jüngern weiter ausgeführten Mahlgemeinschaft lag (vgl. Roloff 1993: 72). Ein weiterer Grund ist die noch formlose Bewegung und die Tatsache, dass den Christen in dieser frühen Phase der Kirchengeschichte kaum andere Räumlichkeiten zur Verfügung standen.

Wichtiger als der Ort sind allerdings die Merkmale, die Lukas in 2,42 definiert. Er spricht von der Lehre der Apostel, dem Brotbrechen, dem Gebet und der Gemeinschaft. Von lehrenden Aposteln wird auch in Apg 4,2.18; 5,21.25.28.42; 11,26; 15,35; 18,11; 20,20; 21,21; 28,31 berichtet. Im Blick auf diese Stellen ist die Lehre der Apostel durch zwei Elemente gekennzeichnet: Die Auslegung atl. Stellen und die Weitergabe der Worte Jesu und der Ereignisse um ihn. Zentral dabei ist die Botschaft seiner Auferstehung. Hinsichtlich der Auslegung der Schriften wird in 2,14-36 eine neue Hermeneutik erkenntlich, die sich durch die gesamte Apg zieht. Die Schrift wird auf Jesus hin gedeutet und gleichzeitig von Jesus her ausgelegt – dabei haben die Karfreitags- und Osterereignisse zentrale Bedeutung. „Israel’s Scriptures (the Old Testament) are read with newly opened eyes concerning the fulfillment of God’s promises in Jesus, his Messiah and the Lord of Israel” (Schnabel 2012: 178).

In Apg 2,42-47 wird die Lektüre des Alten Testaments nicht erwähnt. Vor dem Hintergrund der oben dargestellten Voraussetzungen ist sie aber wahrscheinlich (vgl. Haacker 2019: 69). Neben der Lehre der Apostel wird auch das Brotbrechen erwähnt, womit auf die durch Jesus begründete Mahlgemeinschaft Bezug genommen wird. Das Brotbrechen ist ein zentraler Anlass für die häuslichen Versammlungen der Jesusjünger (vgl. Roloff 1993: 74). Ebenso sind die Treffen von gemeinsamem Gebet geprägt. Dies korrespondiert mit den Beschreibungen in 1,14 oder auch in 4,23ff. Die Lehre, das Brotbrechen und auch das Gebet werden als gemeinschaftliche Elemente gekennzeichnet, weshalb die Gemeinschaft als viertes Element nochmals betont wird. Die ersten Christen kamen zusammen, teilten das Leben und alles, was dazu gehörte.

Für diese Arbeit sind einige Aspekte herauszuheben: Als erstes wird deutlich, dass die Lehre vom Apostelamt ausgeht. Dies ist vor allem in der Zeugenschaft und in der Erwählung durch Jesus selbst begründet. An dieser Stelle würde sich der Blick auf das ntl. Amtsverständnis lohnen. Mit Verweis auf die Fragestellung und die methodische Herangehensweise dieser Arbeit ist davon jedoch abzusehen. Die Lehre der Apostel bezieht sich sowohl auf Jesus Christus als auch auf die Schriften. Jesus wird als die Erfüllung der Schrift verstanden. Eine christologische Hermeneutik ist dabei maßgebend.

Neben der Betonung der Lehraufgabe der Apostel ist zweitens die Hervorhebung der Gemeinschaft nicht von der Hand zu weisen. Lehre findet stets im Rahmen der Gemeinschaft statt. In der lukanischen Beschreibung der frühen häuslichen

Christenbewegung nimmt das gemeinsame Mahl eine wichtige Rolle ein. Das Mahl, das sowohl im jüdischen als auch im griechisch-römischen Kontext eine bedeutende gesellschaftliche und religiöse Rolle einnimmt, wurde von Jesus als Rahmen für seine Lehre genutzt und wird nun auch zum gottesdienstlichen Kernelement der frühchristlichen Bewegung. Ob die Lehre der Apostel einen gemeinschaftlichen Austausch über die Schriften umfasste, lässt sich aus dem Text nicht ableiten. Mit Blick auf die Tischgemeinschaften ist eine Unterhaltung über die Lehre und die Schrift aber nicht ausgeschlossen.

2.5.3.3. Apg 4,23-31 – das gemeinsame Gebet

Am deutlichsten wird der kollektive Schriftbezug im Kontext einer häuslichen Gemeinschaft in Apg 4,23-31. Nachdem Petrus und Johannes vor dem Hohen Rat waren, kommen sie zu einigen anderen Christen zurück und berichten von den kritischen Gegenstimmen der führenden Juden. Dies führt die Gemeinde dazu, dass sie „einmütig ihre Stimme zu Gott“ erhebt (4,24). Im Gebet beziehen sie sich auf Psalm 2, in dem von einem „Gesalbten des Herrn“ die Rede ist (Ps 2,2). Die Christen identifizieren in Apg 4,27 Jesus von Nazareth als diesen Gesalbten. Damit ist das Zentrum des christlichen Glaubens als die Botschaft von Jesus Christus, dem Messias, dem Knecht Gottes, pointiert. Die versammelten Christen beten darum, dass es ihnen möglich ist, diese Botschaft mit „Freimütigkeit“ zu verkünden und Gott ihre Verkündigung mit „Zeichen und Wundern“ bestätigt. Ihr Gebet wird direkt im Anschluss durch Gottes Handeln bestätigt. Der Ort, an dem sie versammelt waren, erbebt und sie werden mit dem Heiligen Geist erfüllt. Die Betonung liegt hier auf „alle“ (ἅπαντες). Sie alle, nicht nur einzelne, werden mit dem Heiligen Geist erfüllt und als Folge dessen verkünden sie alle das Wort Gottes mit Freimütigkeit.

Was wird hier deutlich? Die Gemeinschaft wendet sich in der Bedrängnis gemeinschaftlich dem Wort Gottes zu und auch hier werden die gegenwärtigen Ereignisse im Licht der Schrift verstanden. Es ist keine individuelle Interaktion mit dem Text, sondern eine kollektive. Die Gemeinschaft definiert sich durch den Glauben an Christus und bildet deshalb auch den Kontext für eine christologische Auslegung des zitierten Psalms. In der Gemeinschaft erleben sie Gottes Handeln und werden durch ihn mit dem Heiligen Geist erfüllt. Dies befähigt jeden und jede unter ihnen zur Verkündigung des Wortes Gottes. Auch hier steht das Wort Gottes, das sowohl die Schrift als auch die Ereignisse um Jesus Christus umfasst, im Zentrum der

Verkündigung. So kommt hier ein Dreifaches zum Vorschein: der gemeinschaftliche Schriftbezug, die gemeinschaftliche christologische Interpretation und die gemeinschaftliche Verkündigung.

2.5.3.4. Apg 15 – das Apostelkonzil

Eine weitere wichtige Stelle im Blick auf unsere Fragestellung ist das Apostelkonzil, von dem in Apg 15 berichtet wird. Einige Forscher datieren es auf 48 n.Chr. (vgl. Roloff 1993: 75; Schnabel 2018: 965). Für die vorliegende Arbeit ist der Text aus mehreren Gründen interessant. (1) Er beschreibt ein theologisches Problem, das in einem gemeinschaftlichen Prozess geklärt wird. (2) An diesem Prozess sind mehrere Personen beteiligt. (3) Die Auslegung der Schrift spielt in der Klärung der Fragestellung neben den Erfahrungen eine entscheidende Rolle. (4) Und die Entscheidung wird im Konsensverfahren getroffen. Bevor ich etwas detaillierter auf den Text eingehe, muss auf die Diskussion um das Verhältnis von Apg 15 und Gal 2,1-10 hingewiesen werden. Der Grund hierfür liegt an der Bedeutung des Ergebnisses für die Historizität der Berichterstattung in Apg 15. Wenn dieser Text im Blick auf unsere Fragestellung herangezogen werden soll, dann muss die Frage nach einer authentischen Berichterstattung geklärt werden.

Vergleich zu Gal 2,1-10

Beide Texte berichten von einem Treffen in Jerusalem, an dem sowohl Paulus und Barnabas als auch einige des Zwölferkreises teilgenommen haben und bei dem eine theologische Fragestellung hinsichtlich der Heidenmission diskutiert wurde. Der eine Text stammt von Lukas, der andere von Paulus. Beim Vergleich der beiden Berichte lassen sich einige Gemeinsamkeiten feststellen. Es fallen jedoch auch markante Unterschiede auf, die in der Forschung die Fragen aufgeworfen haben, ob von dem gleichen Ereignis die Rede ist und ob der Bericht von Lukas historisch zuverlässig sein kann. Es gibt sehr viele verschiedene Positionen und Ansätze, verbunden mit einer Menge an Argumenten und Abwägungen. Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit die Diskussion ausführlich darzustellen. Ich verweise hierbei auf die ausführliche Darstellung bei Keener (vgl. Keener 2014: 2195). Sein hilfreicher Überblick ist an dieser Stelle aufzugreifen. Er unterteilt die Debatte in fünf verschiedene Positionen:

1. Die klassische Position geht davon aus, dass beide Texte vom selben Ereignis berichten.
2. Andere Forscher meinen, Gal 2,1-10 korrespondiert mit Apg 11,30 und 12,25.

3. Wieder andere sehen Gal 2,1-10 sowohl in Apg 11 als auch in Apg 15 widergespiegelt – in diesem Fall gibt es eine Jerusalemer Quelle und eine Antiochenische, die das Ereignis jeweils unterschiedlich wiedergeben.
4. Einige Forscher halten die Apg allgemein für unhistorisch, weshalb der Galatertext auf keine der beiden Stellen aus der Apg Bezug nimmt.
5. Die fünfte Position geht davon aus, dass beide Texte zwar vom gleichen Ereignis sprechen, Lukas jedoch einige Elemente hinzufügt, die er selbst kreiert hat oder von einer zusätzlichen Quelle erhalten hat.

Keener (2014: 2202) selbst folgt der klassischen Position und geht von einer historischen Zuverlässigkeit der lukanischen Berichterstattung aus. Schnabel positioniert sich ähnlich (vgl. Schnabel 2018: 966, so auch Carson und Moo 2020: 564). Ihre ausführliche Darstellung der verschiedenen Gründe für diesen Ansatz können hier nicht vollständig aufgeführt werden. Die Begründungen von Schnabel und Keener sind nachvollziehbar. Konsensfähig klären wird man das in der Forschung vermutlich nicht¹¹.

Wichtig für diese Arbeit ist jedoch, dass der Unterschied zwischen Apg 15 und Gal 2 nicht zwingend ein Argument gegen die Historizität sein muss. Ich gehe deshalb von einer historischen Zuverlässigkeit der Berichterstattung aus, wenngleich Lukas den Text so schrieb, dass er seiner literarischen Intention nachkommt, nämlich die übertrittsfreie Heidenmission zu untermauern. In Apg 13,6ff findet sich der Beginn der Heidenmission von Paulus, die durch die lange Predigt in 13,16-41 eingeleitet und fundiert wird. Das Apostelkonzil gibt in der Folge der ersten Bemühungen des Paulus die notwendige Autorität, für die weitere paulinische Heidenmission, auf die Lukas sich dann im Rest der Apg konzentriert. Er fokussiert sich in der Darstellung des Konzils auf die Aspekte, die für seine Zielsetzung notwendig sind, bleibt dabei aber seinen Quellen treu.

Inhaltliche Aspekte

Wenden wir uns nun den inhaltlichen Aspekten zu, die für die vorliegende Arbeit interessant sind. Der Bericht vom Apostelkonzil folgt auf die Rückkehr des Paulus und Barnabas nach Antiochia von ihrer Zypern- und Galatien-Mission (14,28). Antiochia kann neben Jerusalem als Zentrum für die missionarische Arbeit der ersten Christen verstanden werden, vor allem der des Paulus (vgl. Schnabel 2012: 628). Lukas

¹¹ Ich verweise neben den genannten Forschern auf die ausführliche Studie von H. Zeigan aus dem Jahr 2005 mit dem Titel „Aposteltreffen in Jerusalem: Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen.“

berichtet davon, dass von Judäa einige christusgläubige Juden herabkommen (V.1). Sie sind vermutlich aus der gleichen Gruppe wie die, die in V. 5 erwähnt werden. Somit sind es vermutlich gläubig gewordenen Pharisäer, die aus dem Kreis der Jerusalemer Gemeinde stammen (15,24). Als repräsentative Vertreter lassen sie sich nicht einstufen, da Lukas sie nur als „irgendwelche“ (τινες) bezeichnet (vgl. Haacker 2019: 251). Ob es die in Gal 2,12 erwähnten „Männer des Jakobus“ waren, bleibt offen, ist aber wahrscheinlich (vgl. Schnabel 2012: 628).

Die angereiste Gruppe fordert die Beschneidung der Heiden, also den Übertritt zum Judentum, wodurch eine heftige Auseinandersetzung zwischen ihnen und dem Kreis um Paulus entsteht. Die Beschneidung wird dabei nicht nur kulturell, sondern soteriologisch verstanden. Von Gen 17,1-27 her, in der die Beschneidung aller männlichen Nachkommen Abrahams von Gott angeordnet wird, steht vor allem die Bedeutung als Bundeszeichen im Vordergrund. Bei Nichteinhaltung droht der Ausschluss aus dem Volk. Somit ist die Beschneidung nicht nur Bundeszeichen, sondern auch Symbol der Zugehörigkeit zum Volk Israel. Diese Beschneidung soll am achten Tag nach der Geburt vollzogen werden (Lev 12,3). Der Aspekt der Zugehörigkeit wird auch in Ex 12,44-49 deutlich, in der nur die Nicht-Israeliten zum Passahmal zugelassen werden, die sich zuvor haben beschneiden lassen. Es ist verständlich und legitim, wenn sie ausgehend von diesen atl. Texten und ihrer pharisäischen Tradition zu einer solchen Forderung kommen. Zwar wird weder hier noch später in Jerusalem eine Zitation der mosaischen Texte erwähnt. Dies schließt jedoch nicht aus, dass die beiden genannten Gruppen ihre Forderung nicht auch mit Schriftziten untermauert haben. Lukas berichtet vermutlich deshalb nicht davon, weil seine literarische Absicht zweifelsohne auf die Legitimität der Heidenmission ausgerichtet ist. Marguerat umschreibt die Position der Gegner treffend mit: „Nur durch eine Integration ins jüdische Volk wird das Heil ermöglicht, und der Glaube an Jesus Christus erweist sich als theologisch nicht ausreichend“ (Marguerat 2022: 551). Vor dem Hintergrund der paulinischen Heidenmission entsteht verständlicherweise eine Diskussion (V. 2a). Zwei Parteien werden dargestellt: Die Leute aus Judäa auf der einen Seite und Barnabas und Paulus auf der anderen. Wo die Gemeinde sich inhaltlich positioniert, ist unklar. Die entstandene Diskussion stellt Lukas mit zwei Begriffen dar: στάσεως (von στάσις = Zwiespalt) und ζητήσεως (von ζήτησις = Wortwechsel).

Στάσις kommt im NT an neun Stellen vor (neben der vorliegenden Stelle auch in Apg 19,40; 23,7.10 und 24,5; Heb 9,8; Mk 15,7 und Lk 23,19.25). Es lassen sich zwei unterschiedliche Bedeutungen ableiten (vgl. Bauer/Aland 1988: 1526). So kann das Wort Zwiespalt, Streit und Meinungsverschiedenheiten meinen, wie in Apg 15,2; 23,7.10 und 24,5 anzunehmen ist. Es kann jedoch auch einen größeren Aufstand, ein Aufruhr oder die Empörung mehrerer Personen beschreiben (Mk 15,7; Lk 23,19.25; Apg 19,40). Die beiden Bedeutungen hängen insofern zusammen, dass ausgehend von Meinungsverschiedenheiten und Zwiespalt ein größerer Aufruhr entstehen kann. Eine solche Entwicklung ist aber nicht zwangsläufig zu erwarten.

Ζήτησις findet im NT mit achtmal ähnlich oft Anwendung. Neben Apg 15,2.7 auch in Apg 25,20, wo es jedoch eher neutral verwendet wird. In Joh 3,25 wird es ähnlich wie in Apg 15 für eine theologische Streitfrage über die Reinigung gebraucht, an der ebenso zwei Seiten beteiligt sind. In 1Tim 1,4 und 6,4 geht der Autor des Briefes mit dem Begriff auch auf theologische Streitfragen oder Wortgezänk ein und bewertet es negativ, ähnlich auch in 2Tim 2,23. Im Anschluss daran wird sogar gesagt, dass ein Knecht des Herrn nicht streiten soll, sondern milde, lernfähig und duldsam sei. Auch Tit 3,9 lässt sich entsprechend einordnen. Zusammenfassend wird der Begriff an allen Stellen im Kontext einer Untersuchung religiöser und theologischer Probleme gebraucht (vgl. Bauer/Aland 1988: 686), die zu hilfreichen oder weniger hilfreichen Auseinandersetzungen führen. Es geht somit zentral darum, einen theologischen Sachverhalt zu klären und zu untersuchen. Diese Klärung beinhaltet das gemeinsame Reden und Diskutieren über die Fragestellung. Die „Wortfechtenden“ erhoffen sich, so die Lösung durchs Gespräch zu erarbeiten oder die andere Seite von der eigenen Meinung zu überzeugen. In den Pastoralbriefen wird deutlich, dass solche Auseinandersetzungen auch in endlose und sinnlose Streitereien führen können, ohne gewinnbringenden Ertrag. Anzumerken ist, dass die Streitereien in den Pastoralbriefen sich oft auf Kontroversen über das Gesetz und seine Bedeutung beziehen, ähnlich wie auch in Apg 15.

Lukas beschreibt den Wortwechsel als „nicht gering“ (οὐκ ὀλίγη, Apg 15,2). Ein Hinweis dafür, dass die Debatte sehr kontrovers und vermutlich auch emotional geführt wurde (vgl. Marguerat 2022: 551). Die Intensität der Debatte, die sich offensichtlich nicht nur zu diesem Zeitpunkt gezeigt hat, wird auch in dem Druck deutlich, der durch sie auf Petrus und Barnabas ausgeübt wurde (Gal 2,12-13) (vgl. Schnabel 2012: 629).

Um den Streit zu lösen, wird der Vorschlag vorgebracht, nach Jerusalem zu reisen, um mit den Apostel darüber zu sprechen (V. 2b). Diese Vorgehensweise unterstreicht die Bedeutsamkeit der Fragestellung. Aus antiochenischer Sicht muss geklärt werden, „ob es sich um [der Judenchristen] Privatmeinung oder um eine Position der ‚Mutterkirche‘ handelt“ (Haacker 2019: 252).

Auf der kurzen Beschreibung der Reise fügt Lukas einen kleinen Hinweis über den erfreulichen Bericht des Wirkens Gottes in der Heidenmission hinzu (V. 3). Der Begriff ἐπιστροφή (Bekehrung) findet sich hier das einzige Mal im NT, im Sinne einer Zuwendung der Heiden zu Jesus Christus. Auch diese Stelle unterstreicht die literarische Intention von Lukas, die Heidenmission als etwas Fruchtbares und Erfreuliches darzustellen. Zudem möchte Lukas deutlich werden lassen, „dass der in Jerusalem vorzutragende Streitpunkt nicht nur Antiochia betrifft, sondern eine ganze Reihe von Gemeinden, die dem Zugang zur Mission für alle, Juden und Nichtjuden, positiv gegenüberstehen“ (Marguerat 2022: 552).

In Jerusalem angekommen, erzählen Paulus und Barnabas, was Gott durch sie getan hat (Apg 15,4). Die Betonung liegt hier, wie auch später in V.12, auf dem Handeln Gottes. Vermutlich geht es zentral um das Wirken im Blick auf die Heidenmission, wobei mit dem Begriff „ᾧσα“ (alles) auch die Mission unter den Juden beinhaltet sein wird (vgl. Schnabel 2012: 631). Im Gegensatz zu den Gemeinden in Phönizien und Samaria, in der Paulus und Barnabas die gleichen Berichte vom Wirken Gottes geteilt haben, kommt es in Jerusalem nicht nur zu positiven Rückmeldungen. Gläubig gewordene Pharisäer fordern, was ja auch der Grund für den Besuch in Jerusalem ist, die Beschneidung der Heiden und die Einhaltung der gesetzlichen Vorschriften der Tora (V. 5). Mit anderen Worten: Sie fordern die Heiden dazu auf, Proselyten zu werden. Die Streitfrage ist nun nochmals offen ausgesprochen und sogar noch verschärft, wobei anzunehmen ist, dass auch in V.1 in der Forderung der Beschneidung auch die Einhaltung der anderen Vorschriften beinhaltet ist (vgl. die Argumentation von Paulus in Gal 5,3). Es geht den Judenchristen somit weniger um die Legitimation der Heidenmission, sondern um die Frage, was gläubige Heiden einhalten bzw. leisten müssen, um an der Gemeinschaft des Volkes Gottes teilhaben zu können.

Nach dem lukanischen Bericht versammeln sich die Apostel und die Ältesten daraufhin, um das Anliegen zu besprechen (V. 6). Haacker (2019: 254) geht von einer „nichtöffentlichen Beratung der erweiterten Kirchenleitung“ aus. Aus diesem Grund kann

man von zwei verschiedenen Zusammenkünften sprechen. Eine, bei der die gesamte Jerusalemer Gemeinde zusammengekommen ist – zumindest war es jedem zugänglich – und eine weitere, bei der sich im kleineren Kreis die Apostel, die Jerusalemer Ältesten und die Delegation aus Antiochien intensiver über das Thema unterhielten. Ob die pharisäischen Judenchristen ebenso Teil der kleineren Gruppe waren, ist möglich, im Text aber nicht klar zu erkennen.

Bei dem Treffen im kleineren Rahmen ist wieder die Rede von einem intensiven Wortwechsel (V. 7). Unklar bleibt dabei, wer alles gesprochen hat, wie lange dieser Wortwechsel ging und ob er chaotisch oder geregelt abgelaufen ist. Im Unterschied zu V. 2 fehlt die Formulierung „nicht geringer“. Im Anschluss an diesen Wortwechsel berichtet Lukas von drei verschiedenen Redeeinheiten, in denen einzelne sprechen und die anderen schweigen und entsprechend zuhören.

Die erste Redeeinheit ist die von Petrus (V. 7b-11). Er steht auf, was voraussetzt, dass die anderen saßen. Mit dem Hinweis hebt Lukas die folgenden Redeeinheiten hervor. Gleichzeitig ist dies auch eine allgemein bekannte Art bei antiken Rednern (vgl. Marguerat 2022: 553). Petrus bezieht sich auf seine Erfahrung, die in Apg 10 berichtet ist. Sie wird den meisten Anwesenden bekannt gewesen sein, weil Petrus seinen Glaubensgenossen in Apg 11 davon erzählt hat. Petrus argumentiert in seiner Redeeinheit auch mit seiner eigenen Berufung. Dass damit nur auf die Situation im Hause Kornelius geblickt wird, ist unwahrscheinlich. Die Formulierung *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων* (vor langer Zeit) drückt eine schon lange feststehende Berufung aus (vgl. Haacker 2019: 255). Diese Berufung gibt Petrus offensichtlich eine Autorität innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Das zentrale Argument von Petrus ist, dass Gott durch den Glauben die Herzen der Gläubigen gereinigt hat. Das Herz als Willens- und Steuerzentrale des Menschen, das allen außer Gott verborgen ist, spielt schon im AT eine bedeutende Rolle (1Sam 16,7; Ps 139,2). Petrus möchte damit deutlich machen, dass es im Blick auf die Reinheit vor Gott nicht um die äußere Beschneidung, sondern um die Reinheit des Herzens geht. Eine Parallele zur Beschneidung des Herzens in Röm 2,29 klingt hier an. Er plädiert dafür, dass es der Glaube ist, der die Gläubigen als rein erklärt und nicht die äußere Einhaltung gesetzlicher Vorschriften. Egal ob Jude oder Heide, beide werden durch die gleiche Art und Weise des Glaubens und der Reinigung des Herzens gerettet. In dem Geschenk des Heiligen Geistes an die Heiden sieht Petrus deshalb eine göttliche Bestätigung ihres Glaubens. Wenn man ihnen nun die

Beschneidung auferlegen würde, wäre das wie ein Joch. Dieses Bild symbolisiert die Last des Gesetzes, die, so lässt Petrus deutlich werden, keiner zu tragen fähig ist. Alttestamentliche Texte wie 2Chr 36,16 oder Neh 9,26-29 klingen an (vgl. Haacker 2019: 256). Ähnlich wie Stephanus möchte Petrus aufzeigen, dass die Erfüllung des Gesetzes durch den Menschen gescheitert ist (vgl. 7,53). Die Aussage in V.12 (die Anwesenden schweigen) gibt zu erkennen, dass es wohl, im Gegensatz zum vorherigen Wortwechsel, keinen Widerspruch zu der Stellungnahme von Petrus gab (vgl. Schnabel 2012: 636).

Es folgt eine Redeeinheit von Paulus und Barnabas (V. 12), in der sie erneut von den Erfahrungen berichten, die sie im Rahmen der Heidenmission gemacht haben. Sie erwähnen viele Wunder und Zeichen Gottes unter den Heiden, von denen Lukas ausführlich in Apg 13,4-14,26 geschrieben hat. Als Paulus und Barnabas ihren Bericht beendet haben, ergreift Jakobus das Wort. Auch wenn Lukas den Bericht der beiden Missionare nur kurz erwähnt, ist davon auszugehen, dass sie ausführlich Zeit erhalten haben, ihre Erfahrungen weiterzugeben. Von einem chaotischen Wortwechsel ist hier nicht mehr auszugehen.

Die Redeeinheit von Jakobus (V.13-21) ist die längste Redeeinheit, die Lukas darstellt. Jakobus knüpft an Petrus an und zitiert aufbauend auf die petrinische Argumentation eine Stelle aus Amos 9,11-12 (Sach 2,11 klingt ebenso an), die das Gesagte aus seiner Perspektive unterstreicht. Eine weiterführende Erklärung ist an dieser Stelle nicht überliefert. Der Grund für die Auswahl der zitierten Schriftstelle liegt vermutlich an der Besonderheit des Textes. Er ist der einzige Text im gesamten AT, „in dem von der Ausrufung des göttlichen Namens über den heidnischen Völkern ohne vorherige Beschneidung die Rede ist“ (Marguerat 2022: 560). Zentral ist somit die Aussage von Jakobus „aus den Nationen ein Volk zu nehmen für seinen Namen“. Drei Dinge werden deutlich: (1) Die Erwählung der Nationen ist durch die Erfahrung des Petrus ein aktuelles Thema. (2) Die Erwählung lässt sich mit der Schrift begründen. (3) Die Erwählung der Nationen kann als ein Handeln Gottes bezeichnet werden. Das Zitat enthält eine Ich-Botschaft Gottes. Es ist Gott selbst, der die Heiden berufen hat, Teil seines Volkes zu werden.

Therefore, if God has called the non-Jews as non-Jews has revealed his plans to do as of old in the Scriptures, the non-Jews should not be demanded to be circumcised and observe the Law (15:5), that is, become Jewish proselytes. (Stenschke: 15)

Schnabel versteht den zitierten Text als das Ergebnis kompetenter exegetischer Arbeit (Schnabel 2018: 972). Der zitierte Text weicht zwar ein wenig von der LXX ab, laut Keener ist das aber nicht ungewöhnlich: „...mixed citations were common among those who worked with both languages” (Keener 2014: 2254).

Jakobus sieht aufgrund dieses atl. Textes die sich abzeichnende Vorgehensweise und die nicht erforderliche Beschneidung der Heiden als mit der Schrift übereinstimmend. Die Erfahrung des Petrus ist in der Schrift begründet und die Schrift lässt sich im Lichte dieser Erfahrung verstehen. „Der Brückenschlag von der Erfahrung (Korneliusgeschichte) zu einer Bibelstelle erinnert an Präzedenzfälle wie in 2,14-21 und 4,26-28 und deren formale Parallelen in Schriften aus Qumran“ (Haacker 2019: 259). Ausgehend von dieser Interpretation der Amos-Stelle und in Einklang mit der Erfahrung des Petrus spricht Jakobus ein „Urteil“ (κρίνω). Die Verbindung von κρίνω mit einem Infinitiv drückt in Apg 3,13; 20,16; 25,25 nicht nur einen Vorschlag, sondern einen definitiven Beschluss aus. Jakobus plädiert hier mit Nachdruck und Deutlichkeit für ein solches Vorgehen. Sein Selbstbewusstsein gründet in seinem Schriftbezug.

Der Vorschlag enthält die Einhaltung verschiedener Regelungen: kein kultischer Götzendienst und somit die Abkehr von den Götzen, keine Unzucht, kein Verzehr von Fleisch, das von nicht-geschächteten Tieren kommt und damit kein Blutgenuss. Auf eine nähere Beleuchtung der Diskussion innerhalb der ntl. Forschung, warum gerade diese Regelungen definiert wurden, muss an dieser Stelle verzichtet werden. Anzunehmen ist jedoch, dass die Regelungen ein friedliches Zusammenleben zwischen Heiden- und Judenchristen ermöglichen sollen (vgl. Haacker 2019: 262; Marguerat 2022: 568).

Als Ergebnis des Konzils gibt es einen Brief, in dem zwei Aspekte für die Entscheidungsfindung deutlich werden. Erstens: Sie war einstimmig (15,25). Zweitens: Sie wurde durch den Heiligen Geist beschlossen (15,28). Keener sieht hier einen pneumatologischen Höhepunkt. Der Geist, der die Jünger zu Beginn der Apg befähigt hat, den Juden das Evangelium zu verkünden, leitet die Jerusalemer Gemeinde zu einer Theologie, in der die Heiden willkommen sind (vgl. Keener 2014: 2291). Die Gruppe, die mit Paulus und Barnabas reist, bringt den Brief nach Antiochia, wo sich die Versammelten sehr darüber freuen (15,30-31).

Erkenntnisse für die vorliegende Arbeit

Lukas berichtet von Unterschieden im Blick auf die Auslegung der Schrift, bzw. die Bedeutung der Schrift im Kontext der neuen Glaubensbewegung. Zu diesem Zeitpunkt der christlichen Bewegung waren noch nicht alle theologischen Fragen geklärt, weshalb es zu Diskussionen um zentrale atl. Riten kam. Der neue Glaube an Jesus Christus hat eine fundamentale Veränderung in der Hermeneutik der damaligen Judenchristen erzwungen. Es gab an dieser Stelle also eine ernstzunehmende theologische Fragestellung, die den Kern der neuen Botschaft betraf. Die Fragestellung entspringt aus einer Auslegung des mosaischen Gesetzes und stößt bei Paulus und Barnabas auf Widerspruch.

Die Gemeinde in Antiochia, zu denen ich an dieser Stelle auch die Leute aus Judäa zähle, ist sich somit nicht einig. Es gibt einen intensiven Wortwechsel über die Auslegung und die Bedeutung dieser mosaischen Vorschrift. Mit dieser theologischen Fragestellung wendet sich die Gemeinde nun an eine andere Gemeinschaft, nicht an Einzelpersonen. Die Apostel in Jerusalem werden demnach als Quelle weiterer, vielleicht sogar höherer, Erkenntnis angesehen. Zumindest wird ihr eine gewisse Autorität in Lehrfragen zuerkannt.

Auch in Jerusalem trägt ein gemeinschaftlicher Diskurs zur Klärung bei. Wieder kommt der Begriff „Wortwechsel“ vor und Lukas stellt den Beitrag unterschiedlicher Beteiligter dar. Neuberth spricht von einem „gemeindlichen Kommunikationszentrum“, weil sehr viele Vokabeln aus dem Bereich der Kommunikation vorzufinden sind (vgl. Neuberth 2001: 157). An der Debatte sind viele verschiedene Personen auf Augenhöhe beteiligt, deren Anliegen von der Gemeinschaft ernst genommen werden. Wenn auch der Wortwechsel an manchen Stellen kontrovers und chaotisch hätte sein können, gibt es im Laufe des Prozesses einen doch geordneten Teil. Aus dem Text lassen sich jedoch keine Regelungen oder definierten Abläufe erkennen. Was hingegen hervorsteht, ist die Rolle der Schrift.

Innerhalb des Diskurses wird schlussendlich die Schrift als maßgebendes Kriterium herangezogen. Jakobus betrachte die Schrift dabei im Lichte der Erfahrungen und sieht die Erfahrung des Petrus in der Schrift bestätigt. Sowohl die Erfahrung des Wirkens Gottes durch den Heiligen Geist als auch die intensive Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes führen zu einer gemeinschaftlichen Lösung. Wenn dem Bericht von Lukas Glauben geschenkt werden kann, wofür es gute Argumente gibt, gab es hinsichtlich der

Entscheidung einen einstimmigen Konsens, der zu einem verbindlichen Dekret geführt hat. Die Christen verstanden dabei den Prozess als vom Heiligen Geist geführt. Der praktischen Anweisung für das Glaubensleben der Heidenchristen geht ein gemeinschaftlicher, theologischer, auf die gemachten Erfahrungen und die Schrift bezogener Diskurs voraus.

Es ist anzunehmen, dass es in Apg 15 unterschiedliche Verständnisse der Schrift gab, die zu einem offenen, gemeinschaftlichen Diskurs geführt haben, an dem mehrere Personen beteiligt waren. In der Gemeinschaft wurde nach einer Lösung gesucht, wobei der Kreis der Apostel offensichtlich eine höhere Autorität innehatte. In dem gemeinschaftlichen Prozess ist die Auslegung der Schrift, in Verbindung mit der Erfahrung des Wirken Gottes, das zentrale Element für die Erarbeitung einer Lösung. Die Entscheidung wird einstimmig gefällt und der Prozess wird als vom Heiligen Geist geführt angesehen.

An dieser Stelle ist auf den noch nicht veröffentlichten Artikel von C. Stenschke hinzuweisen. Er geht unter anderem der Frage nach, wie die christliche Gemeinschaft in der Apg die Schrift benutzt hat (vgl. Stenschke: 1). Dabei macht er die wichtige Anmerkung, dass Lukas den Fokus in seinem Bericht nicht auf die Frage legt, wie die ersten Christen den atl. Text im Rahmen ihrer Gemeinschaft ausgelegt haben: „Luke does not describe in detail the communal life of the earliest Christian community; his focus is indeed on the *Acta Apostolorum*, not the community which they led and navigated through a number of challenges” (Stenschke: 3). Dennoch geben einige der Texte Hinweise darauf. Stenschke lässt deutlich werden, dass die frühchristliche Auslegung des Alten Testaments, die in der Apg sichtbar wird, von Jesus geprägt ist. Seine Jünger haben von ihm gelernt und interpretieren das AT im Sinne Jesu und ebenso im Lichte der Osterereignisse. Sie unterscheiden sich somit von den frühjüdischen Auslegern (vgl. Stenschke: 2). Aufbauend auf einer Analyse verschiedener Texte aus der Apg kommt er zu folgendem Ergebnis: Die Apg lässt erkennen, dass die Gemeinschaft der Glaubenden der Kontext ist, in dem die Schriften gelesen und interpretiert wurden. Dabei wurden die atl. Texte im Licht der Christuserfahrung ausgelegt und halfen gleichzeitig dabei, die aktuellen Erfahrungen und Herausforderungen zu verstehen und zu bestehen. Aus diesem Grund hebt Stenschke die ekklesiologische Dimension biblischer Hermeneutik hervor. Die Ergebnisse meiner Untersuchung unterstreichen dieses Ergebnis.

2.5.4. Der paulinische Gottesdienst nach 1Kor 11-14

Neben der Apostelgeschichte geben vor allem die ntl. Briefe und speziell der Corpus Paulinum Hinweise über die Zusammenkünfte der ersten Christen. Für unsere Fragestellung stehen dabei die gottesdienstlichen Versammlungen im Vordergrund. Der umfassendste Einblick in die christlichen Gottesdienste des 1. Jhd. wird durch 1Kor 11-14 ermöglicht (vgl. Hardmaier 2012: 220; Schnabel 2006: 678). Aus diesem Grund möchte ich diese Textpassage näher beleuchten. Auf alle exegetischen Fragestellungen im Detail einzugehen, ist im Folgenden nicht möglich und auch nicht nötig. Dieses Unterkapitel soll dem Ziel dienen, die gottesdienstliche Praxis der korinthischen Gemeinde vor dem Hintergrund der leitenden Fragestellung zu untersuchen. Deshalb erläutere ich die Stellen, die für das definierte Ziel relevant sind. Anzumerken ist an dieser Stelle, dass Paulus während der Abfassung des korinthischen Textes Absichten verfolgt, die nicht direkt auf die vorliegende Fragestellung antworten. Aus der Sicht des Paulus stehen Fragestellungen und Fehlverhalten im Vordergrund, die an ihn entweder direkt von den Korinthern oder von anderen Personen herangetragen wurden und der Klärung bedürfen. Fee spricht von drei Fehlverhalten im gottesdienstlichen Rahmen, auf die Paulus in diesem Textabschnitt eingeht (vgl. Fee 2014: 542): (1) Die Tendenz einiger Frauen ihre Kopfbedeckung abzulegen. (2) Der Umgang mit den Armen beim Herrenmahl. (3) Der falsche Umgang mit dem Zungengebet in der Gemeinschaft. Ergänzend zu Fee möchte ich anmerken, dass es nicht nur um den falschen Umgang mit der Gabe des Zungengebets, sondern um den angemessenen Umgang mit den Gaben des Geistes im Allgemeinen geht. Der Hinweis auf die dem Korinthertext zugrundeliegenden Fragestellungen ist vor allem deshalb wichtig, damit bei der Analyse des Textes vor dem Hintergrund der Fragestellung dieser Arbeit keine unsachgemäßen Annahmen getroffen werden. Nichtsdestotrotz lassen sich einige Aspekte ableiten, die für den Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation grundlegend sein können.

2.5.4.1. Der symphothische Charakter von 1Kor 11-14

Der Textabschnitt aus dem Korintherbrief ist an dieser Stelle eingeordnet, da wir bei den gottesdienstlichen Versammlungen der Korinther von häuslichen Zusammenkünften ausgehen können. Die meisten paulinische Gemeinden versammelten sich im 1. Jhd. überwiegend in privaten Wohnräumen. Stellen wie Röm 16,5.23; 1Kor 16,15f; Kol 4,15 oder Phlm 2 weisen darauf hin. Zu Beginn dieses Kapitels habe ich die Studie von Adams erwähnt, die auch an dieser Stelle zu berücksichtigen ist. In Korinth lassen sich durch die ntl. Texte mindestens drei Orte lokalisieren, an denen Christen

zusammengekommen sind. Im Haus des Crispus (Apg 18,8; 1Kor 1,14), bei Stephanas (1Kor 1,16; 16,15-16) und in den Räumlichkeiten des Gaius (Röm 16,23; 1Kor 1,14). Gaius war vermutlich ein wohlhabender Christ, dessen Haus Platz genug für eine größere Menschengruppe bot. Schliesser geht davon aus, dass sich deshalb bei Gaius die gesamte Gemeinde versammeln konnte (vgl. Schliesser 2020: 33). Ob die Gemeinde sich tatsächlich als ganze Gruppe in einem Haus versammelte, ist in der Forschung strittig. Kernproblem ist die Unklarheit über die Größe der Gemeinde und damit verbunden die Frage nach dem Zugang zu entsprechend großen Räumen. Manche gehen davon aus, dass die Gemeinde sich, in Kleingruppen aufgeteilt, regelmäßig in den Häusern traf und ab und zu, vielleicht einmal im Monat, in einem größeren Haus, etwa einem Vereinshaus oder einem angemieteten Gastraum (vgl. Klinghardt 1996: 326). Ausgehend von den oben genannten Stellen liegt eine Versammlung im Privathaus eines der reicheren Christen, wie Gaius, allerdings näher. In Röm 16,23 wird Gaius als des Paulus und der ganzen Gemeinde Gastgeber bezeichnet. Spekulativ bleiben jedoch jegliche Annahmen über die Häufigkeit der Treffen in den von Gaius zur Verfügung gestellten Räumlichkeiten. Ebenso unklar ist, ob es nicht auch andere Versammlungsorte gab.

Etwas mehr Sicherheit haben wir hinsichtlich der Parallelen zwischen den gottesdienstlichen Zusammenkünften der korinthischen Christen und dem oben dargestellten antiken Gastmahl. Wick und auch Stein gehen davon aus, dass das im Korintherbrief beschriebene Herrenmahl eine Art Deipnon mit Symposion ist (vgl. Wick 2003: 202; Stein 2008: 120). Tatsächlich weist die Abfolge der Hauptthemen der zu untersuchenden Perikope Parallelen zum griechisch-römischen Gastmahl auf. Paulus gibt zuerst Anmerkungen zum Herrenmahl (1Kor 11), bevor er dann auf den konkreten Umgang mit den Gaben im Rahmen einer offenen, partizipativen Versammlung eingeht (1Kor 12-14). Wie wir gesehen haben, ist diese partizipative Form typisch für antike Gastmähler. Smith weist zudem darauf hin, dass in dem Brief von Plinius an Trajan (um 90 n.Chr.) ein ähnliches Treffen von Christen belegt ist, die sich am Abend zum Essen und zum gemeinsamen Austausch trafen (vgl. Smith 2003: 202). Auch werden von Paulus angesprochene Themen in anderen antiken Quellen in Bezug auf ein Symposion diskutiert (vgl. Smith 2003: 206-207). Die Mahnung zur Ordnung findet sich bei Plutarch, ebenso die Verbindung von Wein und Gemeinschaft.

Neben den eben genannten Argumenten lässt sich ein weiteres einbringen: An manchen Stellen muss Paulus sehr konträr zur gesellschaftlich vorgegebenen Ordnung bzw. Kultur argumentieren. Um das christliche Symposion von den herkömmlichen abzugrenzen, formuliert Paulus an diesen Stellen sehr ausführlich.

In 1Korinther 11,2-16 steht beispielsweise die Frage des Kopftuchtragens während der gottesdienstlichen Handlungen im Vordergrund. Dabei wird ersichtlich, dass sowohl Männer als auch Frauen die Praktik des Gebets und der Weissagung im gottesdienstlichen Rahmen ausübten. Vor dem Hintergrund des griechisch-römischen Gastmahls ist dies verwunderlich. Frauen durften zwar am Deipnon teilnehmen, während des Symposions mussten sie jedoch den Raum verlassen (siehe oben). Beten und Weissagen war, ausgehend vom Textbefund, Teil des Symposions. Die Teilnahme und die aktive Beteiligung der Frauen waren kulturell höchst problematisch (vgl. Wick 2003: 204; Stein 2008: 34). Deshalb war es Paulus sehr wichtig, dass die erotischen Assoziationen und Verbindungen mit Frauen, die sonst an Symposien teilnahmen, so gut wie möglich verhindert bzw. entkräftigt wurden. Die Haare der Frauen wurden als Teil ihrer Sexualität verstanden. Die Bedeckung des Kopfes ist somit notwendig, um die sexuelle Nichtverfügbarkeit und ihre Zugehörigkeit zum Mann zu zeigen (vgl. Schottroff 2021: 202.203). Die sogenannte „palla“ oder „vitta“ (Kopfbedeckung), die verheiratete Frauen trugen, galt als Symbol für Sittlichkeit und Keuschheit (vgl. Schnabel 2006: 603). Mit diesem Wissen ist die paulinische Regelung für Frauen im Blick auf die Symposionsgestaltung progressiv (vgl. Wick 2003: 206).

Ähnlich verhält es sich auch mit der Argumentation in Bezug auf die angemessene Art und Weise des Herrenmahls (11,17-34). Wo Paulus noch in Kap 11 Lob ausspricht, kann er in dem, was er nun anspricht, keine lobenden Worte aufbringen (V.17). Der Grund hierfür ist, dass die Christen zur Förderung des Schlechten und nicht des Guten zusammenkommen. Da Paulus später die Erbauung der Gemeinde als zentrales Ziel der gottesdienstlichen Versammlung definiert (14,3.4.5.26), ist das „Bessere“ damit synonym zu setzen. Die Gemeindeglieder werden nicht erbaut, sondern gedemütigt bzw. beschämt. In V.20 kommt Paulus auf den Kern des trennenden Verhaltens zu sprechen. Wenn die Gemeinde zusammenkommt, ist es nicht möglich das Herrenmahl zu essen, weil jeder sein eigenes Essen vorwegnimmt. Die Folgen davon: Manche, vermutlich die Armen, gehen leer aus und andere sind betrunken. Dies führt zu einer Spaltung – konkret zu einer Spaltung zwischen Arm und Reich, wie die weiteren Verse

mit Blick auf den kulturellen Hintergrund aufzeigen (vgl. Thiselton 2000: 858; Fee 2014: 596). An dieser Stelle ist der Blick auf die Kultur der damaligen Zeit und der Vergleich mit dem antiken Gastmahl unabdingbar:

These verses offer a classic and well-known example of how historical and archaeological research can shed a flood of light on the meaning of a biblical text which would not otherwise have been available. (Thiselton 2000: 860)

Auf Grundlage der fragmentarischen Beschreibung im Korintherbrief werden in der Literatur verschiedene Abläufe des Herrenmahls vorgeschlagen. Die unterschiedlichen Vorschläge hängen vor allem auch mit den beiden Schlüsselverben προλαμβάνει (V.21) und ἐκδέχεσθε (V.33) zusammen. Sie können temporal oder nicht-temporal verstanden werden. Προλαμβάνει würde temporal mit „vorwegnehmen“ übersetzt werden. Nicht-Temporal mit „einnehmen“. ἐκδέχεσθε lässt sich im temporalen Sinn mit „warten“ und im nicht-temporalen mit „annehmen“ wiedergeben. Je nach Verwendung kommt es zu unterschiedlichen Vorschlägen hinsichtlich des Ablaufes und des von Paulus kritisierten Fehlverhaltens. Die verschiedenen Vorschläge müssen hier nicht ausführlich dargestellt werden, ich verweise dazu auf die Übersicht bei Schnabel (vgl. 2006: 625).

Unabhängig davon, welchem Vorschlag man folgt, „Einhelligkeit besteht darin, dass der Gegensatz zwischen armen und wohlhabenderen Gemeindegliedern eine Rolle gespielt hat“ (Schnabel 2006: 625). Durch das Verhalten der Korinther wird eine Ungleichheit deutlich, die sozialen Stände werden zementiert und der Kerngedanke christlicher Gemeinschaft wird verachtet. Das sich selbst erhöhende bzw. auf sein eigenes Wohl schauende Verhalten aus 8,1-11,1 wird hier weitergeführt (vgl. Thiselton 2000: 850). Dieser beschämenden und trennenden Art und Weise des Herrenmahls setzt Paulus nun die schon bekannte Überlieferung des Mahls entgegen. Die Beschreibung entspricht dem jüdischen Passahmahl (siehe oben; vgl. Schrage 1999: 32). Mahlbeginn ist das Nehmen und Brechen des Brotes begleitet von danksagendem Gebet. Mahlabschluss ist das Herumreichen des Bechers mit Wein, ebenso begleitet von Gebet. Somit zeigt sich auch im Korintherbrief die Verknüpfung von jüdischem Passahmal und griechisch-römischen Gastmahl.

Sowohl die Argumentation im Blick auf die Kopftuchfrage als auch die Kritik an der korinthischen Herrenmahlspraxis weisen deutlich auf eine Parallele zwischen der gottesdienstlichen Versammlung und dem antiken Gastmahl hin. In der Forschung findet sich jedoch auch die Meinung, es handle sich in 1Kor 11 und 14 um zwei

unterschiedliche, zeitlich voneinander getrennter Versammlungstypen. Erstere wäre eine mahlorientierte Versammlung, die dem Deipnon gleicht, und zweitere eine wortorientierte, die wiederum dem Symposion ähnelt und den eigentlichen Gottesdienst charakterisiert. Schrage tendiert zu dieser Annahme (vgl. Schrage 1999: 443). Wolf hingegen spricht von einer zusammengehörenden Versammlung, die der klassischen Unterteilung „Deipnon – Symposion“ folgt und sowohl bei den Griechen als auch bei den Juden belegt ist (vgl. Wolff 1996: 257). Auch Klauck geht von einer solchen Abfolge aus. Er kommt dabei von der Wortwahl in 1Kor 11 und 14 her, die für eine zusammengehörende Versammlung spricht (vgl. Klauck 1981: 36). Aus meiner Perspektive weist der Text auf eine zusammenhängende Versammlung im Stil des antiken Gastmahls hin. Das Verb *συνέρχομαι* (zusammenkommen) ist in 11,17.18.20 und 11,33 bezeugt und beschreibt die Zusammenkunft bei einem Essen: „...wenn ihr zusammenkommt, um zu essen“ (11,33). Es wird aber auch in 14,26 gebraucht, wo es nun konkret um die Versammlung geht, bei der verschiedene Redebeiträge geteilt werden. Der erste Kontext des Verbs stellt eine Zusammenkunft dar, die mit einer Mahlzeit verbunden ist und Parallelen zum Deipnon aufweist. Der zweite Kontext des Verbs ist eine Versammlung, die dem Symposion ähnelt. Das Verb fügt diese beiden Teile zusammen.

Die Darstellung des Ablaufs der korinthischen Versammlungen ist deshalb hilfreich, weil sie den Rahmen bildet, in dem gottesdienstliche Handlungen innerhalb der paulinischen Gemeinden ihren Platz gefunden haben. Zu prüfen ist nun weiter, inwieweit bei den Korinthern von einer hermeneutischen Gemeinschaft gesprochen werden kann und welche Rolle die gemeinschaftliche Interpretation von biblischen Texten gespielt hat. Wir richten unseren Blick somit auf das Symposion, dem wortorientierten Teil der korinthischen Zusammenkünfte.

2.5.4.2. Der partizipative Gottesdienst in 1Kor 14

Paulus zieht in 1Kor 14 nach intensiver Beschäftigung mit der Frage nach den Gaben des Geistes (ab Kap 12) konkrete Folgerungen für den Gottesdienst. Er formuliert nicht mehr argumentierend, sondern anweisend (vgl. Wolff 1996: 338). In Kap 12 hat er mit dem Bild vom Leib Christi aufgezeigt, wie sich die verschiedenen Gaben komplementär ergänzen und somit innerhalb der Gemeinde trotz der Vielfalt nach Einheit zu streben ist. Der beste Weg, die Gaben des Geistes einzusetzen und Einheit zu bewahren, ist die Orientierung an der aufopfernden und selbstlosen Liebe (Kap. 13). Die Liebe ist die

Grundlage für den Gebrauch der Gaben, der Nutzen für die Gemeinde ist das Ziel. Jede Gabe ist nicht zur Selbstverherrlichung, sondern zum Dienst gedacht. Deshalb gewinnt eine Gabe nur dann an „Größe“, wenn sie dem Aufbau der Gemeinde dient. Ausgehend von diesem Kriterium ordnet Paulus die Glossolie der Prophetie unter und lässt mit unverkennbarer Deutlichkeit ersichtlich werden, weshalb diese Gabe im Gottesdienst nur unter der Voraussetzung einer Übersetzung etwas zu suchen hat.

Die konkreten Schlussfolgerungen von Paulus geben einen Einblick in den Ablauf und die Ordnung innerhalb des korinthischen Gottesdienstes bzw. die von Paulus vorgeschlagene Ordnung. Vers 26 ist dabei zentral: Wenn die Gemeinde zusammenkommt, tragen mehrere Personen etwas dazu bei. Der Gottesdienst ist ein gemeinschaftliches Treffen, in der verschiedene Personen beteiligt sind. Garland sieht einen Zusammenhang zwischen Mahl und Wortgottesdienst und spricht davon, dass ὅταν συνέρχησθε auf die Zeit nach dem Mahl verweist (vgl. Garland 2003: 657; ähnlich auch Brockhaus 1972: 148). Somit beschreibt 14,26-40 den konkreten Ablauf des Symposions.

„Jeder hat“ (ἕκαστος ἔχει) ist nicht buchstäblich zu verstehen, dass jeder diese Gaben, die nachfolgend genannt werden, besitzt oder jede anwesende Person bei jeder Versammlung zu Wort kommt. Er zeigt vielmehr den partizipativen Charakter der frühchristlichen Gottesdienste auf. Unterschiedliche Personen haben sich beteiligt. Es werden verschiedene Gaben angesprochen, die mit Wortbeiträgen in der Versammlung zu tun haben. Die Liste ist nicht vollständig, muss sie aber im Blick auf die Aussageabsicht von Paulus auch nicht sein. Er schließt hier weder Gaben aus, noch reduziert er die Gaben auf den Gebrauch im Gottesdienst. Erwähnt werden neben der Prophetie, dem Sprachengebet samt dessen Auslegung auch Psalmen. Vermutlich sind es atl. Psalmen, die im Gottesdienst gesungen wurden oder Lieder, die eine der gläubigen Person gedichtet hat (vgl. Schnabel 2006: 832). Auch die Lehre wird erwähnt. Eine Schriftlesung lässt sich aus dem Text allerdings nicht ableiten. Da sie im synagogalen Gottesdienst zentraler Bestandteil war, wird die Frage aufgeworfen, weshalb Paulus hier nicht darauf eingeht. Da hier jedoch keine agendarische Ordnung eines Gottesdienstes im Vordergrund steht (vgl. Schrage 1999: 442), lässt sich nur spekulativ fragen, ob sie in den paulinischen Gemeinden ganz gefehlt hat oder nicht. Im Blick auf den Gebrauch der Schrift in den Briefen des Paulus ist aber davon auszugehen, dass die Schrift auch im Gottesdienst eine wichtige Rolle gespielt hat. An

dieser Stelle muss auch an die oben dargestellten Zugänge zu atl. Schriften erinnert werden. Wenn sich die Christen nicht mehr in der Synagoge getroffen haben, waren sie darauf angewiesen, dass eine Person aus der Gemeinschaft atl. Schriften im Privatbesitz hatte beziehungsweise die Texte auswendig rezitieren konnte.

Ich möchte nun auf drei der Gaben aus 1Kor 14 und auf zwei Gaben aus der neugliedrigen Auflistung in Kap 12 etwas genauer eingehen. Von ihnen lassen sich einige Aspekte für die Frage nach einer hermeneutischen Gemeinschaft ableiten.

2.5.4.3. Beiträge im Symposion

Prophetie und die Gabe der Geisterunterscheidung

Eine zentrale Rolle in der zu untersuchenden Perikope nimmt die *Gabe der Weissagung/Prophetie* (προφητεία) ein. Sie wird auch in Röm 12,6 aufgezählt. Der griechische Begriff umfasst die Prophetie, die Weissagung, das prophetische Handeln, das prophetische Amt oder die prophetische Gabe (Bauer/Aland: 1447). Der Plural weist hier und auch an anderer Stelle auf verschiedene Arten der Prophetie hin (1Kor 13,8; 1Th 5,20). Da in der Beschreibung von Paulus kein ekstatisches Phänomen erkennbar ist, kann die Gabe nicht von den griechisch-hellenistischen Parallelen hergeleitet werden (vgl. Fee 2014: 660). Vielmehr ist das paulinische Verständnis der Weissagung vom AT geprägt. In atl. Tradition bezeichnet die Prophetie nicht einfach die Zukunftsvorhersage, sondern das Reden Gottes durch auserwählte Boten (vgl. Schnabel 2006: 706). Wohl aber kann die Prophetie sowohl im AT als auch im NT diese vorhersagende Dimension beinhalten (vgl. Apg 11,28; 21,11). Gott gab dem Propheten Worte ein oder sprach ihn direkt an, dabei waren prophetische Äußerungen teilweise mit symbolischen Handlungen verknüpft. Der Prophet nahm die Funktion eines Sprachrohrs zwischen Gott und seinem Volk ein. Seine Botschaft enthielt Kritik am täglichen Leben, Gerichtsworte, aber auch Heilsworte und Prophezeiungen, wie etwa in Joel 3,1-5. Hier wird schlussendlich die Ausgießung des Heiligen Geistes über das Volk Gottes verheißen, verbunden mit der Ankündigung, dass Männer und Frauen weissagen werden. Ntl. ist diese Verheißung als erfüllt anzusehen, weshalb im paulinischen Verständnis die Gabe der Prophetie nun allen Glaubenden zugänglich ist (vgl. 1Thess 5,19-22; Röm 12,6). Dies wird später in Kapitel 14 noch deutlicher.

Im NT muss jedoch zwischen einem allgemeinen Prophezeien und der speziellen Gabe des Propheten unterschieden werden. Nach 11,2ff und 14,1.5 sollen alle Gläubigen nach dieser Gabe streben und es ist mehreren möglich, prophetisch wirksam zu sein.

Das bedeutet jedoch nicht, dass somit jede Person als Prophet zu bezeichnen ist. Im NT ist die Verwendung des Begriffs „Prophet“ eingeschränkt und bezieht sich auf Personen, die in einem besonderen Maß die Gabe der Prophetie haben (Eph 2,20; 3,5: 4,11). Die allgemeine Fähigkeit zur Weissagung durch den Geist Gottes können hingegen viele verschiedene Personen haben.

In 1Kor 14 widmet sich Paulus ausführlich der Prophetie im Sinne der allgemeinen Gabe und gibt zu erkennen, was ihm im Blick auf die Ausführung und den Gebrauch dieser Gabe wichtig ist. Nach 1Kor 14,3.29-32 ist das Ziel der Prophetie eine Offenbarung, die von Gott gegeben ist, weiterzugeben, damit die Hörer getröstet, ermutigt und ermahnt werden. Dabei ist das prophetische Reden verständlich und muss im Gegensatz zum Sprachengebet nicht übersetzt werden (14,1-5). Vielmehr sollte es von allen Gläubigen und speziell von den anderen Propheten geprüft werden (1Kor 14,29-32). Prophetie nimmt für Paulus eine besondere Stellung ein, da sie von großem Nutzen für die Gemeinde ist (1Kor 14, 1-5).

Auch die Prophetie ist ein Wortbeitrag, der auf Grundlage der Botschaft Christi den Willen Gottes für die Gemeinde erkenntlich machen soll. In 12,10 ist sie in Verbindung mit der Unterscheidung der Geister zu sehen, worauf ich weiter unten nochmals eingehen werde und in 12,28 ist sie neben die Gabe des Lehrers gestellt (so auch in Eph 4,11 und Apg 13,1). Unsicherheit besteht in der Forschung hinsichtlich der Überschneidung zwischen Prophetie und Lehre. So kann bspw. für Thiselton die Auslegung der Schrift ein Teil der Prophetie sein (vgl. Thiselton 2000: 1091). Mit Verweis auf Zwingli kann Prophetie ihm gemäß eine kurze Ausführung, aber auch eine lange Ausführung sein, wie wir sie heute in Form der Predigt vorfinden. Sowohl die spontane Eingebung als auch die auf die Exegese folgende Verkündigung ist somit prophetisches Reden. Er ist sich bewusst, dass hier die Grenze zur Gabe der Lehre schwimmend ist. Schnabel hält diese These für nicht überzeugend. Auch wenn urchristliche Propheten gelehrt haben, bedeutet das nicht, „dass die urchristliche Prophetie mit inspirierter Verkündigung, Exegese und Lehre identisch ist“ (Schnabel 2006: 709). Ich stimme Schnabel an dieser Stelle zu, da die Gabe der Lehre im unmittelbaren Kontext zweimal extra genannt wird (12,28 und 14,26). Sie ist also nicht mit der Lehre und vorausgehender exegetischer Arbeit gleichzusetzen, kann aber in der Verkündigung eine Rolle spielen (vgl. Apg 15,32).

Die *Gabe der Geisterunterscheidung* (διακρίσεις πνευμάτων) ist als Komplementärgabe zur Prophetie zu verstehen. Das Substantiv davon bezeichnet in den Papyri zumeist eine Untersuchung im generellen Sinn, wie beispielsweise eine Untersuchung vor einer Gerichtsverhandlung (vgl. Kritzer 2016: 415). Es steht somit der Gedanke der sorgfältigen Untersuchung und Überprüfung im Vordergrund. Die Ausleger sind sich einig, dass diese Gabe auf das Beurteilen der prophetischen Beiträge zu beziehen ist. Begründen lässt sich diese Annahme mit dem Blick auf Kap. 14, wo die Prophetie und das Reden in Sprachen als zu prüfen notwendig dargestellt werden. In 12,10 zeigt Paulus beide Gaben auf und erwähnt in direkter Folge eine ergänzende Gabe. Erst spricht er von der Prophetie, worauf die Gabe der Unterscheidung folgt. Dann zählt er das Sprachengebet auf mit anschließendem Hinweis auf die Gabe der Auslegung des Sprachengebets. Beiden Gaben wird jeweils eine andere Gabe komplementär zur Seite gestellt (vgl. Schrage 1999: 152). Die Notwendigkeit, das prophetische Wort zu prüfen, findet sich mehrfach im AT und im NT, teilweise verbunden mit der Warnung vor Irrlehrern bzw. falschen Propheten (Deut 13,1-3; 1Kön 22,19-28, Jer 28; Mt 24,24; 1Thess 5,19-21; 2Thess 2,1-3; 1Tim 4,1; 2Petr 2,1-2; 1Joh 4,1). Das Prüfen kann neutestamentlich grundsätzlich auf jedes gepredigte Wort bezogen werden oder auf jeden Wortbeitrag innerhalb des Gottesdienstes. Somit gilt die „Prüfung“ auch für die Gabe der Lehre. Anzumerken ist auch, dass die Gabe der Geisterunterscheidung nicht auf Gemeindeführer beschränkt ist. Die Prüfung der Wortbeiträge ist somit nicht Sache der Leitung, sondern Aufgabe der gesamten Gemeinde und speziell derjenigen, die diese Gabe erhalten haben (14,29). Gerade 1Thess 5,19-21 gibt zu erkennen, dass alle Gläubigen dazu aufgefordert sind zu prüfen. Paulus betraut die gesamte christliche Gemeinschaft mit dieser zentrale Aufgabe.

Wie sah das Prüfen aus? Es ist nicht einfach von einer Zustimmung oder einer Ablehnung die Rede, sondern von einer kritischen Beleuchtung und Evaluierung (vgl. Schrage 1999: 156). Da diese Fähigkeit als Geistesgabe bezeichnet wird, ist sie aus paulinischer Sicht geistgewirkt. Es geht demnach nicht nur um menschliche Meinungen oder einen Konsens unter den Anwesenden. Auch wenn Vernunft und Erfahrung in der Beurteilung eine Rolle spielen, bedarf es des Wirkens des Geistes. In der Umsetzung erweist sich das als herausfordernd. Für den Gedanken einer hermeneutischen Gemeinschaft ist dieser Aspekt jedoch äußerst interessant. Die Gemeinschaft erhält die Rolle eines Kontrollorgans und lässt sich somit als Korrektiv verstehen. Dieser Aspekt ist im Blick zu behalten.

Paulus nennt zwar kein Kriterium, anhand dessen geprüft werden soll. Aus dem Kontext lassen sich jedoch einige Kriterien ableiten. Zum einen muss die Prophetie immer zum Nutzen und somit zur Erbauung der Gemeinde dienen. Zum anderen muss das prophetische Wort ausgehend von Kap. 13 von der Liebe zueinander durchdrungen sein. Ein weiteres Kriterium aus ntl. Perspektive hierfür ist das überlieferte Evangelium von Jesus Christus bzw. die überlieferte Lehre. Nach Röm 12,6 soll die Prophetie in Übereinstimmung mit dem Glauben stehen, worunter der Glauben an den Messias und die Lehre des Evangeliums zu verstehen ist (vgl. Moo 2018, 784; Schnabel 2016, 603). Im Blick auf den Gebrauch von πίστις im Römerbrief liegt die Interpretation im Sinne von „Inhalt des Glaubens“ nahe. Den Glaubenden ist es möglich, die Prophetie anhand des Evangeliums zu prüfen, weil das Evangelium von Jesus Christus der Maßstab einer jeden prophetischen Rede ist. In Gal 1,6 wundert sich Paulus darüber, warum die Galater von dem Evangelium in Jesus Christus abgewichen sind. Grund dafür ist die Verkündigung anderer Personen, die ein falsches Evangelium predigen. Auch hier zeigt sich, dass das Evangelium von Jesus Christus, gelehrt durch den Apostel Paulus und seine Mitarbeiter, der Maßstab für jegliche Verkündigung und somit auch für jegliche Prophetie ist. Ähnlich argumentiert Paulus auch in 2Kor 11,4. Aufgrund der eben genannten Kriterien lässt sich auch in Einklang mit Garland die Übereinstimmung mit den Schriften, die im Lichte Jesu interpretiert werden, als ergänzendes Kriterium anführen. Er bezieht sich dabei auf 1Kor 1,19.31 und 4,6 (vgl. Garland 2003: 664). Paulus begründet seine Lehre in 1,19.31 mit der Schrift und macht damit deutlich, dass die Botschaft von Christus einer Prüfung durch die Schrift standhält. Auch 4,6 ist ein Hinweis für den aus paulinischer Sicht als notwendig empfundenen Schriftbezug der Verkündigung.

Eine konkrete Vorgehensweise in der Anwendung der eben beschriebenen Gaben hält Paulus in Kap. 14 nicht zurück. In den Versen 29-31 findet sich eine Regelung, wie die prophetischen Beiträge und die entsprechende Prüfung in ordentlicher Weise ausgeführt werden können. Es sollen zwei oder drei reden, danach sollen die anderen urteilen. Wenn der eine redet, sollen die anderen schweigen. Jeder kann sprechen, jedoch alle nacheinander, damit alle ermutigt werden. Eine ähnliche strukturierte Vorgehensweise schlägt Paulus zuvor auch im Blick auf die Gabe des Redens in Sprachen vor (vgl. 1Kor 14,27-28).

Lehre

Die Gabe der Lehre wird in der ersten Auflistung zu Beginn des 12. Kapitels nicht erwähnt. Allerdings kommt Paulus auf sie in 12,28 zu sprechen. Hier sind die Gaben allerdings personal formuliert. Im Falle der Lehre spricht Paulus hier vom διδάσκαλος. Der Fokus ist auf die Gabe der Lehre zu setzen, da sie in unmittelbarer Nähe zur Auslegung und Verkündigung des Wortes Gottes steht. Im NT wird der Begriff in erster Linie auf Jesus bezogen (Mt 10,24; Lk 6,40), später dann auch auf Personen innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Aus Apg 13,1 kann geschlossen werden, dass die Lehrer und die Propheten, wie auch die Apostel, in ntl. Zeit eine besondere Funktion hatten. Im ntl. Sinn entsprechen sie den jüdischen Schriftgelehrten, da sie in besonderer Weise mit den Heilstaten Gottes vertraut sind und diese der Gemeinde auslegen können. Lehren bezieht sich demnach auf die Vermittlung und Auslegung von verbindlich fixierten Überlieferungen bzw. Traditionen (vgl. Wegenast 2000: 1264). Zentral dabei ist die Auslegung des AT, wie sich aus Röm 15,4 und 2Tim 3,16 ergibt. Darüber hinaus bezieht sie sich auch auf die heilsame christliche bzw. apostolische Lehre im Sinne der Überlieferung der Worte Jesu (Röm 6,17; Gal 1,12; Kol 2,6-7; 2Thess 2,15; 1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,9.). Schrage (1999: 235) fasst wie folgt zusammen:

Üblicherweise werden den Lehrern in besonderer Weise Weitergabe und Durchdringung der Tradition, Auslegung und Aktualisierung der »Schriften« und Verantwortung für die Paränese zugeschrieben.

Die Gabe des Lehrens wird auch in Röm 12,7 und Eph 4,11 angeführt und steht an beiden Stellen neben der Prophetie. Sowohl die Prophetie als auch das Lehren sind Gaben, bei denen zur Gemeinde gesprochen wird. Beide Gaben haben das Ziel die Gemeinde zu ermutigen und zu ermahnen. Der Unterschied liegt im Inhalt der Rede. Wenn bei der Prophetie die direkte und situative Eingebung durch Gottes Geist im Fokus steht, geht es bei der Lehre um die „Heilsoffenbarung Gottes im gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus“ (Schnabel 2016, 606), die im Blick auf die Heilige Schrift erläutert und auf das Alltagsleben der Christen angewendet wird. Gute Lehre ist notwendig, damit die Botschaft des Evangeliums, gegründet auf der Heiligen Schrift, den Glaubenden Orientierung für ihren Lebensalltag gibt. Dass die sorgfältige Ausführung dieser Aufgabe für Paulus wichtig ist, zeigt die Warnung vor den Irrlehrern, die Paulus in vielen seiner Briefe ausspricht (z.B. Kol 3,8ff). Deshalb tragen Lehrer nach Jak 3,1 eine besondere Verantwortung.

Um lehren zu können, so Roloff, musste man zum einen die Fähigkeit des Lesens und Schreibens erworben haben. Zum anderen bedarf es Kenntnisse der Schrift sowie der Jesusüberlieferung. Dabei war es notwendig, mit den frühjüdischen und frühchristlichen Auslegungsregeln vertraut zu sein (vgl. Roloff 1993: 142). Nicht zu unterschätzen ist aus paulinischer Sicht jedoch auch die Befähigung durch den Heiligen Geist. Die Gabe der Lehre versteht Paulus wie jede andere Gabe als eine Wirkung des Geistes, der dem Gabenträger die Fähigkeit gibt, die Gabe auszuüben. Dies schließt eine gründliche Vorbereitung nicht aus. Es liegt nahe, dass die Lehre nicht spontan, sondern vorbereitet war (vgl. Garland 2003: 658), wobei das aus dem Text nicht direkt hervorgeht. Dies kann also nur im Blick auf den allgemeinen Gebrauch des Begriffes vermutet werden.

Lehre konnte im Rahmen des Symposions nicht nur ein Lehrvortrag, sondern auch ein Lehrgespräch mit Fragen und Antworten sein (vgl. Wick 2003: 218). Hierauf bin ich im Rahmen der Beschreibung des antiken Gastmahls näher eingegangen. Ergänzt wird diese Ansicht durch den weiteren Kontext. In 14,33b-36 werden einige Anweisungen für Frauen gegeben. Dabei fällt auf, dass viele Wörter gebraucht werden, die auf ein Lehrgespräch hinweisen (λαλεῖν = reden; μαθεῖν = lernen; ἐπερωτάωσαν = fragen). In der Analyse der Stellen aus der Apostelgeschichte (siehe oben) wurde ersichtlich, dass Lehrvorträge an mehreren Stellen einen Charakter der Unterhaltung aufweisen. Vor dem Hintergrund der Deipnon-Symposion-These ist ein Lehrgespräch auch im Rahmen der korinthischen Versammlungen plausibel.

Paulus ordnet der Gabe der Prophetie und der Gabe des Sprachenredens je eine Komplementärgabe zu, die als Korrektiv verstanden werden kann. Bei der Gabe der Lehre findet sich dies erstmal nicht, wobei ich weiter oben schon dargestellt habe, dass die Aufforderung zur „Prüfung“ des prophetischen Wortes gerade auch durch die Bezugnahme zu falschen Lehrern in 2Thess 2,1-3, 1Tim 4,1 und 2Petr 2,1-2 auf die Gabe der Lehre zu erweitern ist. Hier gilt demnach ähnliches, wie ich oben bei der Gabe der Geisterunterscheidung angeführt habe. Die ntl. Autoren warnen die gesamte christliche Gemeinschaft vor falschen Propheten und verführenden Irrlehrern. Demnach lässt sich der Rückschluss ziehen, dass die gesamte Gemeinschaft zum Prüfen angehalten ist. In Kap. 14 setzt sich Paulus für einen geregelten Ablauf der prophetischen Wortbeiträge und auch des Redens in Sprachen ein. Er führt die Regelung am Beispiel dieser zwei Gaben aus. Offen bleibt die Frage, ob die gleiche Regelung auch für andere Wortbeiträge gilt. Da Paulus zu Beginn verschiedene

Wortbeiträge erwähnt (V.26), er im Laufe der Argumentation grundsätzlich von einem Gott des Friedens und der Ordnung spricht (V.33) und seine gesamte Argumentation mit der Aufforderung abschließt, alles ehrbar und ordentlich geschehen zu lassen (V.40), liegt die Annahme nahe, dass die geordnete Abfolge auch im Blick auf andere Wortbeiträge anzuwenden ist.

Aus dem Text und dem Bezug zu anderen ntl. Stellen ergeben sich für die Gabe der Lehre folgende Aspekte, die für die Frage nach einer gemeinschaftlichen Auslegung interessant sind: (1) Lehre hat zentral etwas mit der Auslegung der Schrift und der Verkündigung der Christus-Botschaft zu tun. (2) Lehre muss geprüft werden, damit Irrlehre vermieden wird (das ergibt sich vor allem aus dem weiteren ntl. Kontext). (3) Die geordnete Regelung für Prophetie wurde möglicherweise auch auf die Gabe der Lehre angewendet. (4) Lehre konnte ausgehend von dem historischen Kontext auch ein Lehrvortrag sein.

Das Wort der Weisheit und das Wort der Erkenntnis

Das Wort der Weisheit (λόγος σοφίας) wird auch in Mt 13,54; Mk 6,2; Lk 2,40; 21,15; Apg 6,3.10 erwähnt und steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Weisheit Gottes oder einer von Gott verliehenen Weisheit. Im ersten Korintherbrief wird zwischen der menschlichen, natürlichen Weisheit (1,17.19.22; 2,1.4.13; 3,19) und der Weisheit Gottes unterschieden. Letztere hebt sich von der in Korinth hochgeschätzten menschlichen Weisheit deutlich ab. In Verbindung mit 2,6-16 ist diese göttliche Weisheit unauflöslich mit dem Wort vom Kreuz (λόγος τοῦ σταυροῦ) verbunden und wird gerade dort ersichtlich, wo diese rettende Botschaft verkündet wird (vgl. Garland 2003: 581). Diese Gabe steht somit im Dienst der Verkündigung und kann zu einem Wortbeitrag im gottesdienstlichen Rahmen führen.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Wort der Erkenntnis (λόγος γνώσεως). In Zusammenhang mit 8,1-6 lässt sich das Wort der Erkenntnis auf die theologische Begründung christlicher Lehren beziehen (vgl. Wolff 1996: 290; Schnabel 2006: 701). Auch Schrage bringt diese Gabe in die Nähe der διδασχία (Lehre), die zwar in dieser Aufzählung fehlt, in V. 28 jedoch hervorgehoben wird (vgl. Schrage 1999: 149).

Sowohl die Weisheit als auch die Erkenntnis werden von Paulus als „Wort“ charakterisiert. Erst durch die Ausübung dieser Gabe, d.h. durch das Aussprechen der Weisheit und der Erkenntnis in der Gemeinde, entfaltet sich die Wirkung dieses

Gnadengeschenks. Es bedarf somit Räume, in denen diese Gaben eingebracht werden können.

2.5.4.4. Stückwerk der Erkenntnis

In 1Kor 13 definiert Paulus die Haltung, in der die Gaben zum Nutzen der Gemeinde eingesetzt werden sollen. Dabei kommt er auch auf das Stückwerk der Erkenntnis zu sprechen. Allein schon diese Einsicht trägt dazu bei, sich selbst besonnen einzuschätzen und die eigene Erkenntnis nicht unabhängig von der Gemeinschaft zu sehen. Auch wenn eine göttliche Dimension hinter den Gaben steht, ist das, was der Mensch erkennt oder weissagen kann, nur Stückwerk. Er erkennt immer nur einen Teil: „Das Charisma der besonderen Erkenntnis weiß nicht alles, sondern nur etwas. Und [...] die Gabe der Prophetie erschließt den Willen Gottes [...] nie ganz und vollständig, sondern lückenhaft, unvollständig und zeitlich beschränkt“ (Schnabel 2006: 776). Die vollkommene Erkenntnis wird sich erst in Zukunft, bei der Wiederkunft Christi erfüllen. Paulus eröffnet hier eine eschatologische Perspektive. In 13,12 wird diese Perspektive mit dem Schauen „von Angesicht zu Angesicht“ näher charakterisiert (vgl. Gen 32,31; Dtn 5,4; 34,10). Die wahre Erkenntnis ist ausgehend von den beiden atl. Stellen verbunden mit dem Sehen Gottes, mit der Begegnung zwischen Mensch und Gott. Es ist demnach auf das Kommen des Herrn bezogen (vgl. 4,5; 11,26; 16,22). Bis zu diesem Zeitpunkt bleibt alles charismatische Wirken nur ein Fragment und ist im Gegensatz zu dem zu erwartenden Vollkommenen unvollkommen. Dieses Erkennen des eigenen Stückwerks führt in die Demut und in die Abhängigkeit der Gemeinschaft. Alle sind aufeinander angewiesen und sind Teil von etwas, sie können aber nur ein Stück dazu beitragen. Dieser Gedanke der Ergänzung und der bruchstückhaften Erkenntnis ist zentral für den Gedanken einer hermeneutischen Gemeinschaft.

2.5.4.5. Erkenntnisse für die Arbeit

Es wurde deutlich, dass der Text aus dem Korintherbrief nicht direkt von einer gemeinschaftlichen Interpretation atl. Texte spricht. Dass die Schriften gelesen wurden, ist vor dem synagogalen Hintergrund und den oben dargestellten Möglichkeiten, die sich aus anderen ntl. Texten ergeben, wahrscheinlich. Schlussendlich bleibt diese Annahme jedoch spekulativ. Nichtsdestotrotz ist dieser Text grundlegend für den Gedanken einer hermeneutischen Gemeinschaft. In meiner Definition einer hermeneutischen Gemeinschaft geht es um die Frage nach der Rolle des Kollektivs im Verstehensprozess des Individuums. In diesem Sinn gibt der Text einige grundlegende

Einsichten in das ekklesiologische Verständnis von Paulus, die für die Frage nach einer gemeinschaftlichen Interpretation wichtig sind.

Erkennen, Erbauung und Wortverkündigung (Lehre, Prophetie etc.) ist bei Paulus ein gemeinschaftliches Unterfangen. Dies zeigt sich in der Vielfalt der Gaben, die unterschiedlichen Personen anvertraut werden und nie nur auf die Leitung bezogen sind. Sie ergänzen sich gegenseitig und sind voneinander abhängig. Der Heilige Geist schenkt verschiedene Gaben, die sich gegenseitig komplementär ergänzen, wie exemplarisch an der Gabe der Prophetie und der Geisterunterscheidung deutlich wird. Zudem fällt auf, dass viele Gaben etwas mit ausgesprochenen Worten und mit der Deutung der christlichen Lehren zu tun haben. Die Weisheit ist auf das Wort vom Kreuz bezogen. Die Erkenntnis steht in Verbindung mit theologischen Lehren. Die Lehre ist in den Schriften verankert und trägt zu ihrem christologischen Verständnis bei. Und auch die Prophetie soll das Wort Gottes, wenn auch nicht direkt das schriftlich fixierte, der Gemeinde nahelegen. Viele dieser Gaben sollen dazu beitragen, dass die Christen die Botschaft von Christus immer tiefer verstehen und aufbauend auf dieser Grundlage ein Leben führen, das Jesus verherrlicht. Es bedarf somit Räume, in denen sich die Gaben durch die unterschiedlichen Wortbeiträge entfalten können. Hier eröffnet sich der grundlegende Gedanke einer hermeneutischen Gemeinschaft: Jeder ist durch den Heiligen Geist dazu befähigt, an der Gemeinschaft Teil zu haben.

Die Gemeinschaft ist somit zum einen als *Ergänzung* zu verstehen, weil individuelles Erkennen des Willen Gottes und die individuelle Erkenntnis der christlichen Wahrheit durch das Kollektiv ermöglicht wird. Jede der Gabe hat schlussendlich das Ziel, die Gemeinde zu erbauen. All die unterschiedlichen Gaben in Kor 12-14 geben zu erkennen, wie unterschiedlich die Wirkung des Geistes ist, von der Paulus zu Beginn des zwölften Kapitels spricht. Es gibt unterschiedliche Gaben und Wirkungen, doch kommen alle von der gleichen Quelle und werden alle durch ein und denselben Geist zugeteilt. Dabei teilt der Geist jedem aus, wie er will, nicht nach Leistung oder besonderer Geistlichkeit. Paulus lässt gerade hier die Einheit in der Vielfalt der christlichen Gemeinschaft erkenntlich werden. Und weil der Ursprung und das Ziel gleich sind, sind alle Gaben und somit auch alle Gabenträger gleichrangig. Ähnlich wie beim Herrenmahl liegt Paulus viel daran, diese Gleichheit aller zu demonstrieren.

Zum anderen ist die Gemeinschaft als *Korrektiv* zu verstehen. Alles Ausgesprochene muss geprüft werden. Dies gilt speziell für die Prophetie und für das Sprachengebet,

wobei ntl. auch von einer Prüfung der Lehre im Allgemeinen die Rede ist. Die Kriterien hierfür habe ich oben dargestellt. In der Gemeinschaft erschließt sich die Wahrheit bzw. lässt sich die Wahrheit prüfen und bestätigen.

2.5.5. Schlussfolgerungen

Das Haus als Ort frühchristlicher Gemeinschafts- und Glaubensbildung spielt eine unübersehbar wichtige Rolle. Für die Frage nach einer gemeinschaftlichen Interpretation sind einige Aspekte deutlich geworden. Die Untersuchung des alttestamentlich-jüdischen Hintergrundes hat ergeben, dass die Unterweisung in der Tora auch im häuslichen Umfeld einen hohen Stellenwert einnahm. Das Haus kann somit auch ohne die polytheistischen Kulte im häuslichen Kontext grundsätzlich als ein religiös bedeutender Ort angesehen werden. Der Blick auf den hellenistischen Hintergrund hat die Bedeutung des antiken Gastmahls ersichtlich werden lassen. Die Deipnon-Symposion-These hat sich als ein hilfreiches Erkenntnismodell erwiesen, einige ntl. Texte häuslicher Gemeinschaft und gottesdienstlicher Versammlungen einzuordnen (ganz speziell 1Kor 11-14). Besonders hervorstechend ist dabei das Symposion als Rahmen für partizipative Unterhaltungen und Lehrgespräche.

Bei den Mahlgemeinschaften Jesu wird ähnliches sichtbar wie bei seinen Lehrgesprächen im Tempel oder der Synagoge, wenn auch keine direkte gemeinschaftliche Auslegung atl. Texte zu finden ist. Dennoch ist ersichtlich geworden, wie wichtig die Lehr- und Tischgespräche für die Vermittlung der Botschaft Jesu waren.

In der Apg zeigt sich der kollektive Gebrauch der Schrift an mehreren Stellen. Die Schrift wird bei Entscheidungsfindungen (z.B. bei der Nachwahl des Matthias) zur Hand genommen bzw. zitiert. Sie hilft aktuelle Situationen zu erklären und im Lichte von Verheißung und Erfüllung einzuordnen. In der Bedrängnis wendet sich die Gemeinschaft der Schrift zu, um in ihr nach Antworten auf die aktuellen Herausforderungen zu suchen. Vor allem in Apg 4 wird der gemeinschaftliche Schriftbezug, die gemeinschaftliche christologische Interpretation sowie die gemeinschaftliche Verkündigung deutlich. Die Untersuchung des Apostelkonzils hat aufgezeigt, dass auch bei der Klärung theologischer Grundfragen der Schriftgebrauch in einem gemeinschaftlichen Prozess seinen Platz findet.

Schlussendlich hat die ausführliche Untersuchung von 1Kor 11-14 ersichtlich werden lassen, dass die Gemeinschaft im individuellen Verstehensprozess eine zentrale Rolle spielt. Auch wenn die Aussagen nicht nur auf den Verstehensprozess reduziert werden

können, zeigt sich dennoch die Gemeinschaft als Ergänzung und als Korrektiv. Diese Ergebnisse bilden die Grundlage einer gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte.

2.6. Ertrag

Zum Abschluss des ntl. Kapitels möchte ich nun die Ergebnisse bündeln, die für die zu untersuchende Fragestellung relevant sind. Die Untersuchung hat ergeben, dass die Voraussetzungen für eine gemeinschaftliche Interpretation im Sinne der in Kapitel 1 formulierten Definition gegeben sind. Lesungen atl. Schriften im NT sind nachgewiesen, wengleich der Zugang zu diesen Texten nicht mit heutigen Möglichkeiten verglichen werden kann. Die ntl. Hinweise, die synagogale Tradition und auch der kulturgeschichtliche Bezug zu den Gastmählern bilden insgesamt ein stabiles Fundament für die These, dass die atl. Texte an verschiedenen Stellen im gemeinschaftlichen Kontext gelesen und interpretiert wurden. Somit ist die gemeinschaftliche Lektüre als Voraussetzung für das gemeinschaftliche Verstehen biblischer Texte innerhalb des Neuen Testaments gegeben.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Gemeinschaft der Glaubenden im Neuen Testament eine zentrale Rolle im Verstehensprozess einnimmt. Wenn ich hier von einem Verstehensprozess spreche, geht es zum einen um das Verstehen atl. Texte und zum anderen um das Verstehen der sich auf die Erfüllung atl. Texte in Jesus Christus berufenden Botschaft der ersten Christen. Beides ist nicht voneinander zu trennen. Die ersten Christen interpretierten das AT im Lichte ihrer christologischen Erkenntnisse und verstanden die Ereignisse rund um Jesus durch die Bezugnahme zu atl. Schriften. Sie betrachteten die Schrift dabei im Lichte ihrer Erfahrungen und sahen die Erfahrung in der Schrift bestätigt. Diese Hermeneutik ist an mehreren Stellen deutlich geworden. Den Anfang macht Jesus selbst, wenn er in der Synagoge in Nazareth (Lk 4,14-30) die Stellen aus dem Jesajabuch messianisch interpretiert und damit auf sich selbst bezieht. Die ersten Christen folgen ihm in dieser Hinsicht, wie an mehreren Stellen in der Apg deutlich wird: Der Bericht in Apg 1,15-26 von der Nachwahl des Matthias und auch die Begebenheit in Apg 4,23-31, wo die Gemeinde sich zu einem gemeinsamen Gebet versammelt, sowie das Apostelkonzil in Apg 15 sind Beispiele für eine auf die aktuelle Situation bezogene Auslegung atl. Stellen und für eine christologische Hermeneutik. Auch in der Verkündigung der Paulus-Gruppe in Apg 17, auf die ich näher eingegangen bin, tritt diese Hermeneutik zu Tage.

In diesem Verstehensprozess atl. Schriften und ntl. Botschaft nimmt die Gemeinschaft in verschiedener Hinsicht eine zentrale Rolle ein.

(1) Die Gemeinschaft bildet den Rahmen für die Auslegung atl. Texte. Ersichtlich wird das etwa in Lk 14 oder in Apg 17. Dabei wird die Gemeinschaft durch eine lehrende Person in einen Verstehensprozess geführt, sie kann sich aber partizipativ beteiligen.

(2) Atl. Texte werden in einen gemeinschaftlichen Verstehensprozess oder Klärungsprozess eingebaut (zu sehen beim Apostelkonzil oder auch in Apg 4).

(3) Es wird gemeinschaftlich nach Antworten in der Schrift gesucht (Apg 4 und Apg 17). Dabei werden individuelle Erkenntnisse eingebracht (Auslegung von Jakobus beim Apostelkonzil) und untersucht (gemeinschaftliche Untersuchung der Lehre von Jesus Christus in Apg 17).

(4) Die Gemeinschaft wird als Ergänzung und als Korrektiv verstanden. Auch wenn der Korinthertext nicht zentral auf die Auslegung atl. Texte fokussiert ist, geht es doch um die Erbauung der Gemeinde durch die Weitergabe geistgeführter Offenbarungen und Erkenntnisse. Hier ist das Wort Gottes weiter zu fassen als nur atl. Schriften. Die Prophetie, aber auch die Lehre müssen geprüft werden. Kriterien sind dafür ntl. an mehreren Stellen ersichtlich.

Schlussendlich lassen sich im NT drei Formen einer hermeneutischen Gemeinschaft erkennen, die voneinander unterschieden werden müssen. Die zweite Form, die ich benenne, kann als typische Form bezeichnet werden. An diese Form ist als Erstes zu denken, wenn von einer gemeinschaftlichen Interpretation gesprochen wird, da bei dieser Form sich mehrere Menschen um einen Text versammeln und ihn gemeinsam untersuchen. Jedoch sind auch die anderen Formen hervorzuheben, da auch bei ihnen die Gemeinschaft im Verstehensprozess eine zentrale Rolle einnimmt. Deshalb darf der Begriff einer „hermeneutischen Gemeinschaft“ sich ntl. nicht auf die zweite hier darzustellende Form beschränken:

Form 1: Lehre im Rahmen der Gemeinschaft

Eine Person lehrt eine Gruppe durch die Form des Lehrgesprächs. In diesem Lehrgespräch führt der Lehrer die Gesprächsteilnehmenden an den Text heran und legt den Text entsprechend aus. Die Gesprächsteilnehmenden sind dabei nicht nur stille Zuhörer, sondern können sich durch Fragen und Antworten am Gespräch beteiligen. So

entsteht ein kollektiv-geführter Verstehensprozess theologischer Inhalte. Der Ort ist dabei unwichtig, da dies sowohl für den Tempel, die Synagoge als auch für das gemeinsame Tischgespräch belegt ist.

Zu erkennen ist diese Form vor allem bei den Lehrgesprächen Jesu. Die Lehre Jesu ist nicht nur frontal, sondern partizipativ. Die Zuhörer werden in den Lehrgesprächen Jesu zu Gesprächsteilnehmenden, die durch Frage und Antwort im Verstehensprozess geführt werden. Dabei können die Fragen auch von den Teilnehmenden kommen. Zentraler Inhalt dieser Gespräche sind theologische Lehrfragen über das Verständnis verschiedener atl. Texte.

Neben Jesus finden wir diese Form auch in den frühchristlichen Missionsbemühungen, die uns in der Apg überliefert sind. Zu nennen sind hierbei die Lehrgespräche und Lehrdiskussionen in der synagogalen Mission. Die ersten Christen nutzen die schon vorhandene Struktur einer partizipativen Lehrform. Sowohl durch die Regelung, dass – zumindest in der Theorie – jeder männliche Jude die Schrift lesen und auslegen durfte, als auch im Blick auf die Lehrgespräche im synagogalen Gottesdienst, die sowohl inner- als auch außerbiblich belegt sind, kann von einer solchen Lehrform im Rahmen der Synagoge ausgegangen werden.

Folgende untersuchte Bibelstellen lassen sich hier einordnen: Lk 2; 7; 4,14-30; 14; Tempelreinigung; Joh 7; Apg 13; 17.

Form 2: Gemeinschaftliches Erforschen der Schrift

Eine Gruppe versammelt sich um einen Text, um Antworten auf aktuelle Fragestellungen zu erhalten. Sie erforschen den Text und bringen jeweils ihre individuellen Erkenntnisse in den gemeinschaftlichen Prozess ein. Der Anlass ist dabei immer ein anderer. So kann die Untersuchung einer gewissen Lehre ein Anlass zu diesem Erforschen bieten, wie in Apg 17, oder das Aufkommen aktueller Herausforderungen, wie in Apg 1 und 4. Ebenso kann eine theologische Fragestellung einen Grund für einen gemeinschaftlichen Diskurs bieten, in dem auf die Schrift als zentrales Medium zurückgegriffen wird.

Vor allem die Begriffsstudie in Apg 17 führt vor Augen, wie zentral die Gemeinschaft im Verstehensprozess ist, wobei hierbei der Fokus auf der synagogalen Praxis liegt. Es ist davon auszugehen, dass die jüdisch geprägten Christen einen ähnlichen Wert auf die Rolle der Gemeinschaft legten. Erkenntlich wurde das an verschiedener Stelle. In der

Gemeinschaft wird der Text untersucht, ausgelegt, diskutiert und gegenseitig eröffnet. Die Schrift wird bei Entscheidungsfindungen (z.B. bei der Nachwahl des Matthias) zur Hand genommen bzw. zitiert. Sie hilft aktuelle Situationen zu erklären und im Lichte von Verheißung und Erfüllung einzuordnen. In der Bedrängnis wendet sich die Gemeinschaft der Schrift zu, um in ihr nach Antworten auf die aktuellen Herausforderungen zu suchen. Vor allem in Apg 4 wird der gemeinschaftliche Schriftbezug, die gemeinschaftliche christologische Interpretation sowie die gemeinschaftliche Verkündigung deutlich. Die Untersuchung des Apostelkonzils hat aufgezeigt, dass auch bei der Klärung theologischer Grundfragen der Schriftgebrauch in einem gemeinschaftlichen Prozess seinen Platz findet. Die Erfahrung des Petrus verbindet sich mit der individuellen Erkenntnis des Jakobus – so die Reihenfolge im Text – und bildet die Grundlage für die theologische Entscheidung. Apostelgeschichte 15 bietet ein Musterbeispiel für einen gemeinschaftlichen Erkenntnisprozess, in dem die Schrift eine leitende Rolle einnimmt.

Form 3: Partizipative Gottesdienstform

Christen kommen im Rahmen einer gottesdienstlichen Versammlung zusammen und geben den unterschiedlichen Gaben Raum. Es ist ein partizipativer Gottesdienst, an dem sich unterschiedliche Personen beteiligen. Die Beiträge sollen der Erbauung der Gemeinde dienen und dazu beitragen, dass die Christen ein tieferes Verständnis der christlichen Botschaft erhalten und Gottes Willen für ihre aktuelle Lebenssituation erkennen. Die Gemeinschaft wird hier als Ergänzung und Korrektiv angesehen. Beide Aspekte lassen sich auf den Verstehensprozess des Individuums anwenden. Diese Form ergibt sich aus der Analyse von 1Korinther 12-14.

KAPITEL 3: REZEPTIONSGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

3.1. Einleitung

Das Ziel dieser Arbeit ist den Beitrag zu erörtern, den der hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation biblischer Texte für ihre Auslegung im 21. Jahrhundert leisten kann. In einem ersten Schritt habe ich den Ansatz aus einer neutestamentlichen Perspektive beleuchtet und die Texte, die als Grundlage für einen solchen Ansatz herangezogen werden können, exegetisch erarbeitet. Die zweite Perspektive, die wir nun einnehmen wollen, ist eine rezeptionsgeschichtliche. Wo wurde der Ansatz in der Rezeptionsgeschichte aufgegriffen? Wo wurde der Gemeinschaft im Verstehensprozess Raum gegeben? Welche Modelle finden sich im Laufe der letzten zwei Jahrtausende?

In der Geschichte der Kirche wurden die in Kapitel 2 behandelten Texte an unterschiedlichen Stellen aufgegriffen und für verschiedene Formen einer gemeinschaftlichen theologischen Arbeit herangezogen. Diese Modelle sollen nun etwas näher beleuchtet werden. Wie in Kapitel 1 erklärt, werde ich einen geschichtlichen Überblick geben und zentrale Konzepte gemeinschaftlicher Interpretation darstellen. Auch wenn ich dabei keine Vollständigkeit anstrebe, sind die dargestellten Ausprägungen als grundlegend in der Entwicklung des zu behandelnden Ansatzes anzusehen.

Im Folgenden werden einige der Ausprägungen mehr Raum einnehmen als andere. Dies liegt zum einen an der Quellenlage und zum anderen an der unterschiedlichen Gewichtung innerhalb der Gruppen. Personen bzw. Gruppen, die eine gemeinschaftliche Interpretation stärker betonen als andere, müssen entsprechend intensiver beleuchtet werden.

Die vorliegende Darstellung ist zuerst deskriptiv. Es geht im ersten Teil des Kapitels nicht um die Frage, was an den unterschiedlichen Ausprägungen nützlich oder in Frage zu stellen ist. Es geht um die Frage, wo der hermeneutische Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte in der Rezeptionsgeschichte aufgegriffen und konkretisiert wurde. Eine kritische Würdigung der verschiedenen Ausprägungen findet ihren Platz am Ende dieses Kapitels.

Die Darstellung der verschiedenen Konzepte und die kritische Würdigung bildet eine Grundlage, auf der in Kapitel 4 nach Chancen und Grenzen einer gemeinschaftlichen Interpretation gefragt werden kann.

3.2. Patristik – Kirchenväter (1.-6. Jhd.)

Die Quellenlage über Gottesdienstordnungen und Interpretationsmethoden der Christen in den ersten beiden Jahrhunderten ist mager. Erst ab Mitte des 2. Jhd. sind zuverlässige Nachrichten über die christliche Gottesdienstordnung verfügbar (vgl. Wolff 2020: Kap. A.5., Abs. 1.). Ab dieser Zeit ist eine langsame Trennung von Laien und Klerus und die Bildung kirchlicher Liturgien, wie sie ab dem 4. Jhd. vereinheitlicht vorzufinden sind, zu erkennen. Die freie partizipative Gottesdienstform, wie sie in 1.Kor 14 überliefert ist, gerät durch den Katechumenengottesdienst in den Hintergrund oder verschwindet vollständig (vgl. ebd.).

Anders verhält es sich mit der frühchristlichen Praxis des Lesens, die sich in den ersten Jahrhunderten sowohl in gottesdienstlicher Form als auch in gemeinschaftlicher Form nachweisen lässt:

Das Bemühen um eine regelmäßige, ja sogar tägliche Lesung der Heiligen Schrift entspricht einer schon frühen Übung in der Kirche. Als gemeinsame Praxis ist sie im 3. Jh., zur Zeit des Origenes bezeugt. (Päpstliche Bibelkommission 1997: 107)

*Origenes*¹² ging in seinen Homilien von einem biblischen Text aus, der die Woche hindurch fortlaufend gelesen wurde. In täglichen Zusammenkünften wurde die Schrift vorgelesen und ausgelegt (vgl. ebd.: 108). Ob hier auch von einer gemeinschaftlichen Interpretation ausgegangen werden kann, ist fraglich.

Einen deutlicheren Hinweis für die gemeinschaftliche Auseinandersetzung mit biblischen Texten findet sich in der ursprünglich auf Griechisch verfassten, aber nur im Syrischen vollständig enthaltenen *Didaskalia* aus dem 3. Jhd.:

Wenn du wohlhabend bist und kein Handwerk nötig hast, um davon zu leben, so streife nicht umher und treibe dich nicht nutzlos herum, sondern sei eifrig zu jeder Zeit, die Gläubigen und deine Gesinnungsgenossen zu besuchen. Denke mit ihnen nach und unterrichte dich über die lebendigen Worte. Und wenn nicht, sitze zu Hause und lies im Gesetz, im Buch der Könige und der Propheten und im Evangelium, der Erfüllung jener. (Didasc. syr. 2, übers. von Achelis/Flemming)

J. Heilmann führt diesen Text an, um die individuell-direkte Lektüre bibl. Schriften deutlich zu machen. Darüber hinaus lässt sich der Text auch als Hinweis für eine

¹² Während der Erarbeitung der vorliegenden Studie hatte ich leider keinen Zugang zu den Quellentexten von Origenes und von Chrysostomos, auf den ich weiter unten eingehe.

gemeinschaftliche Auseinandersetzung anführen, die im privaten und vermutlich häuslichen Umfeld stattgefunden hat. Es ist auch von einer Wechselwirkung zwischen individueller Lektüre und kollektiver Unterredung über das „lebendige Wort“ auszugehen. Auch Harnack weist eine gemeinschaftliche Lektüre im häuslichen Umfeld nach, die zur Erbauung durch die biblischen Schriften diene (vgl. Harnack 1912: 44).

In der Predigt der Alten Kirche (Homilie) kommt es immer wieder zu Interaktionen zwischen Predigern und dem Publikum. Thümmel arbeitet aus verschiedenen Quellen heraus, dass Zwischenrufe nicht selten waren und ein guter Prediger auf sie einging (vgl. Thümmel 1994: 122). Auch Kritik und Verbesserungen während oder nach der Predigt ist für die Zeit um Chrysostomos belegt (vgl. ebd.: 122). In einer Homilie von Chrysostomos fordert er seine Zuhörer zur Vor- und Nacharbeit im Blick auf das Hören einer Predigt auf. Im Vorfeld sollen sie den Text zuhause lesen und im Nachhinein die Predigt im Rahmen der Familie diskutieren (vgl. ebd.: 122).

Im Blick auf die Rolle der Gemeinschaft in der Auslegung hatte *Augustinus* die Überzeugung, die Schrift könne nur im Kontext der Kirche richtig verstanden werden. Fiedrowicz (2010: 172) meint, dass diese Überzeugung repräsentativ für die patristische Epoche insgesamt sei:

Die großen Exegeten der Alten Kirche waren sich stets bewusst, dass nicht das isolierte Erkenntnisbemühen des Einzelnen den Zugang zu der im Schriftwort enthaltenen göttlichen Wahrheit finden konnte, sondern das Eintreten in die zeitübergreifende Erkenntnisgemeinschaft der Kirche unerlässlich war, die in ihrem kollektiven Gedächtnis verwahrte und zur Tradition sammelte, was in verschiedenen Epochen von Einzelnen an Einsicht in das Gotteswort gewonnen wurde.

Auch wenn Fiedrowicz damit vor allem das apostolische Amt und die Tradition der Kirche untermauert, ist von dem Bewusstsein der Notwendigkeit einer in der Gemeinschaft der Kirche eingebetteten Auslegung auszugehen.

Deutlich wird das im Blick auf die Entwicklung der *Konzile und Synoden* der Kirche. Die heutige Unterscheidung zwischen einem Konzil, bei dem der Großteil des weltweiten Bischofskollegiums teilnimmt, und einer Synode, die regionalen bzw. nationalen Charakter hat, wurde in den ersten Jahrhunderten nicht gemacht. Je nach sprachlicher Umgebung benannten die Christen eine Versammlung der Bischöfe Konzil (lat. Concilium) oder Synode (griech. Σύνοδος) (vgl. Lange 2012: 9). Ein solche Versammlung kann als Ort der Feststellung des Konsenses über strittige

Glaubens Themen definiert werden, bei dem auf das offene Gespräch als Weg zur Entscheidungsfindung zurückgegriffen wurde (vgl. Fiedrowicz 2010: 291; Yoder 2011: 116). Aufgabe des Konzils war es, auf der Grundlage eines schon zuvor formulierten Konsenses, in der Schrift oder in der Tradition, zu einem eigenständigen, auf die Situation hin angewandten Konsens zu finden. Dass nicht immer ein Konsens gefunden werden konnte und auch das Mehrheitsprinzip Anwendung fand, belegen verschiedene Quellen (vgl. Fiedrowicz 2010: 295).

Auf den Konzilen und Synoden kamen Bischöfe und Gelehrte aus unterschiedlichen Regionen oder Gemeinden zusammen, um gemeinschaftlich über aktuelle theologische Streitigkeiten zu diskutieren, bei denen man auch auf das bibl. Zeugnis zugriff einschließlich unterschiedlicher Auslegungen. Nach Aussagen Cyprians waren auf den nordafrikanischen Synoden Mitte des 3. Jhd. auch schon Laien anwesend. Es ist nicht klar, ob sie nur als Zuhörer oder auch schon als Diskussionsteilnehmer beteiligt waren (vgl. ebd.: 296). In den ersten drei Jahrhunderten fanden die Versammlungen auf nationaler bzw. regionaler Ebene statt, um verbindliche Entscheidungen zu treffen, die von einer einzelnen Ortskirche nicht geklärt werden konnten. Dahinter stand die Überzeugung, dass die gravierenden Probleme in der Kirche nicht individualistisch-eigenständig, sondern in Gemeinschaft zu lösen sind. Aufbauend auf der Tradition, die sich auf nationaler und regionaler Ebene entfaltet hat, ist die Idee eines ökumenischen, also eines weltweiten Konzils entstanden. Wenn von weltweit die Rede ist, ist das gesamte Römische Reich gemeint (vgl. Brennecke 2008: 1656). Diese allgemeinen christlichen Konzile wie etwa das Konzil von Nicäa (325 n. Chr.) oder das Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.) führten zu einheitlichen Glaubensbekenntnissen und theologisch grundlegenden Definitionen, die bis heute großen Einfluss auf die weltweite Kirche ausüben (vgl. Drobner 2011: 234).

Die Form der gemeinschaftlichen Arbeit war an sogenannte „Schuldisputationen“ angelehnt, die im 3. Jhd. eine gängige Verfahrensform darstellten (vgl. Fiedrowicz 2010: 297). In diesen Disputationen haben einzelne vor der versammelten Menge miteinander diskutiert, indem sie ihre eigenen Positionen begründeten und die der anderen hinterfragt haben. Die anwesende Gemeinschaft hatte nicht nur das Recht, durch Fragen oder Anmerkungen an der Disputation teilzunehmen, sie stand schlussendlich auch in der Verantwortung, aufbauend auf der vorausgehenden Auseinandersetzung, einen Konsens zu finden und verbindliche Entscheidungen zu treffen. Die christliche

Lehrbildung der ersten Jahrhunderte war demnach eine gemeinsame Angelegenheit. Das individuelle Verstehen christlicher Lehre, die auf einer Interpretation biblischer Texte aufbaute, war eingebettet in die Gemeinschaft der Kirche. Auch wenn man an dieser Stelle die Bibel nicht auf diese Weise gemeinschaftlich interpretiert hat, wie wir es später in den verschiedenen kleineren Gruppen sehen werden, ist dennoch eine gemeinschaftliche theologische Arbeit zu erkennen. Als Vorbild für die Versammlungen der geistlichen Amtsträger der Kirche dient das Apostelkonzil, von dem in Apg 15,1-35 und in Gal 2,1-21 die Rede ist (vgl. Lange 2012: 10).

Wichtig anzumerken ist an dieser Stelle, dass es bei den Synoden und Konzilien um gemeinschaftliche theol. Entscheidungen ging, ähnlich wie beim Apostelkonzil, und nicht primär um eine gemeinschaftliche Schriftauslegung. Dennoch spielte die Interpretation der Schrift dabei eine wichtige Rolle¹³.

3.3. Mittelalter

Das altkirchliche Synodalwesen wurde im Mittelalter fortgeführt, wobei es deutlich strukturierter und staatlicher wurde (vgl. Schneider 2008a: 1658). Interessant für den Gedanken einer gemeinschaftlichen Interpretation ist in dieser Zeit die Auseinandersetzung um den Konziliarismus, der die Lehre vom allgemeinen Konzil als höchste kirchliche Instanz, der auch der Papst unterworfen ist, umschreibt (vgl. Schneider 2008b: 1665). Grundlage des Konziliarismus ist die Diskussion um die päpstliche Immunität und Verantwortlichkeit und damit verbunden um die Verheißung der Irrtumslosigkeit der Kirche, die an Petrus erging (Mt 16,18), und der Irrtumsfähigkeit der Päpste. Die Erfahrung der Kirche zeigte, dass der Papst weder frei von Irrtum war noch in allen Aspekten rein geistlich bzw. göttlich inspiriert handelte. Wenn demnach der Papst in der theologischen Lehre eine Fehlerquelle darstellen kann, bedarf es nach den Konziliaristen einer Instanz, die diese ausgleichen kann. Damit „verband sich die Auffassung von der Kirche als Körperschaft, deren Haupt und Glieder nur in organischem Zusammenwirken Autorität haben“ (Schneider 2008b: 1665).

Auslöser für die Diskussionen war eine Spaltung innerhalb der lateinischen Kirche (vgl. Lange 2012: 77). Im Jahr 1378 wurden von unterschiedlichen Bischöfen zwei unterschiedliche Päpste gewählt, die sich jeweils als rechtmäßig eingesetzte Nachfolger

¹³ Zur gemeinschaftlichen theol. Entscheidungsfindung mit Blick auf die Synoden und Konzilien gibt es eine Menge neuerer Beiträge im Kontext des sogenannten Synodalen Wegs der Katholischen Kirche. Hierauf kann ich in dieser Arbeit nicht näher eingehen.

Petrus verstanden, woraus in den Folgejahren zwei Papstlinien entstanden. Um dieses „Papstschisma“ zu lösen, entstand die Idee, ein allgemeines Konzil einzuberufen, bei dem alle Bischöfe und somit alle Regionen vertreten sein sollten. In dem auf dieser Idee aufbauenden Konzil von Pisa (1409) wurden die bestehenden beiden Päpste abgesetzt und ein neuer Papst gewählt, der repräsentativ für die ganze Kirche sein sollte. Dies wurde von den bestehenden Päpsten und ihren treuen Anhängern allerdings nicht akzeptiert, weshalb es in Folge des Konzils drei Päpste gab, die sich als rechtmäßig eingesetzt verstanden (vgl. ebd.: 78). Gelöst wurde diese langjährige Auseinandersetzung durch das allgemeine Konzil von Konstanz (1414-1418), bei dem etwa 2000 Teilnehmer mitwirkten. Darunter fanden sich Bischöfe, Vertreter von Ordensgemeinschaften und Abgesandte von verschiedenen Universitäten (vgl. ebd.: 79). Durch das vier Jahre andauernde Konzil wurde das Ziel, den Stuhl Petrus auf eine Person zu beschränken und damit die Einheit der Kirche wiederherzustellen, erreicht.

In diesen Konzilien entstanden verschiedene Dokumente (z.B. das Dekret *Haec sancta*), die das Verhältnis von Papst und Konzil definierten und einem „Generalkonzil“ die Autorität gaben, einen Papst, im Falle eines schwerwiegenden Irrtums, abzusetzen (vgl. ebd.: 80). In den konziliaristischen Ansätzen zeigt sich die Betonung der Gemeinschaft der Kirche, vertreten durch ihre Amtsträger, im theologischen Diskurs und in der Autorität von Lehrfragen. In der Reformation entwickelte sich dieser Gedanke maßgeblich weiter.

In der mittelalterlichen Klostertradition spielte die Schriftlesung bei oder nach Mahlzeiten eine wichtige Rolle. Aus den „Regula Benedicti“ (Regel des hl. Benedikt) geht hervor, dass die Lesung zentraler Bestandteil des klösterlichen Lebens ist, wobei Lesungen ohne Diskussion benannt sind (vgl. RB: XXXVIII). Vor dem Hintergrund des großen Umfangs dieser Arbeit und des geringen Ertrags für die Arbeit verzichte ich auf eine nähere Untersuchung der Klostertradition und lege einen stärkeren Fokus auf die Reformationszeit.

3.4. Reformation

Die Reformationszeit ist nun etwas ausführlicher und differenzierter darzustellen, da sich in ihr der Gedanke einer gemeinschaftlichen Interpretation an verschiedenen Stellen konkretisiert und von unterschiedlichen Richtungen aufgegriffen wird. Ich werde dabei auf Luther, Zwingli und die Täufer, die als Teil des linken Flügels der Reformation zu sehen sind, eingehen. Bevor ich zu den genannten Personen komme, möchte ich kurz auf die sich durchziehende Form der Disputation eingehen, in denen die reformatorischen Gedanken öffentlich entfaltet wurden.

Die reformatorischen Disputationen gehen zurück auf Praktiken der spätmittelalterlichen Scholastik und sind als ein gemeinschaftlich theologisches Format anzusehen, das mit Bezug auf Apg 15 und 1Kor 14 begründet wurde. Im 16. Jhd. wurde den lokalen Obrigkeiten die Autorität gegeben, über die von den Reformatoren geforderten Veränderungen zu entscheiden. Hierfür griffen einige der politischen Amtsträger auf die Form der „Disputation“ zurück, die in den Universitäten als Standardmethode der Lehre anerkannt war. Besonders bei der Bestätigung der Promotion von Magistern oder Doktoren wurde diese Form der „Podiumsdiskussion“ angewandt (vgl. Köpf 2008: 875). Sie ist als eine „offene Debatte akademischen Formats“ zu beschreiben (Yoder 2011: 118), bei der Thesen vorgebracht und verteidigt wurden. Unter den Teilnehmenden waren gelehrte Theologen, verantwortliche Politiker und gebildete Laien, von denen, zumindest in der Theorie, jeder mitdiskutieren konnte (vgl. Köpf 2008: 876). Die Entscheidung, welcher Position nun Recht zu geben sei und wie mit der jeweils anderen Meinung umzugehen ist, war jedoch den politischen Amtsträgern vorbehalten. Im Unterschied zu der synodalen Tradition ist die Auslegung nicht nur eingebettet in den Kontext der Kirche, sondern in den der gesamten städtischen bzw. regionalen Bevölkerung.

3.4.1. Luther

Bei Luther zeigt sich ansatzweise der Gedanke einer gemeinschaftlichen Auslegung biblischer Texte. In verschiedenen Schriften geht er auf die Rolle und Aufgabe der Gemeinde, auf Gottesdienstordnungen und auf den Gebrauch der Bibel im häuslichen Umfeld ein. Ich möchte zuerst auf diese theologische Grundlage im Verständnis Luthers eingehen, bevor ich zu den praktischen Ansätzen einer gemeinschaftlichen Interpretation im Sinne des Reformators komme.

3.4.1.1. Allgemeines Priestertum

Das Ziel ist an dieser Stelle keine intensive Auseinandersetzung mit dem Begriff und den verschiedenen Debatten innerhalb der Forschungsgeschichte, sondern lediglich eine kurze Beschreibung des Prinzips. Der Begriff und seine inhaltliche Füllung gehen auf Luther zurück, der von einem „Priestertum aller Gläubigen“ spricht.

Im Neuen Testament wird von „Priester“ in Singularform nur von Jesus als dem Hohenpriester gesprochen (Heb 4,14), der den Opferkult des Alten Bundes durch sein einmaliges Opfer am Kreuz vollendet hat. Bezogen auf die Gemeinde als Priesterschaft ist an allen Stellen, an denen von den Gläubigen als „Priestern“ die Rede ist, die Pluralform gewählt. Petrus spricht von einer „heiligen Priesterschaft“, die Gott geistliche Opfer darbringt (1Petr 2,5) und einem „königlichen Priestertum“, das von Gott auserwählt wurde, um seine Taten zu verkünden (1Petr 2,9). Ähnlich wird das auch in der Johannesoffenbarung aufgegriffen, wo die Gläubigen als Könige und Priester bezeichnet werden, die Gott dienen und mit ihm regieren werden (Off 1,6; 5,10; 20,6). Für die Stellen in der Offenbarung ist Ex 19,5f grundlegend.

Der ntl. Gedanke des „priesterlichen Volkes“ kommt schon bei den Kirchenvätern zum Ausdruck (vgl. Riemenschneider 1978: 422). Aufbauend auf den besonderen Leitungsaufgaben innerhalb der Gemeinde, die im NT beschrieben werden, entwickelte sich über die ersten Jahrhunderte jedoch ein Priestertum, das als für die zeitgleich entstehende Liturgie verantwortlich angesehen wurde (vgl. Sallmann 2018: 54). Gegen den daraus folgenden hierarchischen Unterschied zwischen der Gemeinde als Laien und den geistlichen Amtsträgern als Klerus argumentierte Luther in der *Adelsschrift* mit 1.Petr 2,9 und entwickelte den Ansatz des Priestertums aller Gläubigen. Damit meint er nicht nur „die Gleichheit aller Getauften, sondern die Berufung aller wahrhaft Glaubenden zum priesterlichen Dienst ohne spezielles Mittlertum“ (Riemenschneider 1978: 422). Nach Luther hat jeder Christ einen direkten Zugang zu Gott und ist zum geistlichen Dienst berufen. Das Prinzip des allgemeinen Priestertums hat sowohl eine ontologische als auch eine handlungsorientierte Bedeutung (vgl. Goertz 2020: 133). Christsein definiert sich (erstens) durch die Taufe, die als Moment des Anfangs definiert werden kann, (zweitens) durch das Evangelium, das die neue Lebenswirklichkeit des Christseins akzentuiert, und (drittens) durch den Glauben, der ein allgemein christliches Urteilsvermögen impliziert. Demnach ist Christsein „gleichbedeutend mit In-*geistlichem-Stand- Sein*“ (Bucher 2021: 175). Aufbauend auf diesem Verständnis sind alle Christen

gleich und mit Blick auf 1.Petr 2,9 als Priester zu bezeichnen. Die Gleichheit der Christen spiegelt sich im Verständnis der Kirche als Leib Christi wider. Er kann als „Dienstgemeinschaft“ verstanden werden und steht einer scharfen Abgrenzung von Klerikern und Laien diametral entgegen (Bucher 2021: 175).

Trotz alledem löst Luther das herausgerufene oder berufene Amt nicht ab. Auch wenn alle Christen Priester sind, gibt es doch einzelne Aufgaben und Rollen, die nicht von jeder Person ausgeführt werden können (vgl. Sallmann 2018: 55). Die Betonung auf der Priesterschaft aller Gläubigen hat für Luther zwar grundlegenden ekklesiologischen Charakter, wurde „aber im Blick auf die kirchlichen Missstände formuliert“ (Sallmann 2018: 55). In späteren Schriften ist diese Betonung nicht mehr so zugespitzt wie zu Beginn seines Wirkens. Sallmann führt es auf den Streit mit dem linken Flügel der Reformation zurück (vgl. Sallmann 2018: 56). Vor dem Hintergrund dieses theologischen Prinzips sind nun die folgenden Vorschläge Luthers zu verstehen.

3.4.1.2. Das Recht der Gemeinde

In der Schrift *Das eihn Christliche versammlung odder gemene recht und macht habe, alle lere zu urtheilen und lere zu beruffen, eihn und abzusetzen, Grund und ursach aus der schrift* geht Luther auf die Rolle und Autorität der Gemeinde im Blick auf das Lehramt ein. Er setzt sich mit der Frage auseinander, in welchem Verhältnis die Lehrer zur Gemeinde stehen und umgekehrt, und wie die Lehre der Prediger beurteilt werden soll. Zu Beginn definiert er die christliche Gemeinde als überall da, wo das Evangelium gepredigt wird (vgl. WA 11: 408). In der Frage, wie man Lehre beurteilt und Prediger ein- und absetzt, möchte sich Luther, ganz nach dem Prinzip „sola scripture“, an der Bibel orientieren. Er kritisiert die Vorgehensweise, dass dieses Urteilen bisher nur den Bischöfen, Gelehrten und Konzilien zugestanden wurde (vgl. WA 11: 409). Um seine Kritik zu untermauern, nimmt Luther Bezug auf Joh 10,14, wo Jesus von den Schafen spricht, die seine Stimme hören. Für ihn ist es Jesus selbst, der ein Gegenbeispiel zur Vorgehensweise der Kirche bringt und den Bischöfen und Gelehrten das Recht und die Macht zu urteilen entzieht. Vielmehr ist aus dem biblischen Wort klar zu erkennen: „Bischoff, Papst, gelerten und ihedermann hat macht zu lere, aber die schaff sollen urtheilen, ob sie Christus stihm lere odder der fremdden stihm“ (WA 11: 409).

Weiterführend und unter Heranziehung verschiedener ntl. Stellen (2Thess 2,3; Mt 7,15; 1Thess 5,21; Mt 20,26) argumentiert Luther dafür, dass die Gemeinde das Recht und die Pflicht hat, das gepredigte Wort zu prüfen. Denn „unter den Christen ist eihn iglicher

des andern richter und widerumb auch dem andern unterworffen“ (WA 11: 410). Diese antiklerikale Haltung ist nicht gegen das Predigtamt an sich gerichtet, sondern gegen die Missstände, die Luther zu seiner Zeit wahrgenommen hat. Er betont nach wie vor die Notwendigkeit von Lehrenden: „Zum andern, Weil aber Christlich gemeine on gottis wortt nicht seihn soll noch kann, folget aus vorigem stard gnung, das sie dennoch ja lerer und prediger haben müssen, die das wortt treihben“ (WA 11: 411).

Aufgrund der massiven Kritik am kirchlichen Lehramt kommt Luther zu dem Ergebnis, dass die aktuellen Amtsträger keine gottgemäßen Lehrer sind. Aus diesem Grund muss die Gemeinde aus ihren Reihen Leute berufen und einsetzen, die man für „geschickt dazu findet und die gott mit verstand erleucht und mit gaben dazu geziert hatt“ (WA 11: 411). Dies ist der Punkt, an dem Luther auf das Priestertum aller Gläubigen zu sprechen kommt:

Denn das kann niemand leucken, das eihn iglicher Christen gottis wort hatt und von gott gelert und gesalbet ist zum priester, Wie Christus spricht Johan. 6. ‘Sie werden alle von gott geleret seihn` und Psalm 44. ‘Gott hatt dich gesalbet mit freuden ole fur allen deihnen mitgenossen`. Diese mitgenossen sind die Christen, Christus bruder, die mit ihm zu priester geweiht sind, Wie auch Petrus sagt 1.Pet. „. ‘ihr seihet das koniglich priesterthum, das ihr verkundigen sollt die tugent des, der euch beruffen hatt zu seihnem wunderbarn liecht`.“ (WA 11: 411-412)

Jeder Christ ist von Gott gelehrt und gesalbt, um priesterliche Aufgaben, also auch die Aufgabe des Lehrens, zu übernehmen. In der konkreten Umsetzung innerhalb der Gemeinde unterscheidet Luther zwischen verschiedenen Kontexten. Wenn ein Christ unter Nichtchristen ist, so soll er lehren und das Evangelium predigen, weil es eine Tat der Nächstenliebe ist, Menschen das Wort Gottes weiterzugeben (vgl. WA 11: 412). Wenn ein Christ unter anderen Christen ist, die alle das gleiche Recht besitzen wie er, „da soll er sich selb nicht erfur thun, sondern sich beruffen und erfurzihen lassen, das er an stad und befelh der andern predige und lere“ (WA 11: 412). In diesem Kontext hat die Gemeinde, wie oben beschrieben, die Aufgabe eine geeignete Person zu berufen und einzusetzen. Falls jedoch keine Person da ist, die von der Gemeinde eingesetzt wurde, dann hat jeder Christ die Autorität zu lehren. In so einem Fall gibt die Regelung von Paulus in 1Kor 14 Orientierung: „Siehe da, was hie S. Paulus thut. Er heihst den schweihgen und abtreten mitten under den Christen, der do leret, und den aufftreten, der do zu höret, auch unberuffen“ (WA 11: 413). Dies gilt aus Luthers Perspektive

jedoch nur dann „wens nott ist“, wenn es also keine eingesetzte Person gibt. Ist eine solche Situation gegeben, findet die gemeinschaftliche und von Gottes Geist geleitete Lehre verschiedener Personen ihren Platz.

3.4.1.3. Der Horengottesdienst

In der Schrift *Von Ordnung Gottesdienst in der Gemeinde* bringt Luther Kritik an der inhaltlichen Gestaltung des Gottesdienstes der Kirche an, geht dabei aber weniger auf die Messe ein, sondern schlägt eine Reform des Horengottesdienstes vor. Seine Kritik konkretisiert er, in dem er von drei Missbräuchen spricht (vgl. WA 12: 35). Erstens: Es wird nur gelesen und gesungen. Zweitens: Gottes Wort wird verschwiegen. Und drittens: Unchristliche Fabeln und Lügen sind eingedrungen. Aus Luthers Perspektive soll die Gemeinde sich nur dann versammeln, wenn auch wirklich das Wort Gottes gepredigt wird. Mit Verweis auf 1Kor 14,31 legt Luther folgenden Vorschlag vor:

Also ists aber zu gangen unter den Christen zur Zeit der Apostel, und soll auch noch so zu gehen, das man teglich des morgens eine Stunde frue umb vier odder funffe zu samen keme und daselbs lesen liesse, es seihen schuler odder priester, odder wer es seih, gleich wie man ist noch die Lection inn der metten lieset. Das sollen thun eihner odder zween, odder eihner umb den andern, odder eihn Chori umb den andern, wie das am besten gefellet. Darnach soll der prediger odder welchem es befohlen wirt, er fur tretten und die selb lection eihn stud aus legen, das die andern alle verstehen, lernen und ermanet werden. Das erst wird heihst Paulus 1. Corn. 14. ´mit zungen reden`. Das ander ´auslegen` odder ´weihssagen` und ´mit dem sihnn odder verstand reden`. Und wo dis nicht geschicht, so ist die gemene der lection nichts gebessert, wie bis her inn Klostern und Stifften geschehen, da sie nur die wende haben angebleihet. (WA 12: 35)

Die Gemeinde soll sich zu einer einstündigen Zusammenkunft am Morgen versammeln – später im Text motiviert er auch zur Versammlung am Mittag und am Abend. In der Versammlung sollen ein oder zwei Lektoren den Text lesen und der Prediger „odder welchem es befohlen wirt“ soll das Gelesene auslegen. Die Auslegung ist also nicht ausschließlich Sache des Predigers. Nach dieser Formulierung kann diese Aufgabe jede Person übernehmen, der es befohlen wird. In Verbindung mit den anderen Schriften Luthers liegt es nahe, dass die Begabung und Bildung bei der Berufung eine wesentliche Rolle spielen. Interessant ist, dass das Vorlesen des Textes mit der Zungenrede und das Auslegen mit dem „propheteuein“ aus 1Kor 14 identifiziert wird¹⁴.

¹⁴ Siehe dazu die Auslegung in Kap. 2 dieser Arbeit.

Es wird deutlich, dass Auslegung für Luther unverzichtbar ist, da die Gemeinde den Text sonst nicht verstehen kann. Und diese Auslegung ist nicht auf eine Person beschränkt.

Luther geht davon aus, dass an den täglichen Versammlungen nicht die ganze Gemeinde teilnehmen kann. Seine Zielgruppe sind vor allem „die prister und schuler und zuvor dieienigen, so man verhofft gutte prediger und seelsorger aus zu werden“ (WA 12: 36). Die beschriebene gemeinschaftliche Form der Bibellektüre bildet den Rahmen für eine gemeinschaftliche Auslegung, in der auch neue Prediger etwas für ihren zukünftigen Predigtendienst lernen können. Auch hier ist das individuelle Verstehen eingebettet in einen kollektiven Rahmen, der zur Befähigung des Individuums beitragen soll. Im Blick auf die nachfolgenden Jahre hat sich diese Gottesdienstform allerdings nicht durchsetzen können (vgl. Brecht 1992: 55). Neben der Messe und dem eben beschriebenen Horengottesdienst bringt Luther auch Gedanken zu einer „dritten Weise“ des Gottesdienstes ein.

3.4.1.4. Die dritte Weise des Gottesdienstes

In der *Vorrede zur dt. Messe* (1526) weist Luther auf diese dritte Weise des Gottesdienstes hin. Sie ist keine öffentliche Form, sondern hat das private Umfeld im Blick. Luther ermutigt die Christen dazu in ihren Häusern zusammenzukommen „zum gebet, zu lesen, zu teuffen, das sacrament zu empfahren und andere Christliche werd zu uben“ (WA 19: 75). Diese Treffen haben einen dezidiert freiwilligen Charakter und sind für all diejenigen gedacht, die „mit ernst Christen willen seihn und das Evangelion mit hand und munde bekennen“ (WA 19: 75). Nach der Regel Christi aus Mt 18 soll innerhalb dieser Gemeinschaft auch Gemeindegerechtigkeit gelebt werden. Zudem ist in dieser kleineren Gruppe an eine besondere Weise, Opfer für die Armen zu bringen, gedacht.

Auch wenn Luther diese Form des Gottesdienstes empfiehlt und dabei mit großer Wahrscheinlichkeit in erster Linie an seine Gemeinde in Wittenberg denkt (vgl. Bellardi 1994: 74), ergreift er nicht die Initiative für eine Ausführung. Er schreibt, dass er diese Sondergemeinde noch nicht umsetzen kann, da es aus seiner Sicht noch an Personen fehlt, denen er diese Aufgabe anvertrauen möchte. „Kompts aber, das ichs thun mus und dazu gedrunge werde, das ichs aus gutem gewissen nicht lassen kann, so will ich das meihne gerne dazu thun und das beste, so ich vermag, helfen“ (WA 19: 75). In späteren Schriften wird deutlich, dass Luther diesen Gedanken nicht fallen lässt, sie unter ihm jedoch nicht zur konkreten Umsetzung kommt.

3.4.1.5. Fazit

Der Gedanke einer gemeinschaftlichen Auslegung ist bei Luther in Ansätzen zu sehen. Auch wenn er an keiner Stelle direkt davon spricht, legt er eine theologische Grundlage und eröffnet verschiedene Räume, in denen eine solche Art der Interpretation möglich ist. Er betont dabei die Rolle der Gemeinde und der Laien in der Schriftauslegung, weil für ihn alle Christen Priester sind und die Autorität besitzen zu lehren. Die Aufgabe der Lehre beinhaltet unweigerlich die Aufgabe der Schriftauslegung. Je nach Kontext ist nach Luther in der Lehre und der Schriftauslegung ein anderes Vorgehen zu wählen. Im privaten Umfeld unter Nichtchristen dürfen alle Glaubenden lehren. Im Gemeindekontext sollen Prediger und Lehrer von der Gemeinde ausgewählt und vom Bischof bestätigt werden. In Notsituationen, in denen keine berufene Person da ist, ist es jedem erlaubt zu sprechen, jedoch soll dabei geordnet nach dem Bild aus 1Kor 14 vorgegangen werden. Ausgehend von 1Kor 14 gibt er auch einen konkreten Vorschlag, wie ein Nebengottesdienst unter der Woche ablaufen kann.

3.4.2. Zwingli

Der Gedanke einer gemeinschaftlichen Interpretation ist auf Schweizer Seite noch etwas stärker zum Tragen gekommen als in der deutschen Reformationsbewegung. Sowohl bei Zwingli als auch bei den Täufern, die dem linken Flügel der Reformation zuzuordnen sind, finden sich diese Ansätze. Parallel und unter Einfluss lutherischer Gedanken ist das Prinzip des allgemeinen Priestertums auch bei Zwingli anzutreffen. In Bezugnahme zu der zentralen Stelle aus dem ersten Petrusbrief schreibt er folgende Worte:

Nun muß Petrus zwingen werden mit dem schwert, er habs dahin geredt, das die bischoff oder pfaffen fürsten mögen sin und nach der welt herschen. Das vermag die ax in der hand! Ist doch die meinung Petri, das alle Christenmenschen zuo künglicher eer und priesterschaft durch den herren Jhesum Christum erwelt syen, darum, das sy keins uffopfrenden priesters me dörffen, der für sy offre; denn ein ieder sye selbs ein priester, das er geistlich gaben uffopfre, das ist: all sin gmuet got eigne. (Z I: 376-377)

Für Zwingli sind alle Christen durch Jesus Christus zur königlichen Priesterschaft erwählt, daher brauchen sie keinen „aufopfernden“ – man könnte auch sagen „vermittelnden“ – Priester mehr. Alle Glaubenden können und sollen selbst Priester sein, die Gott mit ihrem Leben geistliche Opfer darbringen. Dieses allgemeine Priesterverständnis stellt auch bei Zwingli eine wichtige theologische Grundlage für die folgenden Überlegungen dar. Gerade weil die Gemeinde durch ihre Priesterschaft an

Autorität gewinnt, darf sie auch hinsichtlich der Auslegung biblischer Texte nicht außer Acht gelassen werden.

3.4.2.1. Gemeinde als Ort theologischer Erkenntnis – Zwinglis Verständnis von 1Kor 14

Zwingli versteht die Gemeinde als Ort theologischer Erkenntnis. Diese These ergibt sich aus den Aussagen Zwinglis zu 1Kor 14. In einem *Brief an Valentin Compar* vom 27. April 1525 erarbeitet der Reformator eine Antwort auf die Frage, wie vorzugehen ist, wenn zwei Personen, trotz klarer Berufung auf die Schrift, sich in ihren theologischen Ansichten unterscheiden. Zu Beginn seiner Ausführung schreibt Zwingli: „letz muß ich dir sagen, wie man die gschrift oder bûchstaben des euangelii bewäre“ (Z IV: 70). Der Begriff „bewäre“ ist mit „auslegen“ wiederzugeben. Demnach geht es Zwingli in den folgenden Zeilen konkret um die Auslegung der Schrift bzw. des Buchstabens des Evangeliums.

Grundlegend wird zu Beginn sein Verständnis von der Kirche als allgemeine Kirche aller Gläubigen deutlich, die schlussendlich Auslegungsautorität besitzt (vgl. Z IV: 70). Es ist nicht die Kirche im Sinne des Papstes oder die Kirche im Sinne der Bischöfe, sondern die Kirche im Sinne aller Gläubigen, die die höchste Lehrinstanz darstellt. Deshalb nimmt Kirche samt allen Gläubigen in der Auslegung biblischer Texte eine zentrale Rolle ein. Er begründet seine Ansicht mit Bezug zu 1Kor 14:

Noch muß ich dir eins anzeigen, damit du das bewären der kilchen eigentlich verstandest: Wir befinden, daß die Christen zû der apostel zyten die geschrift also gehandelt haben: Es hat einer ein summ der gschrift vorgelesen; demnach habend zwen oder dry propheten, das ist: wolgelernten im wort gottes, nacheinandren von dem verstand der gelesnen worten geredt, und ob demnach eim in der gmeind von gott ynggeben wars, so ieß man inn ouch reden, und schwigend die vordrigen propheten. (Z IV: 74)

In dem Text wird deutlich, dass Zwingli – und wohl auch andere um ihn, da er von „wir“ spricht – ihre Auslegungstradition an der Vorgehensweise der Apostel orientieren. Einer hat die Schrift vorgelesen, zwei oder drei Propheten – damit sind Ausleger gemeint, wie weiter unten noch deutlich wird – haben den Text ausgelegt und im Anschluss gab es die Möglichkeit für die Gemeinde, von Gott eingegebene Worte mit einzubringen. Hierbei waren die Propheten, die als Erste gesprochen haben, zum Schweigen und Zuhören verpflichtet.

Das Hervorheben des Mitspracherechts der Gemeinde hat für Zwingli etwas mit der Fähigkeit und dem Verstand der Gläubigen zu tun, der nicht missachtet werden darf:

Es sind das gemein volck der Christen, das in der versamlung sitzt, und ufloset, wie man die gschrift ußlegt. Also muß volgen, daß die gmeind die lerenden diß oder yens bewärend und der kilchen fürgebend; denn die kilch bewert iren verstand, wo er gerecht ist, und mögend die leerenden der uflosren verstand nit wahren noch zwingen! (Z IV: 75)

Aus dieser Rolle der Gemeinde ergeht der Auftrag das gepredigte Wort zu prüfen und zu urteilen. Wie das konkret aussehen kann, hält Zwingli nicht zurück:

Also urteilt die gmeind. Wenn das gotzwort vor der gmeind gepredget wirt, so urteilt ein ieder heimich by imm selbs, ob es recht dargethon werde oder nit. Ist nun einer ein rechtgläubiger, so wirt er von stund an innen, ob es nach rechtem götlichem verstand dargeton werde oder nit. Denn welcher in got vertraut ist, der verstat alle ding, ob sy mit got sygind oder nit. (Z IV: 75)

Es ist die Gemeinde, die nach der „Ordnung Pauli“ (Z IV: 76) das höchste Lehramt einnimmt und somit als Ort theologischer Erkenntnis definiert werden kann. So muss theologische Erkenntnis immer im Kontext der Gemeinde eingebracht, reflektiert und schlussendlich auch bestätigt werden. Diese Ausführung Zwinglis wertet nicht nur die Funktion der Laien auf, sondern stellt individuelle Erkenntnis immer in einen gemeinschaftlichen Rahmen.

Noch deutlicher werden die eben dargestellten Gedanken in der Schrift *Vom dem Predigtamt* (1525), in dem eine ausführliche Auslegung zu 1Kor 14 enthalten ist:

Dissz ist nun der sinn der worten Pauli: So ir zämenkummend die psalmen oder geschrift ze hören, so ist etlicher geleert under üch, etlicher kan die spraachen (voruß redt er von der hebraischen), etlichem hat gott etwas besonders geofnet, etlicher kan dolmetschen, hebraische wort zu griechischen oder derglychen bringen.

Ähnlich, jedoch noch konkreter als bei Luther, wird das „λαλεῖν γλώσσαις“ in 1Kor 14,5 auch von Zwingli als Kenntnis der biblischen Fremdsprachen, wie Hebräisch oder Griechisch, gedeutet. Die Gabe der Zungenrede bzw. des Sprachengebets ist bei ihm die Fähigkeit, die biblischen Sprachen sprechen zu können. Und die Gabe der Auslegung des Sprachengebets ist die Fähigkeit, diese Sprachen zu übersetzen. Wenn die Gemeinde zusammenkommt, bringt jeder die ihm gegebene Gabe mit. Ergänzt werden diese Gaben durch besondere Offenbarungen, die Gott einer teilnehmenden

Person zu Teil werden lässt. Wie nun konkret vorzugehen ist, wenn die Gemeinde sich versammelt, um die Bibel auszulegen, wird wie folgt erklärt:

Da söllend ir die ding also ze handen nemen, das ir damit buwind. Welche die hebraischen (damit ich ein byspyl geb; dann dero zugend vil ussz jüdischem land, für das sy Christen wurdend, under die Heyden, die zum glouben kamend) spraach könnend, dieselben redind oder läsind züchtigklich ein andren nach das ort der gschrift vor, davon die propheten reden werdend. Demnach so keere einer dieselben wort in die gemeyn spraach. Und welcher nit ein dolmetsch oder ein spraachgelerter sye, der rede nit vor dem ußlegen der propheten, sunder schwyge und rede darzwüschend mit im selbs und mit gott. (Z IV: 395)

Der Text soll zuerst in Hebräisch vorgelesen werden. Weil Zwingli allerdings Hebräisch nur als Beispiel nimmt, ist auch bei griechischen Texten das gleiche Verfahren anzuwenden. Während der Text vorgelesen wird, sollen diejenigen, die die Gabe des Übersetzens nicht haben oder in den Sprachen nicht gelehrt sind, erstmal schweigen und auf das gepredigte und vorgelesene Wort hören.

Wenn nun die gschrift glych in zweyen spraachen vorgeläsen ist, verstadt man sy denocht gemeinlich nit. Darumb so hebind denn die propheten an die gschrift ze verston geben und den willen gottes daruß ze offnen. Hie muessend ye die propheten ouch der spraachen geleert gewäsen syn; dann die andren gaaben alle reychend dahyn, das man zuo dem höchsten, das ist: zuo dem propheten, das ist: ußlegen, kömme. 1. Cor. 14 (Z IV: 395)

Nachdem die Schrift in den zwei Sprachen vorgelesen wurde, muss sie, damit sie von der Gemeinde verstanden werden kann, ausgelegt werden. Das ist die Aufgabe der Propheten. Sie sind aus der Sicht Zwinglis geschulte Prediger und Lehrer, die Sprachkenntnisse besitzen. Nach 1Kor 14,1 ist die Prophetengabe für Zwingli die „höchste“ Aufgabe. Und diese definiert er unmissverständlich als Aufgabe und Fähigkeit des Auslegens: „Ifrend den geistlichen gaaben nach, doch aller meist, das ir prophetind,` das ist: die gschrift des götlichen worts ußlegind“ (Z IV: 395). Weil die Aufgabe des Auslegens die höchste Aufgabe ist, haben die Propheten in der Auslegung den Vorrang. Erst dann ist die Kirche als Ganze an der Reihe: „Wenn nun die propheten ußlegend, so urteile die gantz kilch, das ist: die andren all, ob er im recht thuege oder nit“. Und wie soll sie das machen? Aus Gott heraus, der in ihnen wohnt:

Sich, womit sol die kilch urteylen oder woruß, so sy erst hört, das sy vormals nie gehört hatt? Antwort: Usß dem gott, der in inen wonet. Wo gott in eim menschen ist, da verstadt er glych, was zuo gottes eer und friden des nächsten geredt wirt oder nit. (Z IV: 395)

Hier kommt Zwinglis Verständnis des allgemeinen Priestertums zum Vorschein. Alle Gläubigen sind berufen, befähigt und haben direkten Zugang zu Gott. Wenn Gott in ihnen lebt, so ist es ihnen möglich zu erkennen, was zu Gottes Ehre und zum Frieden untereinander dient.

Wenn nun die propheten nach einandren ordenlich redend, unnd darzwüschend eim, der under der gmeind sitzt, von gott der verstand der gschrift geoffenbaret wurde, so sol im ouch zimmen, von dem verstand der gschrift ze reden, doch mit sölicher ordnung unnd zucht, das, wenn ein nüwer anhebe reden, das der vordrig schwyge; ouch ghein nüwer anhebe ze reden, die wyl der vordrig redt; dann es zimme inen allen nacheinandren von verstand der gschrift, so die kilch versamlet ist, ze reden; ja, eim yeden in siner kilchen, und züchtigklich nach einandren, damit alle menschen getröst werdind oder die warheyteyrlernind. Sich, ob glych allen mannen in der kilchen zimpt von der gschrift ze reden, zimpt es doch inen erst nach den propheten, ouch nun, wenn der prophet den sinn nit verstanden und härfürgebracht hatt. (Z IV: 396)

Nachdem die Propheten gesprochen haben, darf die Gemeinde ihre Erkenntnis der Schrift mitteilen. Das Urteilen und Reden der Kirche soll dabei strukturiert und ordentlich ablaufen – so, wie Paulus es in 1Kor 14 vorgibt. Jede Person ist dazu berechtigt etwas hinzuzugeben, wenn Gott ihr das Verständnis der Schrift eingegeben hat. Es geht hierbei jedoch nicht um irgendwelche Eindrücke, die der Geist Gottes schenkt, sondern konkret um die Auslegung des vorgelesenen Textes. Gegen Ende des zitierten Textes beschränkt Zwingli das Reden der Kirche allerdings: Nur wenn der Prophet den Sinn nicht richtig wiedergegeben bzw. ausgelegt hat, soll die Kirche ergänzen und korrigieren.

Diese Vorgehensweise Zwinglis ist im Blick auf die von ihm definierte Rolle der Gemeinde als höchste Lehrinstanz stimmig. Eine gemeinschaftliche Interpretation biblischer Texte wird hier speziell durch das Urteilen und Ergänzen der Gemeinde konkretisiert. In der Praxis findet diese Herangehensweise vor allem in den Lehrstunden der sogenannten „Prophezei“ Anwendung.

3.4.2.2. Die Prophezei

Die Prophezei ist die Theologenschule am ehemaligen Zürcher Grossmünster, die aus der exegetischen Arbeitsgemeinschaft Zwinglis hervorgegangen ist (vgl. Campi 2008: 1716). In ihr wurden die biblischen Texte in den ersten Jahren exegetisch ausgelegt und in Deutsch und Latein übersetzt (vgl. Himmighöfer 1995: 213). Aus der Prophezei sind mehrere Werke entstanden, u.a. die Prophetenbibel (1529) und die Zürcher Bibel (1531). Für die Entwicklung der Zürcher Reformation war sie von grosser Bedeutung (vgl. Büsser 1985: 199). Im Laufe der ersten Jahre hat die Prophezei verschiedene Wandlungen durchgemacht, weshalb nun ein paar Sätze zu ihrer Entstehung zu sagen sind.

Im Zentrum der reformatorischen Veränderungen stand nicht zuletzt auch die Durchführung und Form des Gottesdienstes, von dem ein grosser Einfluss auf die gesamte Gesellschaft ausging. Zwingli war klar, dass sich dieser Gottesdienst verändern musste. Um den Gottesdienst zu verändern, war eine Erneuerung des Schulwesens und entsprechend eine Erneuerung der Ausbildung der Pfarrer notwendig (vgl. Büsser 1985: 200). Aus diesem Grund strebte Zwingli eine umfassende, auf die Bibel und ihre Ursprachen fokussierte, Ausbildung des Pfarrernachwuchses an (vgl. Himmighöfer 1995: 213). Es gelang ihm im Herbst 1523, die Zürcher Behörden von einer Reform des Grossmünsterstifts zu überzeugen, die den Weg für die Gründung der Prophezei freimachte. Zwingli rief sie daraufhin nach seinem Verständnis von 1Kor 14 ins Leben (vgl. ebd.: 214). Der Name „Prophezei“ ist eine Anlehnung an das Prophetenamt aus 1Kor 14. Der Aufbau der Lehrstunden spiegelt die Vorgehensweise, die wir uns oben angeschaut haben, wider. „Mit 1Kor 14 hatte man also die Notwendigkeit eines bibelsprachlichen Unterrichts an der zu reformierenden Grossmünsterschule begründet“ (Brecht 1992: 56).

Ihren Ursprung hat die Prophezei jedoch in einem anderen Kreis, der in den Anfangsjahren der schweizerischen Reformation eine wichtige Stellung einnimmt. Schon im Jahr 1520 gründete Zwingli einen Bibellesekreis mit der Bezeichnung „sodalitium literarium Tigurinense“ (vgl. Himmighöfer 1995: 214). Um die Entstehung dieses Kreises nachvollziehen zu können, ist auf den Einfluss der humanistischen „Sodalitäten“ einzugehen.

In Zürich nimmt zeitgleich zur Reformation auch die Geschichte des Humanismus einen bedeutenden Platz ein (vgl. Büsser 1994: 57). Strübind (2003: 133) sieht eine enge

Verbindung zwischen humanistischem Gedankengut und der Entwicklung der Reformation: „Eine Vielzahl der späteren Träger der Reformation hatten zuvor in Wien studiert und sich dort dem humanistischen Gedankengut zugewandt.“ Dazu zählt auch Zwingli (vgl. Lichdi 1998: 19). Zwingli waren ein Schüler Celtis in Wien, der für die Gründung sogenannter „Sodalitäten“ verantwortlich war. Sie waren nach dem Vorbild der platonischen Akademie aufgebaut und lassen sich als freie Zusammenschlüsse von Gelehrten und Laien beschreiben, die sich im Haus eines Gastgebers trafen und über Politik, Literatur und aktuelle Forschungen disputierten (vgl. Hummel 1940: 9). Die Sodalitäten waren an keine Institution gebunden und überregional ausgerichtet. Und trotz der Tatsache, dass einige Teilnehmer andere lehrten, ist von einer antihierarchischen und gleichberechtigten Struktur auszugehen. Orientiert an diesen Humanisten-Zirkeln gründete Zwingli 1520 eine Sodalität in Zürich, an der theologische Kollegen und gebildete Laien teilnahmen und neben den öffentlichen Predigten exegetische Übungen im privaten Rahmen abhielten (vgl. Gäbler 2004: 92). „Der Kreis war anspruchsvoll, denn es kam auf Kenntnisse des Griechischen, aber auch des Hebräischen und Lateinischen an“ (Lichdi 1998: 40). Unter der Leitung Zwinglis studierte der Kreis gemeinschaftlich die griechische Sprache, las antike Autoren und legte neutestamentliche Texte aus (vgl. Strübind 2003: 138). Im Blick auf die weiterführende Entwicklung kann man in der Sodalität Zwinglis von einer gezielt akademischen Ausrichtung sprechen. Aus diesem Bibellesekreis erwuchs fünf Jahre später die Prophezei.

Am Montag, den 19.06.1525 begann der Betrieb dieser neuen Bildungseinrichtung (vgl. Campi 2008: 1716; Himmighöfer 1995: 213). In Verbindung mit der bestehenden Lateinschule am Großmünster und am Fraumünster erwuchs ein Vorlesungsbetrieb, der die Vorläuferin der heutigen Zürcher Universität darstellt. Zwingli ordnete biblische Lektionen für Pfarrer, Kaplane, Chorherren und Studierende an. Anschließend folgte eine populäre Auslegung, zu der die Öffentlichkeit eingeladen war (vgl. Wurster 1912: 14). Wie schon erwähnt, orientiert sich der Ablauf der Lehrveranstaltungen an Zwinglis Auslegung des Korinthertextes. Demnach kennzeichnen sich die Lehrstunden durch drei Pfeiler: Das Vorlesen der Bibelstelle in den Ursprachen, die Übersetzung in die Muttersprache der Hörer und die Exegese des Textes (vgl. Himmighöfer 1995: 219). Die sogenannten „Lectiones publicae“ waren tägliche Versammlung am Vormittag, in denen das Alte Testament ausgelegt wurde (vgl. Büsser 1985: 205). Nachmittags wurde das NT im Fraumünster ausgelegt. Zwingli begann mit einem Gebet. Ein zweiter las

daraufrin den zu behandelnden Text aus der Vulgata. Ein dritter las den gleichen Text aus der hebräischen Bibel vor und ein vierter aus der Septuaginta. Anschließend trug eine fünfte Person eine auf lateinisch gehaltene Predigtmeditation vor und eine sechste Person eine auf Deutsch. Zu der Predigt in deutscher Sprache war nun auch die Öffentlichkeit, also Laien, eingeladen.

In der Vorgehensweise zeigt sich, dass das theologische Arbeiten in der Prophezei in eine Arbeitsgemeinschaft eingebettet war. Es ist belegt, dass die Professoren an den Lektionen gemeinsam beteiligt waren und es den Anwesenden gestattet wurde, sich mit eigenen Erkenntnissen einzubringen (vgl. Büsser 1985: 205). Die „gemeinsame Biblexegese [war] in der Prophezei ein zutiefst theologisches Unterfangen, ja, ein prophetischer Auftrag“ (Himmighöfer 1995: 213)¹⁵.

3.4.2.3. Fazit

Ähnlich wie bei Luther nimmt die Gemeinde auch bei Zwingli eine wichtige Funktion ein. Er spricht ihr Autorität in Lehrfragen zu und gibt ihr die Aufgabe, Lehre und Lehrenden zu beurteilen. Aufbauend auf 1Kor 14 ist die Gemeinde der Ort, an dem theologische Erkenntnis geteilt und schlussendlich auch bestätigt werden muss. Der Korinthertext hat für Zwingli nicht nur einen theologischen, sondern ebenso einen praktisch-methodischen Wert, da er eine Orientierung für die Vorgehensweise in der Auslegung biblischer Texte gibt. Diese gemeinschaftliche Vorgehensweise, bei der unterschiedliche Personen Teil haben, hat eine so durchtragende Bedeutung, dass sie zur Grundlage der theologischen Bildungseinrichtung Zürichs wird, von der aus zentrale Gedanken der reformatorischen Umgestaltung der Schweiz erarbeitet wurden.

¹⁵ Eine sehr ähnliche Vorgehensweise findet sich auch in den sogenannten „Kongregationen“ Calvins. Sie hatten das Ziel, durch religiösen Unterricht die Gemeinde in der Kenntnis des Christentums zu fördern (vgl. Bellardi 1994: 88). Die Kongregationen waren regelmäßige Versammlungen am Freitag, an dem Geistliche und Laien zusammenkamen und sich aktiv beteiligten. Zu Beginn las ein Prediger einen Text vor und legte ihn anschließend aus. Danach hatte einer der anderen Prediger das Wort, um ergänzende oder korrigierende Anmerkungen anzubringen, bevor dann ein offener Austausch folgte, in dem Laien Fragen stellen und mit den Predigern diskutieren durften (vgl. Bellardi 1994: 89). Diese Kongregation orientiert sich ebenso an der in 1Kor 14 abgebildeten Gemeindeversammlung des frühen Christentums. Laut Bellardi ist die geschichtliche Wirkung dieser Versammlungen jedoch gering (vgl. Bellardi 1994: 90).

3.4.3. Die Täufer

„Scripture is best interpreted as a communal process, in the context of a body of believers who, with the help of the Holy Spirit, gather to study God’s Word and to discern God’s will” (Roth 1994: 37). Diese Aussage über die Hermeneutik der frühen Täuferbewegung des 16. Jhd. stellt nach wie vor einen Konsens in der Täuferforschung dar. Die Täufer, deren Ursprung im Umkreis der Reformatoren liegt, verstanden sich als gleichberechtigte Gemeinschaft, in der gemeinsam nach der Wahrheit biblischer Texte gesucht wurde. Ich möchte in diesem Abschnitt das hermeneutische Verständnis der frühen Täufer hinsichtlich des Gedankens einer interpretierenden Gemeinschaft beleuchten und der Frage nachgehen, was die Gruppe darunter verstand und wie sie es in der Praxis umsetzte. Da die Täufer in der Forschung als Teil des linken Flügels der Reformation beschrieben werden, ist zu Beginn eine Differenzierung und Abgrenzung der zu untersuchenden Gruppe vorzunehmen.

3.4.3.1. Einordnung und Definition der Gruppe

Neben den Reformatoren entstanden sowohl auf Schweizer als auch auf deutscher Seite radikalere Gruppen, die, von reformatorischen Gedanken inspiriert, mehr Veränderung anstrebten als die Reformatoren selbst. Diese radikalen Gruppen und Persönlichkeiten werden in der Literatur unter dem Begriff „der linke Flügel der Reformation“ zusammengefasst. Zu diesem linken Flügel gehört auch die Täuferbewegung. Lange Zeit verstand man in der Forschung unter dem Begriff „Täufer“ oder „Wiedertäufer“ den komplett so genannten „linken Flügel“ der Reformation. Erst durch die Forschungen von Ernst Troeltsch, Ende des 19. Jhd., begann man die Täufer von den Spiritualisten zu trennen und als zwei eigenständige Bewegungen zu sehen, die sich nur teilweise überschneiden (vgl. Strübind 2003: 21). In weiteren Forschungen zu den oberdeutschen und mitteldeutschen Täufnern wurde die Eigenständigkeit und Unterschiedlichkeit des oberdeutschen Täufertums gegenüber den Schweizern stärker hervorgehoben, wodurch auch niederländische Forscher dazu motiviert wurden, die eigene Prägung des niederdeutschen Täufertums zu erforschen. Die daraus entstandene „revisionistisch-sozialgeschichtliche Täuferforschung“ führte von „einem monogenetischen, normativen zu einem polygenetischen, pluriformen Bild einer religiösen Bewegung“ (ebd: 27).

Um den linken Flügel der Reformation zu differenzieren, wird in der gegenwärtigen Forschung, aufbauend auf der genannten revisionistisch-sozialgeschichtlichen

Täuferforschung, der Fokus auf die Unterteilung in drei verschiedene Entstehungszentren gelegt: Schweiz, Mittel- und Oberdeutschland sowie Niederdeutschland und die Niederlande. Die einzelnen Initiatoren der Bewegungen standen gelegentlich im Austausch und befanden sich auf Reisen, was zu geografischen Überschneidungen führte. Die älteste bekannte Gruppe in der *Schweiz* sind die „Zürcher Brüder“, die aus der Gefolgschaft Zwinglis stammen. Die Zürcher Brüder, zu denen u.a. Felix Mantz, Konrad Grebel und Michael Sattler gehören, wurden vom reformatorischen Gedankengut Zwinglis inspiriert und wollten die von Zwingli geforderte Reform der Kirche schneller durchführen als der Reformator selbst. Erst nach und nach, als die Gedanken radikaler wurden, setzten sie sich für die Gründung einer neuen Gemeinschaft der Gläubigen ein.

Im Blick auf die Rolle der Gemeinschaft in der Bibelauslegung lege ich den Fokus auf diese Gruppe der „Schweizer Täufer“ bzw. der „Zürcher Brüder“. „The congregation`s role was probably most extensively explored among the Swiss” (Murray 2000: 160). Hierzu zähle ich auch Balthasar Hubmaier, da er in engem Austausch mit den Zürchern stand und lange Zeit in Waldshut wirkte, wo er die täuferischen Gedanken aus Zürich in die Praxis umsetzte. Auch wenn es zwischen ihm und den Zürcher Brüdern theologische Meinungsverschiedenheiten gab, ist er einer der bedeutendsten Vertreter der frühen Täuferbewegung, die ihre Ursprünge in der Schweiz hat.

Zu Beginn der Reformation in der Schweiz waren einige der Zürcher Brüder Teil des Bibellesekreises um Zwingli (vgl. Lichdi 1998: 49). Zu nennen sind u.a. Konrad Grebel, Felix Mantz und Andreas Castelberger. Das täuferische Verständnis einer interpretierenden Gemeinschaft findet ihren Ursprung in diesem Bibellesekreis. In Folge der Auseinandersetzungen mit Zwingli kam es zur Trennung zwischen den genannten Personen und dem Reformator, worauf eigenständige Bibellesekreise in und um Zürich herum entstanden. Diese Kreise sind elementarer Bestandteil der täuferischen Entwicklung und bilden die Grundlage für weitreichenden theologischen Entscheidungen.

Bevor wir uns diese Lesekreise näher anschauen, möchte ich auf die theologischen Grundlagen eingehen, die den Gedanken einer gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte stützen.

3.4.3.2. Antiklerikalismus

Die Zürcher Brüder lebten in einer Zeit, die von einer kritischen Haltung gegenüber dem klerikalen System geprägt war. Ihr Umgang mit der Schrift und die abweisende Haltung gegenüber der kirchlichen Autorität lassen sich mitunter auch auf diese antiklerikale Atmosphäre zurückführen:

In der antiklerikal aufgeladenen Atmosphäre jener Tage wurde die Bestreitung des klerikalen Auslegungsmonopols von den Laien als eine Befreiung empfunden, und wo immer die Heilige Schrift genutzt wurde, um die klerikal verursachten Missstände in der Christenheit aufzudecken, wurden die Laien ermutigt, die Schrift selber zur Hand zu nehmen, zu lesen und auf ihre religiösen, bald auch auf die sozialen Verhältnisse anzuwenden (Goertz 2020).

Grebel und seine Mitstreiter wollten ihren Glauben nicht länger unter den von ihnen negativ empfundenen Zuständen der Kirche ausleben. Wer die Bibel auslegt und aus ihr Maßstäbe für die Gestaltung des Lebens herausarbeitet, hat eine gewisse Macht über das Volk. Um diese Machtverhältnisse zu verändern, muss auch die Auslegungsmethode bzw. der Ausleger verändert werden. Die Zürcher Brüder stellten sich gegen die Hierarchie der Kirche und gegen die Schüler-Lehrer-Hierarchie der protestantischen Kirchen (vgl. Klaassen 1984: 10). Sie setzten sich stattdessen für die „Armgeistigen“ ein, die das Recht haben, die Bibel selbst zu studieren (vgl. Lichdi 1998: 188). Ihrer Ansicht nach konnte jeder Laie mit Hilfe der Schrift nachweisen oder widerlegen, was gepredigt und gelebt wird, und so war es auch die Pflicht eines jeden Christen, die Bibel zu lesen und in ihr nach Antworten zu suchen.

3.4.3.3. Allgemeines Priestertum

Diese Ansicht wurde nicht zuletzt auch durch das Prinzip des allgemeinen Priestertums gestützt, das von den Reformatoren gepredigt und durch die Übersetzung der Bibel ins Deutsche ermöglicht wurde. Obwohl innerhalb des Täuferiums keine ausführliche Lehre vom allgemeinen Priestertum entwickelt wurde, ist es doch zum Fundament für täuferische Ekklesiologie und täuferische Hermeneutik geworden (vgl. Sallmann 2018: 57). Es gehört zum Grundverständnis der frühen Täufer, dass auch Laien ein Mitspracherecht haben (vgl. Yoder 1968: 104). Mit Bezug zu 1Kor 14 schreibt Hubmaier: „Es mögend ja alle menschen sonderlich leeren, darmit yedermann lerne vnd all trost empfahe“ (Schlußreden gegen Eck Nr. 17; HS 91).

Gemeinde als Ort theologischer Erkenntnis

Aufbauend auf Zwingli verstanden die Zürcher Brüder die Gemeinde als Ort theologischer Erkenntnis. Bibelauslegung ist demnach nicht frontal und abhängig von einer Person, vielmehr erschließt sich das Wort durch das Reden darüber in der Gemeinschaft und das geschieht im Zusammenspiel von Gelehrten und ungelehrten Laien. Nach der Darstellung Hubmaiers hat die Gemeinde das Recht, das gepredigte Wort an der Schrift zu prüfen und die Auslegung mitzugestalten (vgl. Schlußreden gegen Eck Nr. 14; HS 91).

Dieser Gedanke ist zuvor auch schon bei Erasmus und seinen Schülern zu finden (vgl. Strübind, 141). Ihm zufolge soll jeder Christ die Möglichkeit haben, Jesus Christus direkt oder indirekt durch die Bibel zu begegnen (vgl. Menchi 2016: 295). Jeder Gläubige soll die Bibel selbst lesen und erforschen können, welche biblischen Inhalte im eigenen Leben umzusetzen sind. Dieses Verständnis bildet die Grundlage für eine Lagentheologie und lässt die Notwendigkeit entstehen, auch Laien Zugang zur Bibel zu verschaffen (vgl. Kohl 1966: 166). „Der persönliche Umgang mit der Schrift und die Umsetzung biblischer Inhalte in der Lebenspraxis des Einzelnen stellt ein Ideal des Erasmus dar, das seine Schüler übernahmen bzw. zu realisieren versuchten“ (Strübind 2003: 141). Da Zwingli ein begeisterter Leser der Schriften des Erasmus war (vgl. Gäbler 2004: 41), ist davon auszugehen, dass auch in Zwinglis Bibellesekreis über seine Theologie gesprochen wurde. Grebel, Mantz und Castelberger, die Teil des Kreises waren, kamen über diesen Weg in Kontakt mit den humanistischen Gedanken. Der Einfluss dieses Ideals auf das täuferische Verständnis der Gemeinde als Ort theologischer Erkenntnis ist anzunehmen.

3.4.3.4. Praktische Umsetzung

Diese theologischen Positionen bilden die Grundlage für das täuferische Verständnis einer interpretierenden Gemeinschaft. Vor diesem Hintergrund werfen wir nun einen Blick auf die konkrete Gestalt dieses Ansatzes. In seinem Aufsatz „Community as Conversation“ geht Roth u.a. der Frage nach, wie dieser hermeneutische Aspekt in der Praxis umgesetzt wurde (vgl. Roth 1994: 40). Er merkt an, dass viele Forscher sich auf das Schleithimer Bekenntnis (1527) als Gemeinschaftsschreiben berufen, was für Roth jedoch zu wenig ist. Er sieht an dieser Stelle die Notwendigkeit für weitere Forschung, ohne dabei selbst näher darauf einzugehen. Andrea Strübind hat im Rahmen ihrer ausführlichen Forschungsarbeit zur frühen Täuferbewegung in der Schweiz dieser Notwendigkeit ein Stück weit Rechnung getragen, indem sie sich

intensiver mit den Bibellesekreisen der Täufer auseinandersetzt. Strübind (2003: 146) stellt fest:

Laien ergriffen die Initiative, versammelten sich um die Schrift und strebten nach vertiefter Bibelkenntnis. Die von den Reformatoren proklamierte Schriftautorität und das Prinzip des Priestertums aller Gläubigen fanden in den Bibelkreisen ihren organisatorischen Rahmen.

Um die praktische Umsetzung einer interpretierenden Gemeinschaft der Täufer darzustellen, möchte ich auf die Rolle der Bibellesekreise eingehen. Zusätzlich sind jedoch auch die methodischen Ansätze von Balthasar Hubmaier zu beleuchten, der sich als geschulter Theologe systematisch mit dieser Frage auseinandergesetzt hat.

3.4.3.5. Bibellesekreise

In der Literatur wird häufig vom „Grebekreis“ gesprochen, womit jedoch nicht speziell ein Bibellesekreis gemeint ist, sondern die Gruppe von „Radikalen“, die sich im Umkreis Konrad Grebels befanden und Teil der frühen Täuferbewegung waren. Der Begriff ist synonym zur Bezeichnung „Zürcher Brüder“ zu verstehen. Dieser Personenkreis traf sich zu Beginn der Täuferbewegung zum gemeinsamen Bibellesen im Haus von Andreas Castelberger und im Haus der Mutter von Felix Mantz (vgl. Lichdi 1998: 73). Im Haus Mantz wurden Bibelstunden abgehalten, bei denen Mantz und andere, die der biblischen Sprachen mächtig waren, die biblischen Texte auf Hebräisch oder Griechisch vorgelesen und übersetzt haben (vgl. Krajewski 1958: 40). Es ist davon auszugehen, dass an der Bibelauslegung mehrere Brüder beteiligt waren (vgl. ebd.: 41).

In der Forschung hat der „Castelberger Lesekreis“ mehr Aufmerksamkeit bekommen. Seit 1522/23 hielt Andreas Castelberger, ein Buchhändler, der Zwingli seit 1516 mit Büchern belieferte, Bibelstunden, an denen sich die Täufer, die in der Auseinandersetzung mit Zwingli beteiligt waren, zum gemeinsamen Bibelstudium trafen (vgl. Leu 2007: 18). Eine präzisere Datierung ist nicht möglich. Der Impuls ging wohl von einigen Handwerkern aus, die sich gemeinsam treffen wollten, um die Bibel zu studieren. Sie empfanden es als notwendig, eine theologisch geschulte Person – in diesem Fall Andreas Castelberger – hinzuzuziehen, um sich von ihm unterweisen zu lassen (vgl. Strübind 2003: 130). Ausgehend von Briefen und Aussagen bei späteren Verhören lassen sich die folgenden Namen diesem Lesekreis zuordnen: Konrad Grebel, Felix Mantz, Hans Oggenfuß, Heinrich Aberli, Barlime Pur, Simon Stumpf, Wilhelm Erublin, Johannes Brötli, Ludwig Haetzer, Jakob Hottinger, Klaus Hottinger, Hans

Hottinger und Jörg Blaurock. Einige von ihnen waren Pfarrer, andere Handwerker und Bauern, wieder andere waren humanistisch oder philologisch geschult. Neben dem Castelberger Lesekreis in Zürich ist auch an anderen Orten in der Schweiz, wie z.B. in St Gallen unter der Leitung von Keßler, ein täuferischer Bibellesekreis nachzuweisen. Insgesamt sind in den folgenden Jahren mehrere solcher Kreise in der Schweiz und in Süddeutschland entstanden. „Auffallend ist, daß [die] Kreise sowohl der Initiative als auch von der Gefolgschaft her Laienveranstaltungen waren“ (Stübind 2003: 130).

Zu den Mitgliedern der in Zürich gegründeten Sodalität Zwinglis zählten auch Grebel und Mantz. Grebel hatte vor allem durch die Beziehung zu seinem Lehrer Vadian, mit dem er in engem Briefaustausch stand, eine Verbindung zum Humanismus (vgl. Lichdi 1998: 19). Ihm war das Format einer Sodalität vertraut. Aufgrund auffälliger Überschneidungen und Parallelen zu den täuferischen Lesekreisen ist davon auszugehen, dass die prägenden Persönlichkeiten der Täufer, die Teil dieser Sodalität Zwinglis waren, ihre Erfahrungen in die Entstehung der Bibellesekreise einfließen ließen. Es ist allerdings auf einen zentralen Unterschied hinzuweisen. In der Sodalität versammelten sich humanistisch Gebildete – sowohl Kleriker als auch Laien. Voraussetzung war aber eine gewisse Kenntnis der griechischen und lateinischen Sprache. In den Lesekreisen der Täufer war dies nicht der Fall. Des Weiteren setzten die Täufer, ausgehend von ihrer Betonung der Heiligen Schrift, den Fokus auf das Lesen und Interpretieren biblischer Texte. Es finden sich keine Nachweise, dass philosophische oder humanistische Literatur gelesen wurde. Die Lesekreise sind demnach als eine abgewandelte Form der humanistischen Sodalitäten zu verstehen, deren Initiative von unterschiedlichen Leuten ausging und deren Struktur nicht klar definiert war.

Zum Ablauf oder Inhalt dieser Kreise lässt sich eine Aussage von Hans Bichter, der an einem Lesekreis in Zollikon teilnahm, anführen. Bei einem Verhör gab er an, dass sie sich in Privathäusern versammelten, um zu lesen, zu predigen und gemeinsam Abendmahl zu feiern:

Von wegen des tisch gots sagt er, sy richtind alle den disch gots uff, wo sy zûsamen komint, unnd lessint unnd preynt dann da. Unnd namlich so leßint der schülmeister, Jacob Hottinger der alt, Rûtsch Hottinger, der ouch zû Augustinern sye gesin, unnd der schnider Ogenfüß unnd alle die, so leßen kenint (QGTS I: Nr 56, S. 64).

Auch wenn Bichter einzelne Personen anführt, die die Aufgabe des Lesens übernommen haben, wird deutlich, dass alle, die lesen konnten, lesen durften. Das Zitat führt die offene, gemeinschaftliche und nichthierarchische Struktur eines solchen Lesekreises vor Augen.

Ein weiteres Zitat von einem nicht namentlich genannten Täufer, der in Gefangenschaft war, zeigt, dass die Entscheidung, wer lehrt, eine von Gott erbetene Entscheidung sein sollte: „und zum ersten, so ir zemen koment, so thünd zum aller ersten ein rein gebett zü Christo, dem vatter, und bittent, das er üch einen geb, der do douffe und lere“ (QGTS I: Nr. 61, S. 70). Da der Schreiber in Gefangenschaft saß, war es wohl notwendig, dass jemand anderes die Aufgabe, aus dem Wort zu lesen und zu taufen übernahm. Neben der Aufforderung für eine Person zu beten, die dieser Verantwortung nachgeht, ruft der Schreiber die Gemeinschaft zur gegenseitigen Ermahnung auf: „Und erman ie einer den anderen“ (ebd.). Bemerkenswert ist, dass er diese Aufforderung an eine Gemeinschaft schreibt, in der überwiegend Frauen teilnahmen, wie aus dem Brief hervorgeht. Die gegenseitige Ermahnung ist Zeichen des gemeinschaftlichen Ringens um die Umsetzung biblischer Lebenswahrheiten und Hinweis für eine starke Betonung der geschwisterlichen Gemeinschaft. Die Aufforderung, dass für eine Person gebetet werden soll, die den Kreis lehrt, lässt sich nicht als Nachweis einer hierarchischen Struktur anführen, sondern als eine aus den damaligen Umständen sich ergebende Notwendigkeit. Es ist anzunehmen, dass einige der Teilnehmenden keine sprachliche Bildung hatten und deshalb eine Person hinzukommen musste, die dem Kreis die biblischen Texte vorlas. Dass dabei das Lesen der Texte im Vordergrund stand, zeigt sich auch im Verhör von Philipp Kym, der von zwei Frauen konkret zum Vorlesen eingeladen wurde (vgl. QGTS I: Nr. 60, S. 69). Als er nach anfänglichem Zögern der Einladung nachging, versammelten sich einige Laien auf dem Hof der Frauen, die mit großem Interesse der Lektüre biblischer Texte folgten.

Es wurde ersichtlich, dass die Lesekreise den organisatorischen Rahmen darstellten, in der das Anliegen einer interpretierenden Gemeinschaft umgesetzt wurde. Die Lesekreise dienten dabei nicht nur der persönlichen Glaubens- und Lebensunterweisung, sondern auch der Definition der theologischen Ausrichtung. Aus dem gemeinsamen Lesen und dem gemeinsamen Austausch erwuchs Stück für Stück die theologischen Grundüberzeugung der frühen Täuferbewegung. So fiel die

Entscheidung zur ersten Glaubenstaufe am 21. Januar 1525 in einer Zusammenkunft des Lesekreises (vgl. Lichdi 1998: 104).

Auch der Brief an Thomas Müntzer ist ein Beleg für die aus der Gemeinschaft heraus entstandene Theologie:

Nach dem wir aber die gschrift ouch zehand genommen habend und von allerley artiklen besechen, sind wir etwaß bericht worden und habend den großen und schaendlichen mangel der hirten, ouch unseren erfunden, daß wir Got nit täglich ernstlich mit stettem sünftzen bittend, daß wir uß der zerstörung alleß goettlichen waesens und uß menschlichen grewlen gefuert werdind, in rechten glouben und brück Gottes kummind (QGTS I: Nr. 14, S. 14).

Der zitierte Text beginnt mit der Aussage „Nachdem aber auch wir die Schrift zur Hand genommen haben [...] sind wir eines Besseren belehrt worden...“. Es wird deutlich, wofür sich die Täufer eingesetzt haben: Wenn man sich mit der Heiligen Schrift beschäftigt, ist es jedem möglich, den wahren Wille Gottes zu erkennen. Aus der Schrift können alle Glaubenden erkennen, ob die Hirten – womit die verantwortlichen Kleriker gemeint sind – fehlerhafte Lehren predigen. Der Brief an Müntzer ist eine direkte Anwendung des allgemeinen Priestertums. Die Schreiber, worunter auch einige Laien waren, haben sich gemeinsam mit der Schrift beschäftigt und sind gemeinsam zu einer Erkenntnis gekommen, die im Gegensatz zu der Meinung der Kleriker steht. Das gemeinsame Bibelstudium als Grundlage theologischer Erkenntnisse wird deutlich. „Der Müntzerbrief kann daher als ein theologisches Konsenspapier verstanden werden, das die Grundpositionen der radikalen Kräfte zusammenfaßte“ (Strübind 2003: 215). Der Brief an Müntzer ist ein Gemeinschaftswerk, das als Frucht einer gemeinschaftlichen Auslegung biblischer Texte angesehen werden kann.

3.4.3.6. Hubmaier

Balthasar Hubmaier, Anfang der 1480er Jahre in Friedberg geboren, „... war der erste Fachtheologe, der durch seine zahlreichen Schriften die Aufmerksamkeit auf die Täufer gelenkt hatte. Seine vielen Gegner hielten ihn für den bedeutendsten Vertreter der Täuferbewegung“ (Bergsten 1962, 9). Er studierte Philosophie, Logik und später Theologie und wirkte anschließend als Lehrer in Schaffhausen, als Priester in Konstanz, als Pfarrer und Professor in Ingolstadt und als Domprediger in Regensburg. Bevor er nach Waldshut zog, hatte er somit einflussreiche und anerkannte Positionen im süddeutschen Kirchenleben inne (vgl. ebd.: 12). In seiner Zeit in Waldshut setzte er sich

intensiver mit reformatorischem Gedankengut auseinander und war demgegenüber nicht abgeneigt. In Waldshut entstand durch den Kontakt zu einigen Leuten aus dem Grebel-Kreis eine Verbindung zu den Zürcher Täufern (vgl. ebd.: 22). Diese Verbindung führte schließlich dazu, dass Hubmaier, der zuvor auf Seiten Zwinglis stand, eine neue Tauffassung erlangte und schließlich von Reublin an Ostern 1525 in Waldshut getauft wurde (vgl. ebd.: 27). Im Gegensatz zu den Zürcher Täufern war Hubmaier allerdings ein „Schwertler“ und kein „Stäbler“ – er vertrat nicht die Lehre der Gewaltlosigkeit (vgl. ebd.: 28). Nach seiner Zeit in Waldshut wirkte er mit seiner täuferischen Prägung in Augsburg, Mähren und Nikolsburg, wo er großen Einfluss gewann.

Der auch auf methodische Reflexion bedachte Hubmaier begründete das Prinzip einer interpretierenden Gemeinschaft mit 1Kor 14 (vgl. Yoder 1984, 21). Er schloss dabei aber nicht aus, dass Gelehrte anwesend sind, um wichtige Informationen über den Text zu geben, wie es das Beispiel vom Castelberger Lesekreis deutlich macht. Hubmaier selbst war ein gelehrter Theologe, verstand aber, dass obwohl Laien nicht geschult waren, die Gemeinde als Ort theologischer Erkenntnis sein muss.

In seiner Veröffentlichung „Sechszwanzig Thesen gegen Eck“ im September 1524 setzt Hubmaier sich mit dem Entscheidungsvorgang innerhalb einer interpretierenden Gemeinschaft auseinander. Dabei leitet ihn die folgende Frage: „In dem span des gloubens, wo zwen strytig sind, wer doch sölle sin der recht Richter“ (Schlußreden gegen Eck; HS 91). Wenn es innerhalb eines theologischen Diskurses unterschiedliche Verständnisse der Schrift gibt – Hubmaier hat an dieser Stelle die Auseinandersetzung mit seinem ehemaligen Lehrer Johann Eck im Blick – bedarf es eines Richters, der die Entscheidung darüber trifft, was nun als Wahrheit festzuhalten ist. Diese Aufgabe hat aus Hubmaiers Sicht die Gemeinde: „Aber das vrteil, welcher vnder den zweyen rechter gesinnet sye, ist by der kirchen in dem wort Gottes empfangen vnd vssz dem glouben geboren. So jr zúsamem kummend etc. die anderen söllend vrteilen“ (Schlußreden gegen Eck Nr. 5; HS 91). Die Kirche ist die letzte Instanz theologischer Entscheidungen, wenn sie sich an der Bibel orientiert und „aus dem Glauben geboren“ ist. Wie nun die Gemeinde in einer solchen theologischen Auseinandersetzung zu einer Entscheidung finden kann, erklärt Hubmaier schrittweise:

[VI] Doch darmit gehalten werde ordnung, ouch vermydet vnordenliche klappery mögend dry oder vier menner eelich erwelt werden von der gemeind: als etwan warend Petrus, Paulus, Barnabas vnnd Jacobus: nit das sy von der warheit des wortes, das eewig ist

vnd onwandelbar, vrteilind sonder welcher teil dem zweck des götlichen wortes näher züschesse oder vßfare. [VII] Also habend die sendbotten Christi Concilia gehalten: nit umb der leer des gloubens willen, sonder das einigkeit blybe vnder den brüderen. [VIII] Jr vrteil beschähe nach dem richtschyt der heiligen gschrift, sunst wirt das äben mit dem gwalt verworfen, mit welchem es gredt ist: vnd das vß dem eempel Christi, do er die äher, durch die Apostel abgerupfft, nach der gschrift gemessen hat. [X] Also eruolgt, das die Richter gotglernig vnd gotsgeistig sin söllend (ebd.: Nr. 6, 7, 8 und 10; HS 91).

Damit es keine Unordnung aufgrund von Durcheinanderreden gibt, sollen drei oder vier Personen ausgewählt werden, die sich intensiver mit der Thematik auseinandersetzen. Hubmaier begründet dieses Vorgehen mit dem Apostelkonzil in Apg 15. Die ausgewählten Personen sollen von Gott gelehrt und von Gottes Geist erfüllt sein. Wenn diese Personen ausgewählt sind, dann sollen sie mit einer lernenden und demütigen Haltung und dem Fokus auf die Heilige Schrift an die zu beantwortende Frage herantreten:

[XI] Denn aber sind sy glert von Gott, so sy allen menschlichen anmüt hindan gesetzt, mit Maria by den füßen des Herren sitzend, mitt bittendem geist die biblien vffthünd, mit den edlen Thessalonichern die gschrift ersüchend, ob die ding sich also habind: härfürtragende mit dem gelerten schryber nüws vnd alts, welchen sy sich vnderwerffend on allen fürwitz vnd zanck, empfahende nach dem sägen Mosi von der leer des herrns. [XII] Die gschrift ergründen ist nitt mit vngeistlichen nüwerungen des klapperens oder mit krieg der wörter biß zû der heysere kempffen, sonder die finstern örter der gschrift durch clärere vßlegen. Das hat vns Christus eigentlich gelert, do er die gschrift Mosy vn der vermächlung des brüders hußfrowen mit der gschrift von der vrstende vßgelegt hat.“ (ebd.: Nr. 11 und 12; HS 91).

Mit Verweis auf Jesus Christus lässt Hubmaier erneut deutlich werden, dass die Heilige Schrift die Richtschnur einer jeden Entscheidung sein muss und der Inhalt dieser Schrift mit „klarer Auslegung“ ermittelt werden soll. Sowohl Haltung als auch Methodik sind für ihn grundlegende Mittel, um die Wahrheit biblischer Texte zu erkennen. Diese Erkenntnis der ausgewählten Personen, die er folgend als „Erkennende“ bezeichnet, soll nun der Gemeinde, den „Sitzenden“ geoffenbart werden:

[XIV] Das vrteil by denen erkennenen sol also sin, das dem sitzenden, welchem geoffenbaret ist, sin gerechtigkeit fry blybe, die ersten söllend ouch denn schwygen. [XV] Wo aber die vile der Kirchen still schwygt, yetzund wirt bestetigt der erkenner vrteil druch stillschwygung der Kirchen (ebd.: Nr. 14 und 15; HS 91).

Die Gemeinde hat die Aufgabe über das, was sie gehört hat, zu urteilen.

Währenddessen sollen die anderen, die schon Teil des Prozesses waren, schweigen.

Ob er damit die Personen meint, die unterschiedlicher Meinung sind oder die Personen, die auserwählt wurden, ist nicht ganz klar. Beides ist denkbar. Der entscheidende Aspekt der Aussage ist jedoch das Urteil der Gemeinde. Wenn die Kirche als Reaktion auf das Gehörte schweigt, so ist das Urteil der „Erkenner“ bestätigt.

3.4.3.7. Fazit

Die von Zwingli und dem Humanismus geprägten Zürcher Brüder betonten die Rolle der Laien in der Auslegung biblischer Schriften und verstanden die Gemeinschaft als ein Ort theologischer Erkenntnis. Die auf der Sodalität Zwinglis aufbauenden Bibellesekreise bildeten einen organisierten Rahmen, in dem sowohl der Gemeinschaft als auch der Integration der Laien Rechnung getragen werden konnte. Hubmaier reflektierte die Rolle der Gemeinschaft im Auslegungs- und Entscheidungsprozess methodisch und entwickelte aufbauend auf 1Kor 14 ein System, das sowohl die Rolle der geschulten Theologen als auch die Aufgabe der Gemeinde berücksichtigt. Der Gedanke einer gemeinschaftlichen Interpretation kommt in der frühen schweizerischen Täuferbewegung deutlich zum Vorschein.

3.5. Pietismus

Aufbauend auf den reformatorischen Modellen ist auch im Pietismus, vor allem bei Philipp Jakob Spener, der Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte zu erkennen. Spener knüpft an die Reformimpulse und den Puritanismus an (vgl. Winkler 2008: 1349) und setzte sich für eine weitere Reform der Kirche ein. Zentral im Wirken Speners ist seine Schrift *Pia Desideria* (1675). In ihr reflektiert Spener einige Gedanken, die mit einer gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte verbunden sind. Da dieser Schrift jedoch die Erfahrung in der von Spener 1670 in Frankfurt gegründeten „Collegia Pietatis“ vorausging, möchte ich zuerst auf dieses gemeinschaftliche Format eingehen.

3.5.1. Die Collegia Pietatis

Im Sommer 1670 baten vier bis fünf theologisch gebildete Männer Spener darum, sich regelmäßig mit ihnen zum erbaulichen Gespräch zu treffen. Nach anfänglichem Zögern willigte er ein und traf sich mit ihnen zweimal wöchentlich sonntags und mittwochs (vgl. Winkler 2008: 1350). In der Anfangszeit las Spener aus einem Erbauungsbuch vor, worauf ein offenes Gespräch und persönliche Ermutigung folgten. Der Kreis wuchs mit

der Zeit auf 50 Personen an und mehr und mehr nahmen auch ungebildete Laien an den Treffen teil. Der Schwerpunkt verlagerte sich gezielt durch die Initiative Speners hin auf das Studium biblischer Texte. Die Ziele der *collegia pietatis* waren es, eine intensivere Kenntnis der biblischen Schriften zu fördern, lebendiges und tätiges Christsein durch gegenseitige Rechenschaft erwachsen zu lassen und die Rechte und Pflichten des allgemeinen Priestertums der Gläubigen in die Umsetzung zu führen (vgl. Bellardi 1994: 13).

Die Versammlungen wurden von Spener nicht als Konkurrenz zum sonntäglichen Gottesdienst verstanden, sondern als „wiederentdeckte Form der Ausgestaltung christlichen Lebens“ (Sallmann 2018: 59). Deshalb war die Einführung der *collegia pietatis* eines der Hauptmittel der Kirchenreformation Speners.

Die von Spener vorgeschlagenen Versammlungen zu gemeinsamer Lektüre und Auslegung der Bibel fanden vielerorts Nachahmung und wurden das äußere Kennzeichen der sich von Frankfurt zunächst allmählich, in einzelnen Städten und an Adelshöfen (z.B. Darmstadt) ausbreitenden pietistischen Bewegung (Wallmann 2008: 1345).

Die Collegia Pietatis sind vor dem Hintergrund des sog. „Ecclesiola“-Gedankens zu verstehen (vgl. Bellardi 1994: 12). Ecclesiola meint die kleine Gemeinde in der großen (Ecclesiolae in Ecclesia). Mit einer solchen kleineren Form der Zusammenkunft, die Kern und Rückhalt der Gesamtgemeinde sein sollten, versuchte Spener „das Leben der Gesamtkirche [...] zu befruchten“ (Bellardi 1994: 13). Diese kleinen Gruppen waren freiwillig und boten einen Ort, an dem sich die Gläubigen sammelten, die ein ernsthaftes Interesse daran hatten, den christlichen Glauben im Leben zu verwirklichen. Spener beruft sich in späteren Jahren auf die Konzeption Luthers, weshalb die Idee Luthers von der „sonder gemeyne“ als Vorstufe des Gedankens der *collegia pietatis* zu sehen ist (vgl. Bellardi 1994: 76).

3.5.2. Pia Desideria

Wie eingangs erwähnt, wird in den *Pia Desideria* der Aspekt gemeinschaftlicher Bibellektüre reflektiert. Spener beginnt seine Ausführung mit einem längeren Abschnitt, in dem er den aktuellen Stand des deutschen Christentums und der Kirche massiv kritisiert. Er spricht sich für Reformen aus, die speziell auch den Predigt-Stand betreffen (vgl. Pia des.: 6). Der Meinung Speners nach mangle es den Predigern an wahren, durch den Heiligen Geist erweckten Glauben, weil „sie aus dem Buchstaben der Schrift

ohne Wirkung des heiligen Geistes, aus menschlichem Fleiß, wie Andere in andern Gegenständen dadurch etwas erlernen, die rechte Lehre zwar gefaßt haben, und sie Andern vorzutragen wissen, aber von dem himmlischen Licht und Leben des Glaubens ganz entfernt sind“ (Pia des.: 8). Um den Zustand der Kirche zu verbessern, schlägt er verschiedene Lösungen vor. Auf zwei von ihnen möchte ich näher eingehen:

Erstens: Spener wünscht sich, dass das Wort Gottes reichlicher unter die Christen gebracht werden soll. Nur wenn dies gelinge, so Spener, könne der Nutzen der Schrift entfaltet werden. „Daher sollte auch alle Schrift, ohne Ausnahme, der Gemeinde bekannt sein, wollen wir anders allen nöthigen Nutzen erhalten“ (Pia des.: 56). Die Gläubigen sollen zusätzlich zu den Predigten und der Auslegung biblischer Texte im Gottesdienst, „noch auf andere Weise weiter in die Schrift geführt würden“ (Pia des.: 57). Eine Weise stellt die tägliche Lesung der Bibel im häuslichen Umfeld dar, die vom Hausvater angeleitet wird. Eine weitere Möglichkeit sind außergottesdienstliche Versammlungen der Gemeinde, bei denen „die biblischen Bücher nach einander ohne weitläufigere Erklärung“ vorgelesen werden, mit dem Ziel, die Zuhörer und speziell die, die nicht lesen können oder keine Bibel haben, zu erbauen (Pia des.: 58).

An dritter Stelle wäre es gut, wenn wir wieder die alte apostolische Art der Kirchenversammlungen in den Gang brächten, da neben unsern gewöhnlichen Predigten auch andere Versammlungen gehalten würden auf die Art, wie Paulus 1 Kor. 14 dieselben beschreibt, wo nicht einer allein aufträte, zu lehren (welches für die gewöhnlichen Gottesdienste bleibt), sondern auch Andere, die mit Gaben und Erkenntnis begnadigt sind, jedoch ohne Unordnung und Zanken mit dazu reden, und ihre gottseligen Gedanken über die vorgelegte Materie vortragen, die Uebrigen aber darüber richten möchten (Pia des.: 58-59).

Ähnlich wie – und vermutlich auch angelehnt an – die Reformatoren spricht sich auch Spener für eine nebengottesdienstliche Versammlung aus, die nach dem Vorbild des Korinthertextes abgehalten wird. Er betont dabei die Mehrzahl der Sprechenden, die ihre Gaben und Erkenntnisse einbringen. Auch Spener geht es hier um die Gedanken zu einer „vorgelegten Materie“, worunter er einen Bibeltext versteht (siehe Zitat unten), und nicht einfach um irgendwelche geistgewirkten Erkenntnisse. In einem solchen Rahmen sollen gemäß Spener alle Gläubigen die Möglichkeit haben, an der Auslegung des Textes mitzuwirken. Die Gemeinschaft ist dabei als prüfendes und urteilendes Korrektiv zu verstehen. Da die hier in der Theorie beschriebene Art der Bibellektüre sich praktisch in den Collegia Pietatis verwirklicht, lässt sich dieser Text als zentraler Beleg

für die inhaltliche Gestaltung des Bibellesekreis in Frankfurt anführen. Wie dieses Format konkret aussehen kann, erklärt er wie folgt:

Wenn zu gewissen Zeiten mehrere Prediger, wo nämlich Mehrere an einem Orte sind, oder auch unter Leitung des Predigers mehrere andre Gemeinglieder, welche von Gott mit ziemlicher Erkenntniß begabet, oder in derselben zuzunehmen begierig sind, zusammen kämen, die heilige Schrift vor sich nähmen, daraus laut läsen, und über jede Stelle derselben sich brüderlich unterredeten, welches der einfache Verstand derselben, und was darin zu unserer Erbauung dienlich wäre (Pia des.: 59).

Alle Anwesenden dürfen sich zum Text äußern und „was nun Jeder vorgebracht, würde dann von den Uebrigen, sonderlich den berufenen Lehrern, untersucht, wie es der Meinung des heiligen Geistes in der Schrift gemäß sei“ (Pia des.: 59). Das Kollektiv ist das Korrektiv für die individuelle Erkenntnis des Glaubenden. Der Gedanke einer gemeinschaftlichen Interpretation ist hier unübersehbar.

Interessant ist auch die Stellung der Lehrer. Zwar dürfen alle Anwesenden sprechen und die gesamte Gemeinschaft ist an der Reflexion des Vorgetragenen beteiligt, dennoch ist die Verantwortung der Lehrer hervorgehoben.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Speners wichtigstes Mittel, um den Zustand der Kirche zu verbessern, das Lesen, Betrachten und Besprechen des biblischen Textes ist (vgl. Pia des.: 61).

Zweitens: Verbunden mit dem ersten angeführten Gedanken ist die Aufrichtung und Einübung des geistlichen Priestertums, die Spener unter Berufung auf Luther fordert. Er betont, „daß allen Christen insgesamt ohne Unterschied alle geistlichen Aemter zustehen“ (Pia des.: 65). Im Einklang mit dem Reformator kritisiert Spener die Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche:

Es ist eine besondere List des leidigen Teufels gewesen, daß es derselbe im Papstthum dahin gebracht, daß alle solche geistliche Aemter allein der Klerisei überwiesen (die sich daher auch hochmüthiger Weise allein den Namen „Geistlichen,“ welcher allen Christen thatsächlich zugehört, aneignet) und die übrigen Christen davon ausgeschlossen sind, als käme denselben nicht zu, in dem Wort des Herrn fleißig zu forschen, geschweige denn Andre neben sich zu unterrichten, zu vermahnen, zu strafen, zu trösten, und das privatim zu thun, was dem Kirchendiener öffentlich zu thun obliegt; sondern als wären dies lauter Dinge, die an dem Predigtamte allein hingen. Damit sind die sogenannten

Laien zu dem, was sie billig mit angehen sollte, träge gemacht, und so ist eine schreckliche Unwissenheit und Wesen entstanden (Pia des.: 65).

Die kirchlichen Strukturen haben dazu geführt, dass das Laintum träge wurde und dies wiederum versteht Spener als eines der Grundprobleme der geistlich schwachen Kirche. Folglich kann der Zustand der Kirche nur durch die Aktivierung der Laien erfolgen (vgl. Pia des.: 67). Spener wünscht sich demnach eine aktive Teilnahme aller Gläubigen „am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde“ (Riemenschneider 1978: 422), sei es im Gottesdienst, in außergottesdienstlichen Versammlungen, wie den Collegia Pietatis oder der Erfüllung priesterlicher Aufgaben im häuslichen Umfeld.

3.6. 18. bis 20. Jahrhundert

Die verschiedenen Ansätze, die ich bisher beleuchtet habe, bauen an vielen Stellen aufeinander auf und wurden auch in den letzten drei Jahrhunderten unterschiedlich fortgeführt. In der protestantischen Kirche, in freikirchlichen Kreisen sowie in der katholischen Kirche finden sich in dieser Zeit verschiedene Ausprägungen gemeinschaftlicher Interpretation.

3.6.1. Die Bibelstunde in der Protestantische Kirche

Wie wir gesehen haben, wurde die Notwendigkeit biblischer Unterweisung für die Gesamtgemeinde schon von Luther gefordert. Dieser Aufforderung wurde im Pietismus Rechnung getragen, in dem das Lesen und Studieren biblischer Texte in den Fokus der Gemeindegarbeit gerückt wurde. In dieser Zeit entstand, durch von Spener inspirierte Pfarrer, in Württemberg die sogenannte „Stunde“, „die sich durch die süddeutschen Siedler bis zum Balkan und nach Rußland als spezielle Form der Evangeliumsverkündigung bewährt hat“ (Zeiger 1978: 79). Außerhalb der Gottesdienstzeiten fanden sich verschiedene Leute in Privatwohnungen oder Gemeindehäusern zur gemeinsamen Bibelarbeit und zum gemeinsamen Gebet zusammen. Aber auch im Tübinger Stift entstand unter Studierenden eine solche „Stunde“. So „wuchs im damaligen Herzogtum Württemberg ein Geschlecht von Pfarrern heran, von denen nicht wenige schon von der Hochschule her Sinn und Trieb für die Spenerschen collegia pietatis mitbrachten, die Versammlung später selber anfangen, leitetet und in gesundem Geist beeinflussten“ (Wurster 1915: 32). In vielen protestantischen Kirchen entstanden Versammlungen mit 10 bis 15 Personen, zumeist geleitet von den Pfarrern selbst (vgl. ebd.: 34). Ähnlich wie die niederrheinische Bibelsprechstunde ist auch von den Bibelstunden in Württemberg bekannt, dass auf die

Auslegung des Textes durch den Pfarrer ein gemeinschaftlicher Austausch folgte. Auch wenn vielerorts die Initiative von Pfarrern ausging und die Gruppen unter ihrer Leitung zusammenkamen, gab es wohl auch einige Laien, die zum Leiter einer solchen Stunde eingesetzt wurden. Man nannte sie „Sprecher“ oder „Stundenhalter“. Wie aus dem folgenden Beispiel von Wurster (:36) hervorgeht, waren Pfarrer in diesen Gruppen teilweise „Empfangende“ und nicht nur „Lehrende“:

Kein Geringerer als der originelle Pfarrer Slattich, seit 1760 Pfarrer in Münchingen, bekennt von sich, er sei sofort an einem der ersten Sonntage zu den Leuten in die „Stunde“ gegangen, gegen die Abmahnung seiner Frau, die ihm gesagt habe, von diesen einfältigen Bauern könne er doch nichts lernen; beim Heimkommen habe er aussprechen müssen: „bei mir muß es ganz anders werden, wenn ich Pfarrer in Münchingen bleiben will; diese einfachen Leute haben den Sinn des Wortes Gottes viel besser begriffen als ich“.

Der Ablauf einer solchen Stunde konnte unterschiedlich sein (vgl. Zeiger 1978: 79). Zentral ging es jedoch um das gemeinsame Studieren der Bibel, geführt von einem Leiter oder Redner. Teilweise ist lediglich die Auslegung durch einen Leiter belegt, in anderen Quellen finden sich Hinweise, in denen dieser erste Teil durch einen zweiten Teil des Austausches ergänzt wurde. Da es sehr freie Zusammenkünfte waren, ist naheliegend, dass der Ablauf dieser Treffen über die Jahre einem fortlaufenden Wandel unterlag (vgl. Wurster 1915: 71). Ein konsensfähiges Ziel dieser Bibelstunde beschreibt Egelkraut (1978: 496) mit „Gemeinschaft und Erbauung der Gläubigen nach Apg 2,42 im Sinne des Priestertums aller Gläubigen“.

In der Erweckungsbewegung des 19. Jhd., die weite Teile der protestantischen Welt erfasst hat, spielt diese Form der Zusammenkunft eine zentrale Rolle (vgl. Beyreuther 1978: 151). „Überall, wo das neue Leben aufflammte, treffen wir auf die Bibelstunde“ (Wurster 1915: 41). Ein Katalysator dieser Dynamik ist auch die Teilhabe und Initiative der Laien. Sie haben vielerorts Verantwortung übernommen und zur Weiterentwicklung der verschiedenen Kreise beigetragen.

Anfang des 20. Jhd. stellt Wurster (1915: 71) fest, dass „die freiwillige kirchliche Bibelstunde in den meisten deutschen Landeskirchen sehr stark zugenommen hat“. Die Beobachtungen Wursters sind in der Hinsicht veraltet, da er vor dem zweiten Weltkrieg schreibt. Dennoch ist sein Text gerade deshalb hilfreich, da er die Dynamik der Erweckungsbewegung und die zentrale Rolle der Bibelstunden aus zeitlich engerer

Perspektive betrachten konnte. Auch heute ist diese Form nach wie vor aktuell, wobei die Anzahl der Teilnehmenden sichtbar nachgelassen hat.

3.6.2. Freikirchlicher Kontext

Viele der sich in den letzten drei Jahrhunderten bildenden Freikirchen zeichneten sich von Beginn an durch eine Betonung der Bibel als verbindliches Wort Gottes und durch ein Hervorheben des Laientums aus (vgl. Hoberg 2018: 212). Sowohl die individuelle als auch die kollektive Bibelauslegung hat dabei einen Platz eingenommen. Aufgrund der großen Anzahl an unterschiedlichen Freikirchen, die ihre eigenen Formen der Gemeindegemeinschaft aufweisen, wäre eine detaillierte Auseinandersetzung mit jeder Ausprägung im Rahmen dieser Arbeit zu umfangreich. Ein sich durchziehendes Element stellen allerdings sogenannte Hauskreise dar, die auch heute noch in vielen Gemeinden – nicht nur in freikirchlichen – vorzufinden sind.

3.6.2.1. Hauskreise

Bereits zur Zeit der Urgemeinde wird uns von Versammlungen in privaten Häusern berichtet, wie aus der Apostelgeschichte hervorgeht (2,46; 5,42; 12,12). Auch die paulinischen Briefe sprechen von Hausgemeinden (z.B. Röm 16,5). Herbst (2008: 1482) sieht deshalb das antike Haus als „entscheidende soziale, ökonomische und rel. Größe“ der Anfänge der Gemeinde. Nach der Christenverfolgung der ersten Jahrhunderte geriet diese Form der Zusammenkunft in Vergessenheit. Erst seit der Vorreformation ist diese Form wieder zu entdecken (vgl. Wenzelmann 1978: 246). Wie ich aufgezeigt habe, lassen sich viele der verschiedenen Ansätze mit dem häuslichen Umfeld in Verbindung bringen. „In nahezu allen Konzeptionen des Gemeindeaufbaus wird die Gemeinschaft im Privathaus als bedeutender Baustein betrachtet“ (vgl. Herbst 2008: 1482). Die Hauskreise haben schon immer eine sehr unterschiedliche Ausprägung aufgewiesen, weshalb es schwierig ist, hier einheitliche Konzepte darzustellen. Zentraler Bestandteil bilden nach wie vor das Gebet sowie die gemeinsame Diskussion über biblische Texte und deren Bedeutung für das persönliche Leben. Heutzutage gibt es eine große Anzahl an unterschiedlichen Materialien (Bücher, Magazine, Apps), die dabei helfen können, den Text der Bibel schrittweise zu erkunden oder persönliche Themen anhand der Bibel zu reflektieren. Ich möchte hier ein paar wenige nennen:

- Die *Hauskreisbibel* bietet neben dem Text der Neues Leben Bibel Anregungen zum Einstieg in Gesprächsrunden und vertiefende Fragen. Zusätzlich finden sich Einführungstexte zu jedem biblischen Buch (vgl. Die Hauskreisbibel 2020: 5)
- Das *Hauskreismagazin* versteht sich laut Angaben der Redaktion als ein Ideenpool für Kleingruppen. Es ist „ein Baukasten, ein Steinbruch, aus dem Sie sich das herausbrechen können, was individuell grade für Ihre Gruppe benötigt wird. Es zeigt Vielfalt und folgt keinem strengen Modell, dem Sie zwangsläufig folgen müssen“ (Klenk 2024, Online). Parallel zum Hauskreismagazin gibt es nun auch eine App für Mobilgeräte.
- Eine Mischung aus Praxisbuch und theologischer Reflexion findet sich im Jahr 2021 erschienene Werk von M. Heide und F. Mederacke mit dem Titel *Gotteswort im Menschenwort*. Das Praxisbuch will den Bibel-Lesenden beim „Üben“ helfen und theologische Inhalte mit praktischen Hilfsmitteln verbinden (vgl. Heide 2021: 10).

3.6.2.2. Pfingstlich-charismatische Bewegung

Im Rahmen der freikirchlichen Bewegung ist neben den denominations-übergreifenden Hauskreisen noch auf die Betonung von 1Kor 14 innerhalb der pfingstlich-charismatischen Bewegung einzugehen, wobei schon anzumerken ist, dass der Fokus hier im Gegensatz zu Luther, Zwingli oder Spener weniger auf dem Text der Bibel liegt. Aufbauend auf dem Korinthertext setzt die Bewegung eher „auf spontanes und ekstatisches Wirken des Geistes statt auf einen feststehenden Gottesdienstablauf“ und „auf eine demokratische Gemeinschaft von Geistbegabten statt auf einen monarchischen Amtsträger“ sowie „auf partizipatorisches Teilnahmeverhalten statt auf passive Zuschauerhaltung“ (Zimmerling 2020: 84). Die Gaben des Geistes nahmen schon zu Beginn der Bewegung und nehmen auch heute noch eine zentrale Rolle ein. Das demokratische Element, das aus 1Kor 14 hervorgeht, hat die Entfaltung des Heiligen Geistes zum Ziel und zeigt sich in der freien Gebetsgemeinschaft, die auch Zungenrede enthält, Prophetie und freiheitlichen Gesang, der durch spontane Liedauswahl gekennzeichnet ist (vgl. Olpen 2020: Kap. B.4.). Dieser partizipatorische Charakter hat sich innerhalb der Pfingstbewegung permanent gewandelt. Wie in den meisten neu entstehenden Bewegungen nahm die Spontanität innerhalb der Gottesdienste ab und der geplante Ablauf zu. Dies führte zu verschiedenen Erneuerungsbewegungen, die den ursprünglichen, an 1Kor 14 orientierten,

Gottesdienst betonten. In Deutschland hat dabei vor allem die so genannte „Dritte Welle“ um 1980 für Aufmerksamkeit gesorgt.

Durch den Einfluss dieser dritten Welle in deutschen Pfingstgemeinden wurden die persönlichen Zeugnisse und der prophetische Dienst aus der Mitte der Gemeinde wieder stärker betont. Vielen Gemeinden strebten an, die Elemente „in einer festgelegten Zeit innerhalb des Gottesdienstes und nicht mehr spontan und unkoordiniert aus den Reihen heraus“ einzubauen (Olpen 2020: Kap. B.5.).

In der sehr knappen Darstellung der pfingstlich-charismatischen Gottesdienstentwicklung wurde ersichtlich, dass Partizipation und gemeinschaftlicher Gestaltung nach 1Kor 14 eine wichtige Bedeutung zugemessen wird. Dabei geht es nicht dezidiert um eine gemeinschaftliche Auslegung biblischer Texte. Wo bei Spener die „vorliegende Materie“ eine Stelle aus der Bibel sein sollte, ist der Bezugspunkt für das Mitwirken der Gemeinde in pfingstlichen Kreisen die freie und themenunabhängige Äußerung des Heiligen Geistes. Zimmerling stellt fest, dass die charismatischen Gebetsgruppen, die ein wichtiger Bestandteil der pfingstlerischen Bewegung sind, an die „Stunde“ des frühen Pietismus erinnern, sie sich aber durch den Fokus auf das Geisteswirken davon unterscheiden (vgl. Zimmerling 2009: 124). „Die Christus- und Bibelzentriertheit der *collegia pietatis* ist durch eine Konzentration auf den Geist und auf eine Pluralität von Geisteswirkungen ersetzt“ (ebd.: 124). Selbstverständlich können diese Eingebungen im pfingstlerischen Verständnis mit biblischen Texten verbunden sein, müssen es aber nicht.

Im Blick auf die konkrete pfingstlerische Hermeneutik spielt die Rolle der Gemeinschaft jedoch eine bedeutende Rolle. K.J. Archer benennt zwei zentrale Aspekte. Zum einen ist die pfingstlerische Gemeinschaft der Kontext, in dem der Bibelausleger die biblischen Texte interpretieren muss. Das bedeutet, dass er die aktuelle Situation der Gemeinschaft kennen und verstehen sollte. Er selbst muss sich als Teil dieser Gemeinschaft verstehen und das Leben mit den Menschen in ihr teilen (vgl. Archer 2009: 224). Zum anderen ist die Gemeinschaft aktiv an der Auslegung beteiligt: „The community actively participates in the Pentecostal hermeneutical strategy not passively but actively through discussions, testimony, and charismatic gifts“ (ebd.: 225). Als Beispiel, wie die Gemeinschaft, der Heilige Geist und die Schrift miteinander korrelieren dient für Archer der Text aus Apg 15 (vgl. ebd.: 252). Die Gemeinschaft beschäftigt sich unter der Leitung des Heiligen Geistes mit dem Bibeltext und versucht ihn im Lichte der

aktuellen Situation zu verstehen. Archer versucht hier, Geist, Wort und Gemeinschaft miteinander zu verbinden.

3.6.3. Weitere Täuferische Bewegung

Bevor wir die freikirchlichen Kirchen verlassen, möchte ich noch auf die täuferische Bewegung der letzten drei Jahrhunderte eingehen. Wenn wir den Blick auf die gemeinschaftlichen Ansätze innerhalb der protestantischen Kirche werfen, ist ohnehin festzustellen, dass diese Ansätze eine Weiterbildung der reformatorischen und pietistischen Gedanken darstellen. Aus diesem Grund ist auch nach der Weiterentwicklung der täuferischen Ausgangspunkte zu fragen. Es lässt sich nicht deutlich nachweisen, wie weit der Gedanke einer hermeneutischen Gemeinschaft, der unter den Schweizer Brüdern gelebt wurde, sich in den täuferischen Bewegungen der nachfolgenden Jahrzehnte etabliert hat. Murray (2000: 182) geht davon aus, dass er eher in den Hintergrund geraten ist:

The hermeneutic community may have been implemented by only some Anabaptist groups and may have survived only the early years in a limited number of congregations, but it was perhaps the most radical and valuable aspect of Anabaptist hermeneutics.

Viele der Gruppen, wie die Mennoniten, haben mit der Zeit stärkere institutionelle Strukturen aufgebaut. Auch wenn die Gemeinde in täuferischen Kreisen durch die Jahrhunderte hindurch eine wichtige Rolle eingenommen hat, wurde die Aufgabe der Auslegung überwiegend von den durch die Gemeinde gewählten Leiter und Prediger übernommen, worunter überwiegend Laien waren.

Auch wenn davon auszugehen ist, dass die täuferischen Ansätze einer gemeinschaftlichen Auslegung mit der Zeit in den Hintergrund geraten sind, lassen sich ein paar Rezeptionen innerhalb der vielfältigen täuferischen Bewegung erkennen. Aus der Linie der Schweizer Täufer, die von Menno Simons aufgegriffen wurde, sind zuerst die Mennoniten und später die sog. Amish, die Hutterer, die Brethren (Kirche der Brüder) und weitere kleine Neutäufergruppen entstanden. Die Brethren haben neben täuferischer Prägung einen stark pietistischen Einfluss. In der Literatur werden die aufgezählten Gruppen „Anabaptists“ bzw. „Wiedertäufer“ oder schlicht „Täufer“ genannt. Im diese Gruppen zusammenfassenden *Concise Encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites and Mennonites* wird das aktuelle Verständnis einer hermeneutischen Gemeinschaft wie folgt umschrieben: „Anabaptists generally believe that the Bible should be interpreted through a process that involves the discernment of the church and

the guidance of the Holy Spirit” (Kraybill 2010: 28). Ähnlich wie Yoders Argumentation (siehe Kapitel 1) sollte die Interpretation der Bibel in die Gemeinschaft der Gläubigen eingebettet sein. Auslegung versteht sich aus täuferischer Perspektive nicht nur als individuelle Aufgabe.

Gerade in den sogenannten „Old Order“-Gruppen der Amish oder der Mennoniten werden in einem Gottesdienst bis heute mehrere Predigten gehalten. Nach der ersten Predigt gibt es die Möglichkeit, für andere ordinierte Männer mit Ergänzungen oder Korrekturen zu antworten. „[It is] a practice that underscores a preacher`s accountability to the community” (Kraybill 2010: 169). Dabei ist es nicht jedem gestattet zu reden, sondern überwiegend denen, die zum Predigtdienst berufen wurden. Eine Zentralisierung der Lehre auf den Predigerkreis ist wahrzunehmen und durchzieht die gesamte täuferische Bewegung.

In den meisten mennonitischen Gemeinden ist die Predigt das Zentrum des Gottesdienstes. Zwar hat eine Untersuchung von verschiedenen Predigten im 20. Jhd. gezeigt, dass in der Verkündigung auch „Lesungen, Dialoge, Dramen und andere Formen von Kunst eingesetzt“ werden (vgl. Hertzler 2020), eine gemeinschaftliche Interpretation innerhalb der Gottesdienst nimmt jedoch eine eher untergeordnete Rolle ein. Ende des 20. Jhd. ist das Prinzip vor allem von Yoder wieder in den Vordergrund gerückt worden. Konkretere Untersuchungen, wie der Gedanke einer hermeneutischen Gemeinschaft sich in täuferischen Kreisen bis heute entwickelt hat, fehlen. Auch in dem im Jahr 2022 erschienenen *T&T Clark Handbook of Anabaptism* (herausgegeben von B.C. Brewer) ist lediglich die Beschreibung der „community-centered hermeneutics“ (vgl. Jost 2022: 360) in den ersten Jahrzehnten der Täuferbewegung beschrieben. Neben dem Verweis auf Yoder (vgl. Fitch 2022: 585) finden sich keine weiteren Aktualisierungen.

3.7. Römisch-katholische Kirche

Werfen wir den Blick auf die katholische Landschaft, ist in der zu untersuchenden Zeit vor allem auf das zweite Vatikanum und den daraus resultierenden bzw. durch das Konzil befruchteten Bewegungen einzugehen. Ich möchte daher zuerst ein paar Aspekte des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellen.

3.7.1. Zweites Vatikanum

Im Zeitraum 1962 bis 1965 traf sich unter Einberufung von Papst Johannes XXII. die weltweite Bischofskonferenz. Nach dem Tod von Johannes XXII. im Jahr 1963 wurde das 21. Ökumenische Konzil von Papst Paul VI. fortgesetzt. Von ihm feierlich promulgiert, entstanden mehrere Konzilsdokumente, die in den nachfolgenden Jahren vielfach rezipiert wurden.

In der „dogmatischen Konstitution“ *Dei Verbum* des höchsten Lehramts der katholischen Kirche findet sich eine intensive Auseinandersetzung mit der Bibel und ihrem Gebrauch innerhalb der Kirche. Die Leitlinien sind für die Kirche als bindend anzusehen. In der Einführung wird das Dokument als Besonderheit beschrieben, da ein Konzil oder das höchste Lehramt noch nie so intensiv über das Wort Gottes und die Heilige Schrift gesprochen hat (vgl. Einführung DV). Es ist lohnend, auf viele verschiedene Aspekte des Textes einzugehen, dennoch möchte ich mich an dieser Stelle auf die für diese Arbeit interessanten fokussieren.

In Kapitel 2 geht es um die Weitergabe der in der Schrift bezeugten göttlichen Offenbarungen. Der Konzilstext (DV: Nr. 10) lässt unmissverständlich deutlich werden, dass hier das Lehramt der Kirche den höchsten Stellenwert hat: „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird.“

An der in der Reformation von Luther, Zwingli und den Täufern oder im Pietismus von Spener als unmündigkeitsfördernde Dominanz kritisierte Vormachtstellung des kirchlichen Lehramts wird auch im 20. Jhd. festgehalten. Dennoch wird darauf aufbauend das eigenständige Lesen aller Gläubigen hervorgehoben, was als Novum anzusehen ist (vgl. Päpstliche Bibelkommission 1997: 108).

Weil die Bibel im Leben der Kirche eine besondere Funktion hat und in „den Heiligen Büchern [...] der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen[kommt] und [...] mit ihnen das Gespräch auf[nimmt].“ muss der „Zugang zur Heiligen Schrift [...] für die an Christus Glaubenden weit offenstehen“ (DV: Nr. 22). Um diesen Zugang zu eröffnen, bedarf es der Exegeten, die in „eifriger Zusammenarbeit“ und „unter Aufsicht des kirchlichen Lehramts“ mit „passenden Methoden“ die Schrift auslegen (DV: Nr. 23). Ihre Erkenntnisse sollen in der Verkündigung an die Kirche weitergegeben werden. Neben der Verkündigung ermutigt die Heilige Synode sowohl Kleriker als auch Laien

zum intensiven Lesen der biblischen Texte. Dabei wird zum ersten Mal betont, dass Laien selbst an den heiligen Text herantreten sollen (vgl. DV: Nr. 25).

Auch in *Lumen Gentinum*, der dogmatischen Konstitution über die Kirche, wird die Rolle der Laien hervorgehoben. Sie werden dazu aufgerufen, sich entsprechend ihrer Gaben und in Zusammenarbeit mit den Amtsträgern einzubringen (vgl. LG: Nr. 30). Begründet wird diese Zusammenarbeit mit dem Gedanken des Leibes Christi:

Die im Volk Gottes versammelten und dem einen Leibe Christi unter dem einen Haupt eingefügten Laien sind, wer auch immer sie sein mögen, berufen, als lebendige Glieder alle ihre Kräfte, die sie durch das Geschenk des Schöpfers und die Gnade des Erlösers empfangen haben, zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen. (LG: Nr. 33)

Damit die Teilhabe der Laien die genannten Ziele des Wachstums und der Heiligung der Kirche befruchtet, sollen sie „sich um eine tiefere Kenntnis der geoffenbarten Wahrheit bemühen und inständig von Gott die Gabe der Weisheit erbitten“ (LG: Nr. 35).

Die Auseinandersetzung mit den biblischen Texten ist konstituierend für das Mitwirken innerhalb der Kirche. Hiermit eröffnet sich ein Raum für Laien, der von persönlicher Bibellektüre begleitet, neue Wege ermöglichen soll. Artikel Nr. 37 bringt dies auf den Punkt:

Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen.

In diesen eröffneten Raum sind in den ersten Jahren nach dem Konzil verschiedene Personen und Gruppen eingetreten und somit hat das zweite Vatikanum in den ersten zwei Jahrzehnten für verschiedene Aufbrüche und Neuansätze gesorgt (vgl. Lange 2012: 127). Zwei dieser Ansätze möchte ich näher beleuchten, wobei die Befreiungstheologie nicht nur eine Frucht des zweiten Vatikanums ist, sondern verschiedene Ursprünge aufweist.

3.7.2. Befreiungstheologie

Im Forschungsüberblick kamen R. Padilla und C. Mesters zu Wort, die den Gedanken einer gemeinschaftlichen Interpretation aus befreiungstheologischer Perspektive beleuchten. Die Theologie der Befreiung, wie sie seit der Veröffentlichung des gleichnamigen Buches von Gustavo Gutiérrez im Jahr 1973 (dt. Version) genannt wird, ist in den 1960er Jahren in Lateinamerika entstanden und hat sowohl innerhalb der katholischen Kirche, aus der heraus sie entsprungen ist, als auch innerhalb der protestantischen Kirche sowie in evangelikalen Kreisen Aufmerksamkeit erregt. Im Rahmen der befreiungstheologischen Bewegung ist der Gedanke einer gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte fest verankert. Wie die Befreiungstheologen die Notwendigkeit eines solchen hermeneutischen Ansatzes begründen und wie er in der Anfangszeit der Bewegung Gestalt angenommen hat, möchte ich in diesem Unterkapitel näher beleuchten. Ein Fokus liegt dabei auf den Basisgemeinden.

3.7.2.1. Basisgemeinden

Innerhalb der befreiungstheologischen Bewegung nimmt die Entstehung so genannter „Basisgemeinden“ eine zentrale Rolle ein. Unter dem Begriff versteht man „kleine, meist lokal gebundene Gemeinschaften von gläubigen Laien, die sich regelmäßig treffen, um über ihren Glauben, die Bibel und ihr Alltagsleben zu sprechen“ (Silber 2016). So entstand ein Raum, in dem Glaube und Leben mit Theologie und Bibelauslegung in Verbindung gebracht wurde. Die Ursprünge sind sehr verschieden. Boff sieht sowohl einen gesellschaftlichen als auch einen kirchlichen Grund für ihre Entstehung. Gesellschaftlich führt er die Modernisierung und Globalisierung der gesamten Welt an, infolgedessen tiefe Gemeinschaft vielerorts verloren ging. Die Menschen reagierten drauf, in dem sie sich zu kleinen Gemeinschaften zusammenschlossen, die von gegenseitiger Anteilnahme und Unterstützung gekennzeichnet waren (vgl. Boff 2011: 16). Kirchlich sieht er in den Basisgemeinden einen Gegentrend zur institutionalisierten Kirche, die im Rahmen der gesellschaftlichen Umbrüche zunehmend kritisiert wurde. Hinzu kommt ein zunehmender Mangel an Priestern. Die Rolle der Laien gewann notwendigerweise an Bedeutung (vgl. ebd.: 17). So begann bspw. Dom Angelo Rossi 1956 in Barra do Piraí Gemeinschaftsleiter auszubilden, die im Rahmen ihrer Möglichkeiten Verantwortung für die Gläubigen übernahmen und die Rolle des Priesters in reduziertem Maße ersetzten. Es bildeten sich kleinere Gemeinschaften um diese Leiter herum, die später als Basisgemeinden bezeichnet wurden (vgl. ebd.: 22).

Unterstützt wurde die Entstehung von kirchlich initiierten Alphabetisierungs-Kampagnen über so genannte „Radioschulen“, in denen sich Menschen am Sonntag versammelten, um über das Radio dem Priester zuzuhören (vgl. ebd.: 23).

Schon vor der Bischofskonferenz in Medellín (1968) entstand demnach das Anliegen die Pfarrgemeinde zu „verlebendigen“ (vgl. Azevedo 1996: 884), aber erst durch die Bischofskonferenz „gewann diese neue kirchliche Wirklichkeit Bürgerrecht“ (Boff 2011: 24). In den darauffolgenden Jahren entstanden viele Bibelgruppen, in denen Gläubige zur gemeinsamen Bibelreflexion und zum gemeinsamen Gebet zusammenkamen. Die negativ empfundene gesellschaftliche und politische Situation der 60er Jahre befeuerte diese Dynamik (vgl. Azevedo 1996: 885). Die Menschen fanden in ihrem Erleben eine Gemeinsamkeit, von der aus sie sich mit dem biblischen Text auseinandersetzen wollten. Diese neu entstandene Form „ist das Modell der Kirche der Armen im theologischen und soziologischen Sinn einer unauflöselichen Verwurzelung im Volk. Und sie ist das Modell einer befreienden Kirche, die der brutalen ökonomischen, politischen und kulturellen Realität die Stirn bietet“ (Parra 1996: 966).

Zu Beginn der befreiungstheologischen Bewegung standen die Basisgemeinden oft konfrontativ zur Kirche als Institution und ihren Amtsträgern (vgl. Azevedo 1996: 882). Heute versteht man sie theologisch, pastoral und institutionell als wichtigen Faktor. Theologisch „entfalten und bewerten [sie] biblische Elemente und Aspekte der kirchlichen Tradition und Lehre in einem neuen Licht“ (ebd.: 879). Pastoral fördern sie eine Entwicklung des Glaubens, der den Bedürfnissen des Volkes entspricht. Und institutionell stellen sie eine neue Form kirchlicher Organisation dar, die sich von früheren Formen unterscheidet. Azevedo spricht von einer Konstante im kirchlichen Bewusstsein Lateinamerikas.

Charakteristisch für die Basisgemeinden ist eine Betonung der Gemeinschaft und der Partizipation. Dabei orientiert sich diese Form kirchlichen Lebens an der Basis des Volkes (vgl. ebd.: 882). Die Gläubigen, die als Teil der Basis verstanden werden, sind nicht nur passive Zuschauer, „die beobachten, wie der Klerus initiativ wird und seine Rolle spielt“. Sie sind vielmehr „aktive Subjekte“ (ebd.: 889). Laien sind Teil theologischer Prozesse und werden an der Erarbeitung und Umsetzung von Entscheidungen beteiligt (vgl. Dussel & Meier 1984: 26). In dieser Beteiligung finden die gemeinschaftliche Bibellektüre und die Reflexion biblischer Texte im Lichte der eignen Erfahrung ihren Platz. Die neue Art und Weise, Kirche zu leben, zeichnet sich nicht

einfach durch das Beisammensein außerhalb kirchlicher Angebote aus. Sie ist vielmehr „eine gemeinschaftliche, von Laien geprägte Weise, ein kirchlicher Glaubensvollzug, in dessen Zentrum eher das Wort und weniger Sakramente stehen, eine Weise, Kirche zu sein, die eher von gemeinschaftlichen Diensten als von Ämtern geprägt ist, die mehr Gewicht auf die rechte Praxis als auf die Orthodoxie legt und die eine starke Beteiligung von Frauen aufweist“ (Boff 2011: 12). Boff beschreibt die Entwicklung der Basisgemeinden als eine Verschiebung der Kirche, die sich bisher auf der „sakramentalen und klerikalen Achse“ befand, auf die „Achse des Wortes und des Laien“ (Boff 2011: 18).

Bevor die gemeinschaftliche Interpretation biblischer Texte innerhalb dieser Basisgemeinden erläutert werden, soll auf drei theologische Prämissen eingegangen werden, die grundlegend für die befreiungstheologische Hermeneutik und den Gedanken einer Auslegungsgemeinschaft sind.

3.7.2.2. Dienst am einfachen Volk

Wie die Geschichte der Befreiungstheologie aufzeigt, steht ihre Bibelauslegung im Dienst am einfachen Volk (vgl. Schmeller 1998: 1485). Sie bezieht sich auf die sozialen, politischen und ökonomischen Verhältnisse des Volkes und will konkret in das Leben der Gläubigen sprechen. Dabei setzt sie sich aktiv für den Kampf gegen Armut und Unterdrückung ein und nutzt die Heilige Schrift, um Antworten auf aktuelle Fragestellungen zu geben (vgl. Oeming 2013: 121). „[Befr. Bibelauslegung] heißt, das Wort Gottes auf solche Weise mit diesen Verhältnissen in Beziehung zu setzen, daß es zur Überwindung der Unterdrückung und Not des Volkes beiträgt“ (Schmeller 1998: 1485; Anm. d. Verf.).

Aus befreiungstheologischer Sicht steht Gott in der Bibel auf der Seite der Armen und setzt sich aktiv für deren Befreiung ein. An der Geschichte Israels wird dies exemplarisch sichtbar (vgl. Oeming, 121). Hier kommt die grundlegende Maxime der „Option für die Armen“ zum Tragen. Wenn Gott auf der Seite der Armen steht, ist es die Aufgabe der Theologen und Pastoren, Partei für die breite Masse der Bevölkerung zu ergreifen und sie in den theologischen Diskurs einzubinden. Die BT ist eine Theologie des Volkes, deshalb kommt den Laien eine große Bedeutung zu. Bauern und Gemeindemitglieder sind gemeinsam mit Professoren und Bischöfen an der Bibelauslegung beteiligt (vgl. Bussmann 1997: 180). Die BT ist eine an der „Basis“ orientierte Theologie. Basis meint dabei vor allem die Personen, die aufgrund ihrer

Bildung oder ihrer sozialen Stellung keinen Zugang zu Wissen in Form von Büchern, Kommunikationsmedien und Informationskanälen haben (vgl. Parra 1996: 958).

Die Rolle der Theologen definiert sich durch die Teilhabe am Leben des Volkes. Viele der Theologen kommen nicht aus der Basis des Volkes, sondern aus sozial besser gestellten Familien. Deshalb ist es notwendig, dass sie sich in ihrem theologischen Arbeiten von der Basis her inspirieren lassen. Sie müssen tief im Volk verwurzelt sein, damit sie in ihrer Theologie Antworten auf die Situation des Volkes erarbeiten können. Ausgehend von der Erfahrung des Volkes ist es ihre Aufgabe, das Erlebte wissenschaftlich-theologisch zu reflektieren. Dabei stehen sie immer im Dienst am einfachen Volk (vgl. ebd.: 961).

3.7.2.3. Hermeneutisches Vorverständnis

Der Fokus auf das einfache Volk, das in Armut und Unterdrückung lebt, führt zu einem hermeneutischen Vorverständnis, das die ganze befreiungstheologische Hermeneutik beeinflusst. Im Zentrum der Heiligen Schrift steht, ihrer Meinung nach, die Botschaft der Befreiung der Armen (vgl. Oeming 2013: 122). Die Bibel wurde von Armen für Arme geschrieben und somit kann sie auch nur durch die „Brille“ der Armut verstanden werden. Leonardo und Clodovis Boff (1986: 44), die selbst Vertreter der BT sind, drücken es wie folgt aus:

Die Gesamtheit der Heiligen Schrift aus der Optik der Unterdrückten zu befragen – das ist die spezifische Hermeneutik oder Leseart der Theologie der Befreiung. Sagen wir gleich, daß dies nicht die einzige mögliche und legitime Leseart der Bibel ist. Aber für uns heute in der Dritten Welt ist sie die bevorzugte, die »epochale Hermeneutik«. Inmitten der großen biblischen Offenbarungen hebt sie die in der Perspektive der Armen erhellendsten und sprechendsten Themen heraus: Gott der Vater des Lebens und Anwalt der Unterdrückten, die Befreiung aus dem Sklavenhause, die Verheißung der neuen Welt, das Reich, das den Armen gegeben wird, die Kirche der vollkommenen Gemeinschaft usw.

Armut ist die grundlegende Bedingung für das Verstehen der Heiligen Schrift und das umschließt ein Erleben dieser sozialen Verhältnisse. Die Ausleger gehen von der Lebenswelt der Leser aus, die von Armut und Unterdrückung gekennzeichnet ist. Die erste Aufgabe innerhalb des Auslegungsprozesses ist es, die Situation von Elend und Leid wahrzunehmen und zu verstehen. Die Ausleger müssen ihre Augen und ihr „Herz“ für das einfache Volk öffnen, bevor sie sich den biblischen Texten zuwenden. Dies ist

nur durch ein aktives Erleben und Mit-Leiden dieser Realitäten möglich, woraus schließlich ein Mit-Wirken und an manchen Stellen ein Mit-Kämpfen folgt (vgl. ebd.: 11). „Die Theologie der Befreiung jedenfalls setzt einen energischen Protest gegen [diese] Situation voraus, [...]“ (ebd.: 12). Der befreiungstheologische Bibelausleger versucht im Gegensatz zum historisch-kritischen Ausleger nicht den biblischen Text unabhängig von seiner persönlichen Situation zu lesen und den Text erstmal in seiner ursprünglichen Bedeutung zu verstehen. Er liest den Text bewusst aus dem Blick der oben beschriebenen Situationen und sucht nach biblischen Identifikationsmöglichkeiten. Seine eigene Lage öffnet ihm die Augen für die Lage, in der sich die Personen der Bibel, seiner Meinung nach, befunden haben, die von Gott aus unterschiedlichen Unterdrückungen befreit wurden. Er kommt von der Praxis und reflektiert diese Praxis mit Hilfe der biblischen Texte, um dann wiederum in der Praxis aktiv zu werden und nach Befreiung oder Veränderung zu streben. Dies führt uns zu einer weiteren Prämisse.

3.7.2.4. Theologie aus der Praxis für die Praxis

Die BT ist eine Theologie aus der Praxis für die Praxis und wertet den „Moment der Anwendung“ höher als den „Moment der Erklärung“. Sie sucht „die umgestaltende Kraft der biblischen Texte zu entdecken und neu zur Wirkung zu bringen“ (ebd.: 46). Dies ist der Punkt, an dem die lateinamerikanische Kritik an den westlichen Industriestaaten und auch an der Kirche auf dem eigenen Kontinent ansetzt. Gutiérrez (1992: 77) schreibt:

[Die] Kirche hat sich im Wesentlichen jahrhundertlang mit der Formulierung von Wahrheiten befaßt und bei all dem nichts für die Schaffung einer besseren Welt getan. Mit anderen Worten, die Kirche hat sich auf die Orthodoxie beschränkt und überließ die Orthopraxis den Händen derer, die außerhalb der Kirche standen, und der Initiative von Nichtglaubenden.

Er kritisiert das fehlende Engagement der Kirche in Bezug auf die Zustände in der Dritten Welt und macht weiter deutlich, dass christlicher Glaube auf das konkrete Engagement im Dienst an Menschen ausgerichtet sein soll. Theologie darf nicht auf die Funktion der Weisheit und des verstandesmäßigen Wissens beschränkt werden. Dies gehört dazu und hat seinen Platz in der Theologie, jedoch ist es nur ein Teil eines großen Ganzen. Über das Kognitive hinaus muss Theologie eine „kritische, im Licht des Wortes ausgeübte Reflexion über die historische Praxis“ sein (ebd.: 81). Der Begriff

„historische Praxis“ spielt bei Gutiérrez eine entscheidende Rolle. Darunter versteht er, dass der christliche Glaube im, von der Liebe geprägten, Dienst am Mitmenschen praktisch werden muss und diese Praxis historisch, also in der konkreten Geschichte der Menschheit, umzusetzen ist. Theologie muss die geschichtlichen Ereignisse lesen und dazu beitragen, dass sie positiv beeinflusst werden. Theologie muss die historische – die aktuelle, konkret in der Geschichte der Menschheit ablaufende – Situation im Lichte der Heiligen Schrift kritisch reflektieren mit dem Ziel, das konkrete Handeln in der aktuellen historischen Situation zu verändern. In diesem Zusammenhang findet die Funktion der Weisheit und des verstandesmäßigen Wissens ihren Platz (vgl. ebd.: 81). Der erste Schritt in der Auslegung ist die gelebte Glaubenspraxis. Dann folgt in einem zweiten Schritt die reflektierte Theologie, die wiederum in einem dritten Schritt zu konkretem Handeln befähigt (vgl. Collet 2006: 8). Theologische Reflexion wird demnach als „zweiter Akt“ verstanden (vgl. Silber 2014a: 140).

Nachdem die drei grundlegenden hermeneutischen Prämissen dargestellt wurden, möchte ich nun einen Blick auf die konkrete Anwendung dieser Prämissen in der gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte werfen.

3.7.2.5. Anwendung

Der Gedanke einer gemeinschaftlichen Lektüre und Interpretation biblischer Texte im Kontext der Gemeinde kommt, wie schon deutlich wurde, in den Basisgemeinden zum Tragen. Bis zum zweiten Vatikanischen Konzil hatte die Bibel im kirchlichen Leben Lateinamerikas eine untergeordnete Rolle (vgl. Dussel & Meier 1984: 21). Dies änderte sich in den sechziger Jahren grundlegend:

Während vor dem Zweiten Vatikanum theologisches Wissen vorwiegend nur Priestern, Seminaristen, Ordensleuten und einigen wenigen Laien vorbehalten war, getrauten sich die Menschen nun den Anspruch zu erheben, sich die Glaubensinhalte und das Evangelium unmittelbar anzueignen. (Salfinger 2022: 17)

Im Rahmen der Basisgemeinden nahmen viele Lateinamerikaner die Bibel zur Hand, begann darin zu lesen und die Texte auf das eigene Leben anzuwenden.

Charakteristisch für den Umgang mit der Bibel ist auch hier die Verknüpfung von Wort und Wirklichkeit (vgl. Azevedo 1996: 884). Die Bibel wird vom Volk gemeinsam gelesen und im Lichte ihrer aktuellen Lebenssituation reflektiert. Parra spricht vom „Bemühen um eine rationale Lektüre und eine gläubige Reflexion jenes Textes“ (Para 1996: 967). „Das Novum dabei lag darin, dass sie selbst und in Gemeinschaft mit den anderen

Laien interpretierten und Geistliche dabei nur eine sekundäre Rolle einnahmen.“ (Salfinger 2022: 18). Das Volk hatte nicht mehr nur die Rolle des Zuhörers inne, während der Klerus die Rolle des Lehrenden und Sprechenden übernahm. Theologie wurde nun als „kollektive Praxis“ verstanden, in der jedes Gemeindemitglied an der Erarbeitung und Reflexion von Theologie beteiligt ist (vgl. Zambrano 1982: 197). Dabei geht es den Laien nicht um Theorien oder Ideen. „Ihnen geht es vielmehr um eine Frage auf Leben oder Tod, auf Herrschaft oder Freiheit“ (Gorgulho 1995: 156). In den Basisgemeinden hat sich deshalb eine Redewendung ergeben, die beide Aspekte veranschaulichen soll: „Ein Auge für die Realität, eines für die Bibel“ (Parra 1996: 967). All das geschieht in gemeinschaftlicher Lektüre und Reflexion der Bibel. In der Gemeinschaft reflektieren und analysieren die Gläubigen ihre aktuelle Lebenssituation und gehen von ihr aus an den Text heran, den sie in und durch die Gemeinschaft verstehen wollen und von dem aus sie ein konkretes Handeln für die Praxis ableiten. Wie diese Art der Lektüre und Reflexion vorzunehmen ist, haben einige Befreiungstheologen konkretisiert. Einer davon ist Carlos Mesters.

3.7.2.6. Das Modell von Carlos Mesters

Mesters hat ein Modell für eine gemeinschaftliche Interpretation entwickelt, das sowohl die populäre Ebene als auch die professionelle Ebene der BT einbezieht¹⁶. Bei der Interpretation der Bibel müssen nach Mesters drei Faktoren berücksichtigt werden (vgl. Schmeller 1994: 25): der *Prä-Text* der Realität, worunter die religiöse, kulturelle, ökonomische und politische Situation des Volkes zu verstehen ist (vgl. Mesters 1994: 69), der *Text* der Bibel, zu dem auch seine Auslegung durch die wissenschaftliche Exegese zählt, und der *Kon-Text* der Glaubensgemeinschaft, in dem der Text ausgelegt wird. „Der Prä-Text und der Kon-Text bestimmen den Ort, von dem aus man den Text liest und interpretiert“ (Mesters zitiert nach Schmeller 1994: 25). Für Mesters ist die Geschichte der Emmausjünger (Lk 24,13-35) beispielhaft für eine solche Vorgehensweise. Er liest die Begebenheit im Lukasevangelium vor dem Hintergrund der Frage, wie Jesus die Bibel – in dem Fall das Alte Testament – gebrauchte (vgl. Mesters 1994: 68).

Den ersten Schritt nennt Mesters (ebd.: 70) „von der Wirklichkeit ausgehen“ und beschreibt damit den eben genannten *Prä-Text*. Jesus begegnet den Emmaus-Jüngern

¹⁶ Die Theologie der Befreiung wird von ihren Vertretern in drei Ebenen unterteilt. Die *populäre* Ebene, die *pastorale* Ebene und die *professionelle* Ebene (vgl. Boff 1986: 20).

zuerst nicht mit der Bibel in der Hand, sondern mit Fragen, die die aktuelle Situation der Jünger in den Mittelpunkt des Gesprächs stellen. Mesters leitet davon ab, dass der erste Schritt der Bibelauslegung das Gespräch über die aktuelle Situation ist, in der sich die Teilnehmenden befinden. Was beschäftigt die Einzelnen? Was treibt sie um? „Bevor er von der Bibel spricht, sucht Jesus bei ihnen einen Anknüpfungspunkt für seine Botschaft und diese wird er aus der Bibel, dem Wort Gottes nehmen“ (ebd.: 70).

Hiermit folgt der zweite Schritt „die Bibel benutzen“, mit dem der Faktor *Text* gemeint ist (vgl. Ebd.: 72). Die gemeinschaftliche Bibellektüre geht auf die aktuelle Situation ein und hat das Ziel, die „Zeichen des Todes in Zeichen des Lebens zu verwandeln“ (ebd.: 72). Methodisch ist Mesters dabei wichtig, dass die Kriterien für die Auswahl der Texte sich aus der aktuellen Situation, also aus dem Prä-Text, ergeben. Zudem sollen die Leiter der Basisgemeinden die Teilnehmenden nicht belehren, sondern miteinander an die Texte herangehen und das Prinzip des „Erinnerns“ an zuvor Gelerntes nutzen. Schlussendlich ist es das Kernanliegen Mesters, angelehnt an die Geschichte der Emmaus-Jünger, einen gemeinschaftlichen Weg zu gehen (vgl. ebd.: 73). Mesters weist darauf hin, dass die Bibel dabei nicht verabsolutiert werden kann und ihre Grenzen hinsichtlich ihrer Antwort auf aktuelle Situationen im Blick zu behalten sind (vgl. ebd.: 74). Damit einhergehend ist die Bibel für Mesters Mittel und nicht Ziel. „Das Ziel liegt außerhalb der Bibel, im Leben der Menschen, denen man die Bibel auslegt. Und es darf nicht vergessen werden: Wichtiger als sich in der Bibel auszukennen ist, Gott im Leben zu entdecken“ (ebd.: 74).

Der dritte Schritt wird als „Teilen in der Gemeinde“ bezeichnet und steht synonym zum *Kon-Text* (vgl. ebd.: 75). In der Geschichte der Emmausjünger teilt Jesus mit seinen Jüngern das Brot. Erst in diesem Augenblick erkennen sie ihn und verstehen die Bedeutung der alttestamentlichen Texte. Mesters denkt dabei nicht nur an die Eucharistie, sondern an eine umfassende Gemeinschaft, die von Teilen, Liebe, Freundschaft, Gebet, Musik, Feier und Freundlichkeit geprägt ist. Erst in dieser Gemeinschaft erfährt die Gemeinde die Lebenskraft Jesu und erkennt die Wahrheit des Textes (vgl. ebd.: 76).

3.7.2.7. Ernesto Cardenal und die Bauern von Soletiname

Die folgenden Textausschnitte stammen aus dem Buch von Ernesto Cardenal mit dem Titel *Das Evangelium der Bauern von Soletiname: Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika Band 1* und geben einen beispielhaften Einblick in die gemeinschaftliche

Bibellektüre innerhalb der Basisgemeinden, wobei anzumerken ist, dass die Basisgemeinden sehr unterschiedlich und divers sind. Das folgende Beispiel ist demnach nicht repräsentativ für alle Basisgemeinden, kann aber als eine auf breiter Ebene bekannt gewordene Veranschaulichung angesehen werden.

In der Einleitung des Buches wird deutlich, wie die Auslegung auf der populären Ebene der Basisgemeinden stattfindet:

In Solentiname, einer abgeschiedenen Inselgruppe im Großen See von Nicaragua mit rein bäuerlicher Bevölkerung, hören wir in der Sonntagsmesse keine Predigt, sondern unterhalten uns ganz einfach über das Evangelium. Die Auslegungen der Bauern sind oft von größerer Tiefe als die vieler Theologen, aber gleichzeitig von genau so großer Einfachheit wie das Evangelium selbst. Das darf uns nicht verwundern, denn das Evangelium, die „gute Nachricht für die Armen“ wurde für sie geschrieben, für Menschen wie sie“ (Cardenal 1979: 10)

Die Bauern trafen sich in kleineren Gruppen und sprachen gemeinsam über die biblischen Texte. Diese Gespräche hat Cardenal aufgeschrieben, da er in der Auslegung der Bauern, des einfachen Volkes einen großen Wert sah. Die Bibel ist die Bibel der Armen und deshalb ist ihre Auslegung seiner Meinung nach „oft von größerer Tiefe als die vieler Theologen“ (ebd.: 10). Die Vorgehensweise in der kleinen Gruppe wird ebenso beschrieben: Einer hat den Text oder den Vers vorgelesen und anschließend unterhielten sich die Teilnehmer darüber. Die folgenden Ausschnitte aus dem Gespräch über das Johannesevangelium verdeutlichen die Auslegung innerhalb einer der Basisgemeinden.

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.

Zuerst langes Schweigen.

Dann sagt Felipe: - Christus brachte eine Botschaft von Gott, die sehr wichtig für das ganze Volk war, und das soll heißen, daß er das Wort war. Es handelt sich aber nicht um irgendein beliebiges Wort, sondern um ein ernstes Wort, ohne Betrug. Er ist das Wort Gottes, und darum ist es ein wahres Wort. Und dieses Wort kam auf die Welt und blieb dann bei den Menschen.

Jetzt spricht Alejandro, der wie Felipe einer der jungen Männer der Gemeinde ist: - Ich glaube, wenn Christus hier „das Wort“ genannt wird, dann darum, weil Gott sich durch seine Person ausdrückt. Gott drückt sich in ihm aus, um die Unterdrückung anzuklagen, um zu sagen: hier gibt es Ungerechtigkeit, hier gibt es Bosheit, es gibt Arme und Reiche,

die Erde gehört einigen wenigen. Und auch um ein neues Leben anzukündigen, eine neue Wahrheit, mit einem Wort: eine soziale Veränderung. Mit diesem Wort befreit Gott den Menschen. (ebd.: 13)

In der Aussage von Alejandro lässt sich das hermeneutische Vorverständnis erkennen, mit dem er an den Text herangeht. In dem vorgelesenen Vers wird das Thema Armut oder Unterdrückung nicht thematisiert und dennoch bezieht er es auf die soziale Ungerechtigkeit dieser Welt und sieht in dem „Wort“, von dem die Rede ist, eine neue Wahrheit, die kommen wird und soziale Veränderung bewirkt. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist den meisten Lesern dieses Kreises bewusst, dass Johannes an dieser Stelle von Jesus Christus spricht. Somit wird sein erlösendes Handeln nicht nur soteriologisch – wenn überhaupt –, sondern ganzheitlich und auch sozial gesehen. Jesus kommt, um zu befreien beziehungsweise Gott sendet Jesus, um dieser Ungerechtigkeit zu begegnen. Cardenal versucht, im weiteren Verlauf des Austausches sein theologisches Wissen einzubringen und es auf die Ebene des Volkes herunterzuholen, wie der folgende Abschnitt zeigt:

Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, voller Liebe und Wahrheit.

Ich erkläre, daß es im Griechischen heißt: „Das Wort baute unter uns sein Zelt auf.“ Dies weist auf die Zeit des Auszugs aus Ägypten hin, als die Israeliten in Zelten wohnten. Gott schlug also durch Christus sein Lager bei uns auf, so, als ob wir hier sagten: „Er baute seinen Rancho bei uns.“

Der fremde Mann: - Christus ist das Wort oder der Sprecher Gottes, sein lebendes Wort hier auf der Erde. Dieses Wort soll die Welt verändern. Und es ist ein mächtiges Wort, da mit ihm die ganze Welt geschaffen wurde. Und alle, die mit den Worten Christi sprechen, sind auch mächtig. Sie sagen irgend etwas, und es geschieht.

Felipe: - Man muß dabei beachten, daß sie damit etwas tun, das Gott nicht mehr tun kann. Gott gab den Menschen Macht, sein Werk hier zu vollenden. Was der Mensch auf der Erde selbst tun kann, das wird Gott ihm nicht abnehmen. Warten wir also nicht darauf, daß Gott alles tut. Wichtig ist, daß wir wissen, daß wir es tun können.

(ebd.: 18)

Ausgehend von dem Vers kommen die Gesprächsteilnehmer zur konkreten Praxis, ungeachtet dessen ob der Text tatsächlich zum Handeln auffordert. In der Sendung Jesu sehen sie eine Sendung für sich selbst und machen klar, dass die Verantwortung zum Handeln bei ihnen selbst liegt. Gott der Befreier gibt ihnen die Kraft, selbst aktiv zu

werden und Befreiung anzustreben. Die Umsetzung von Gottes Reich liegt ihrer Meinung nach in ihren eigenen Händen und dies beinhaltet politisches und gesellschaftliches Engagement. Am Ende dieses Kapitels werde ich auch auf die kritische Reflexion des eben dargestellten eingehen.

3.7.3. Bibel-Teilen

Parallel zur Befreiungstheologie ist innerhalb der katholischen Kirche ein weiterer Ansatz entstanden, der in Deutschland unter dem Titel *Bibel-Teilen* bekannt geworden ist. In Englisch wird von *Gospel-Sharing* gesprochen. Die Entstehung dieser Methode lässt sich auf das Zweite Vatikanum zurückführen und steht unter dem Einfluss der lateinamerikanischen Basisgemeinden. Ich möchte die Entstehung kurz skizzieren.

3.7.3.1. Entstehung

Anfang der 70er Jahre des 20. Jhd. begannen verschiedene Pfarreien in Afrika „Nachbarschaftsgruppen“ zu bilden, um die Glaubenden in ihrem christlichen Lebenswandel stärker begleiten zu können (vgl. Vellguth 2005: 58). Sie wurden von den Pfarrern und Teilnehmenden *Small Christian Communities* genannt. Mit dem Namen wollten die Gründer sich bewusst von den lateinamerikanischen Basisgemeinden abheben (vgl. ebd.: 59). Grund dafür war die bewusste Distanzierung von der gesellschaftskritischen Dimension in Lateinamerika und die andere Strukturierung, wobei zweiteres sich nicht als markanter Unterschied anführen lässt, da die Basisgemeinden in ihrem Aufbau sehr unterschiedlich sind. Der erste angeführte Grund ist ausschlaggebender. Die kleinen christlichen Gemeinschaften bestanden aus regelmäßigen Treffen in Privathäusern, in deren Zentrum die spirituelle Auseinandersetzung mit biblischen Texten stand. Die Mitglieder übernahmen gemeinschaftlich Aufgaben, die der Gruppe oder einem der Mitglieder dienten. Neben der gemeinschaftlichen Bibellektüre wurde Wert auf ein enges personales Beziehungsgeflecht gelegt. Vellguth (vgl. ebd.: 59) stellt in diesem Zusammenhang fest, dass trotz aller Abgrenzung der Einfluss der lateinamerikanischen Basisgemeinden unübersehbar ist. Vor allem die Bischofskonferenz in Medellín ist als Inspirationsquelle für viele afrikanische Bischöfe anzusehen. Wie eingangs erwähnt, lieferte das zweite Vatikanum die theologische Grundlage für einen solchen Ansatz:

Theologisch lässt sich die Entstehung dieser Gemeinschaft auf die im Zweiten Vatikanum erfolgte Akzentverschiebung von einem mehr statisch-strukturellen

Kirchenverständnis zu einem mehr dynamisch-sakramentalen Kirchenverständnis zurückführen. (ebd.: 60)

Ein weiterer Faktor für die Entstehung der Gemeinschaften war der vorherrschende Priestermangel und die Wiederentdeckung traditioneller afrikanischer Werte, wie Familie und fürsorgliche Gemeinschaft (vgl. ebd.: 64).

In Südafrika ist im Blick auf die Entwicklung der ‚Kleinen Christlichen Gemeinschaften‘ vor allem auf das Lumko-Institut zu schauen. Anfang der 70er Jahre übertrug die Bischofskonferenz in Südafrika (SACBC) die Verantwortung für das Bibelapostolat Oswald Hirmer (vgl. Hirmer & Steins 1999: 9). Er machte sich zum Ziel, die Menschen aus dem Volk mit der Bibel zu erreichen, die keinen Zugang zu theologischer Bildung hatten. Dazu wollte er den Gläubigen den Zugang zu den Texten der Bibel erleichtern. Hirmer und seine Kollegen im Institut, darunter Fritz Lobinger und Stanley Nkabinde, entwickelten ein Bibel-Bild-Programm und eine 4-Schritte-Methode, die dem Programm vorausgehen sollte (vgl. ebd.: 9). Im ersten Schritt wird dabei der Text gelesen, im zweiten mit eigenen Worten wiederholt. Es folgte eine Zeit der Stille und des Hörens, bevor dann im vierten Schritt ein Austausch darüber stattfindet, welches Wort einen persönlich berührt hat.

Hirmer machte sich gemeinsam mit einem Team auf den Weg, die entwickelte Methode und das Bild-Programm in vier verschiedenen Pfarreien in Südafrika auszuprobieren. Sie sammelten positive Erfahrungen, wobei sie feststellen mussten, dass in jeder Gruppe der Fokus auf den vier Schritten lag. In der Umsetzung kamen sie nicht zu den Bibel-Bild-Programmen, sondern verweilten durchgängig bei den vier Schritten, die nur als Vorbereitung für das eigentlich Programm gedacht waren (vgl. Vellguth 2005: 101). 1979 folgte ein Treffen in Lumko, dem Pastoralinstitut der südafrikanischen Bischofskonferenz, bei dem über 50 Teilnehmer aus Namibia, Swasiland, Lesotho und Südafrika zusammenkamen, um über ihre Erfahrungen mit der Bibelarbeit in den kleinen kirchlichen Gruppen zu sprechen (vgl. Hirmer & Steins 1999: 10). Aus ihrer Konferenz ging ein gemeinsames Ziel hervor: „Wir wollten einen einfachen Weg finden, wie christliche Gruppen irgendwo im Busch oder in den riesigen schwarzen Vorstädten aus der Heiligen Schrift leben konnten“ (ebd.: 10). Sie wollten die „Scharen des Gottesvolkes“ erreichen (ebd.: 10). Aufgrund des zunehmenden Priestermangels waren sie sich einig, dass dieses Ziel vor Ort ohne eine theologische Fachkraft erreichbar sein musste. Der Weg musste also ein einfacher Weg sein, ohne lange und komplizierte

Schulungen. Ein Weg, den die Menschen selbst gehen können. Auf der Lumko-Tagung ist in Folge der verschiedenen Überlegungen die Methode der *7-Schritte des Bibel-Teilens* entstanden. Die Methode wurde ausgearbeitet und hat mittlerweile weltweite Verbreitung gefunden (vgl. ebd.: 10). Bevor wir uns die Struktur dieser Methode anschauen, möchte ich die theologische Grundlage darstellen, auf der ihre Entwickler aufbauen.

3.7.3.2. Theologische Grundlagen der Methode

Hirmer (ebd.: 11) nennt das Ziel der Methode „in der Gegenwart des Auferstandenen zu verweilen“ und „sich persönlich“ mitzuteilen. Die Gegenwart des Auferstandenen wird unter Bezugnahme auf eine Aussage in Dei Verbum: „Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst“ (DV: Nr. 21) nicht nur symbolisch, sondern sakramental verstanden:

Darin zeigt sich, dass sich die Gruppe als gläubige Gemeinschaft versteht, die an den auferstandenen Herrn in ihrer Mitte glaubt. Die Heilige Schrift vermittelt in dieser Gemeinschaft die Gegenwart des Auferstandenen. *Beim Bibel-Teilen verstehen wir die Worte der Heiligen Schrift als quasi-sakramentale Zeichen der Gegenwart Christi.* (ebd.: 11)

Diese Selbst-Mit-Teilung Gottes stellt den theologischen Boden des persönlichen „Mit-Teilens“ dar. Es ist Gott selbst, der in Christus Anteil am Menschlichen genommen hat. Damit hat er nicht nur sein eigenes Wesen geoffenbart, sondern den Menschen ebenso Anteil an sich selbst gegeben. Auf Grundlage dieser Gemeinschaft aller Gläubigen mit Gott und untereinander, verwirklicht sich in einer Bibel-Teilen-Gruppe „eine Kirche, in der die ‚wahre Gleichheit‘ und ‚gemeinsame Würde‘ aller Gläubigen konkrete Gestalt gewinnen kann“ (ebd.: 13). Hirmer und Steins beziehen sich auf Artikel 32 aus *Lumen Gentium*. In einer solchen Gruppe werden alle Teilnehmende als Geisttragende ernst genommen, die unmittelbaren Zugang zu Gott haben. Aus diesem Grund ist es jedem erlaubt die Gruppe zu leiten. Dabei haben sie auch einen missionarischen Aspekt im Blick: „Nicht um eine verbesserte Weiterführung des bestehenden kirchlichen Angebotes geht es, sondern um die gemeinsame Verantwortung aller Getauften für die Weiterführung der Sendung Jesu in der heutigen Zeit“ (ebd.: 14)

In diesem Zusammenhang ist auf die Frage einzugehen, welche Rolle in ihrem Konzept die wissenschaftliche Theologie einnimmt. Hirmer und Steins setzen dabei klare Prioritäten. Beim Bibel-Teilen ist es nicht das wichtigste, „ob alle Teilnehmer/innen die

exegetische Grammatik des Textes beherrschen oder nicht“ (ebd.: 12). Es geht primär um Glauben und dieser kennzeichnet sich durch „Teilhabe am Leben“. Und das Leben kann aus ihrer Perspektive „durch intellektuelle Überlegungen nicht geschaffen, sondern nur erklärt werden“. Damit wollen sie „keinesfalls bestreiten, dass intellektuelle Überlegungen für manche einen wichtigen Zugang zum Eigentlichen bedeuten können.“ (ebd.: 12). Deshalb steht die Methode des Bibel-Teilens nicht isoliert, sondern in Ergänzung zu den anderen Verkündigungsformen, wie Predigt, Katechese, Bibel-Studium, Liturgie etc. (vgl. ebd.: 14). Die Autoren gehen davon aus, dass wenn es in Ergänzung praktiziert wird, man sich vor Irrlehren nicht fürchten muss. Dabei wird erneut der Bezug zu *Lumen Gentium* hergestellt: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren“ (LG: Nr. 12).

3.7.3.3. Die 7-Schritte-Methode

Nachdem das theologische Fundament erläutert wurde, gilt es nun die einzelnen Schritte der Methode darzustellen (vgl. Hirmer & Steins 1999: 44).

- Schritt 1 – Einladen: Zu Beginn geht es darum, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass Jesus gegenwärtig ist. Dies erfolgt durch ein Gebet, in dem der Auferstandene in die Gemeinschaft eingeladen wird. Das Gebet kann von mehreren gesprochen werden. Meistens betet jedoch gezielt eine Person aus der Gruppe.
- Schritt 2 – Lesen: Nun wird der Bibeltext gelesen, in dem er laut und mehrfach in verschiedenen Übersetzungen von unterschiedlichen Personen vorgelesen wird.
- Schritt 3 – Verweilen: Danach verweilen die Teilnehmenden im Text. Mit mehreren Pausen dazwischen sprechen sie Worte oder kurze Sätze aus dem Text laut aus und lassen sie auf sich wirken.
- Schritt 4 – Schweigen: Es folgt eine Zeit der Stille für mehrere Minuten, in der man Gottes Geist Raum gibt, damit er wirken kann.
- Schritt 5 – Sich mitteilen: Anschließend tauscht sich die Gruppe über das aus, was der Text im Herzen bewegt hat.
- Schritt 6 – Handeln: Hier liegt der Fokus auf dem konkreten Handeln. Die Teilnehmenden suchen nach einer Antwort auf die Frage, welche Aufgabe sich aus dem Text für die Gruppe ergibt und ob ein Wort heraussticht, das als „Wort des Lebens“ für die kommende Woche dient.
- Schritt 7 – Beten: Eine freie Gebetsgemeinschaft, in der alle miteinander beten und die dann mit einem allen bekannten formuliertem Gebet oder Lied beendet wird, bildet den Abschluss der gemeinschaftlichen Bibellektüre.

3.8. Ertrag

Ich habe nun die unterschiedlichsten Ausprägungen gemeinschaftlicher Interpretation über die Jahrhunderte hinweg dargestellt und somit einen Überblick geschaffen, der für die Frage nach dem Beitrag dieses hermeneutischen Ansatzes hilfreich ist. Um den Ertrag dieses Kapitels zu sammeln, möchte ich in einem ersten Schritt einige Beobachtungen anstellen, die sich aus der Betrachtung der verschiedenen Modelle ergeben. Im Anschluss daran werde ich in einem zweiten Schritt kritisch-würdigende Anmerkungen zu dem Dargestellten geben.

3.8.1. Beobachtungen

Beobachtung 1: Der Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation biblischer Texte wurde über die Jahrhunderte hinweg mehrfach aufgegriffen. Verschiedene Theologen oder christliche Gruppen haben der Gemeinschaft eine wichtige Rolle im Verstehensprozess beigemessen. Was schließen wir daraus? Die Schrift im Kontext der Kirche zu beleuchten und die Gemeinschaft in den Auslegungsprozess einzubeziehen, ist keine Idee des 20. Jhd. Demnach muss man sich in der Frage nach dem Beitrag dieses Ansatzes an dem orientieren, was es schon gab. Hermeneutische Gemeinschaft zu postulieren ohne rezeptionsgeschichtliche Modelle im Blick zu haben, übersieht einen Reichtum an Erfahrung.

Beobachtung 2: Bis zur Reformation finden sich – abgesehen von dem ntl. Ertrag – wenig konkrete Modelle. Die Reformation als Zeit des Aufbruchs hat die Entstehung gemeinschaftlicher Interpretationsmodelle unzweifelhaft gefördert. Auch in den Jahrhunderten nach der Reformation lässt sich beobachten, dass der Ansatz oft mit neuen Aufbrüchen verbunden ist. Sei es im Pietismus, in der württembergischen Erweckungsbewegung, in den lateinamerikanischen Basisgemeinden oder in Südafrika, überall haben Modelle gemeinschaftlicher Interpretation neue geistliche Dynamik unter dem Volk entfacht. Was schließen wir daraus? Gerade weil der Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation an vielen Stellen die breite Masse der Gläubigen im Blick hat und ihr damit eine aktive Teilhabe ermöglicht, birgt er ein dynamisches Potential. Leitende und Theologen sollten sich die Frage stellen, wie dieses Potential im 21. Jhd. abgerufen werden kann.

Beobachtung 3: Es ist jedoch auch zu beobachten, dass Formen gemeinschaftlicher Interpretation oft auch als Protest oder als Gegenbewegung zu hierarchischen Strukturen innerhalb der Kirche zu verstehen sind – so beispielsweise bei den

Reformatoren, den Täufern oder in der Befreiungstheologie. Was schließen wir daraus? Wir müssen uns in Kirchen immer vor der Gefahr einer Professionalisierung und Distanzierung von der Basis in Acht nehmen. Wenn Theologie nicht mehr auf dem Boden der Kirche gegründet ist, dann wird sie früher oder später abgelehnt, in Frage gestellt und unterwandert.

Beobachtung 4: Zuletzt lassen sich in den dargestellten Modellen unterschiedliche Ebenen gemeinschaftlicher Interpretation identifizieren. Es gibt eine akademische Ebene, wie sie bei Zwingli vorzufinden ist, in der vor allem geschulte Theologen Teil einer hermeneutischen Gemeinschaft sind. Es gibt eine übergemeindliche, synodale Ebene, die durch Konferenzen, Konzile oder Synoden abgebildet wird. Und es gibt eine gemeindebasisorientierte Ebene, die kleinere Interpretationsgemeinschaften unter den Glaubenden, bei der vor allem die Teilhabe theologischer Laien im Vordergrund steht, hervorhebt. Was schließen wir daraus? Die drei Ebenen sind voneinander zu unterscheiden, müssen aber alle im Blick behalten werden. Im vierten Kapitel dieser Arbeit gehe ich hierauf nochmals detaillierter ein.

3.8.2. Kritisch-würdigende Anmerkungen

Ich möchte nun noch einige kritisch-würdigende Anmerkungen zu den unterschiedlichen Modellen geben. Diese kritische Würdigung ist notwendig, um in der hermeneutisch-praktischen Reflexion dieser Studie Chancen und Grenzen herauszuarbeiten. Der Kontext, in dem diese Ansätze entwickelt wurde, ist ein ganz anderer als heute. Diesem Sachverhalt muss im Folgenden Rechnung getragen werden.

Alte Kirche und Mittelalter

Die Quellenlage zur gemeinschaftlichen Interpretation in den ersten 6. Jhd. und auch im Mittelalter bis zur Reformation sind dürftig. Es finden sich einzelne Hinweise und Belege, dennoch lässt sich für diese Zeit kein an der Gemeindebasis orientierter Modellvorschlag anführen. Auf der übergemeindlichen Leitungsebene habe ich die Konzilien und Synoden erwähnt, die als eine Art hermeneutischer Gemeinschaft bezeichnet werden können, auch wenn Fragen zur konkreten gemeinschaftlichen Interpretation im Rahmen dieser Versammlungen offen bleiben. Dennoch lässt sich die Notwendigkeit überkirchlicher Zusammenkünfte aus diesem Format gemeinschaftlicher Meinungsbildung ableiten. In den großen Kirchen stellt dies eine bewährte Tradition dar. Auch der ökumenische Dialog hat in den letzten Jahrzehnten zugenommen. Anzumerken ist jedoch, dass bei solchen synodalen Zusammenkünften, gerade wenn

über theologische Fragen beraten wird, die Auslegung der Schrift ihren Platz finden muss. Gibt es hier vielleicht auch die Möglichkeit, den Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation stärker einzubinden? Das Apostelkonzil kann ein gutes biblisches Vorbild sein, da sowohl die Auslegung des Textes als auch der gemeinschaftliche Austausch eine zentrale Rolle spielt.

Luther

Luther betont die Fähigkeiten der Laien und gibt mit der Hervorhebung des allgemeinen Priestertums eine entscheidende Grundlage für den Gedanken einer hermeneutischen Gemeinschaft. Methodisch ist der Gedanke, dass die Gemeinde einer Person den Auftrag zur Lehre erteilt, interessant. Das Kollektiv bestimmt ein Individuum und hat gleichzeitig die Verantwortung die vom Individuum vorgetragene Lehre zu prüfen. Dabei eröffnet Luther die Möglichkeit, dass grundsätzlich jeder dieser Aufgabe nachgehen kann. Luther versucht so, die Teilhabe der Laien hervorzuheben, ohne die Rolle der Gelehrten zu mindern. Dies ist auch für das 21. Jhd. im Blick zu behalten. In der praktischen Umsetzung des hermeneutischen Ansatzes gemeinschaftlicher Interpretation muss ein Weg gefunden werden, sowohl Laien als auch ausgebildete Theologen einen angemessenen Raum zu geben.

Interessant ist auch der Gedanke, dass heranwachsende Theologen einen Ort haben, an dem sie die Bibel in Gemeinschaft auslegen. Mit dem Horengottesdienst versucht Luther, junge Auszubildende mit einzubeziehen und ihnen einen Rahmen zu geben, sich durch das Kollektiv weiterzuentwickeln. Ist dies auch ein denkbarer Ansatz für heute? Junge Theologen kommen regelmäßig mit erfahrenen zusammen und legen gemeinschaftlich einen Text aus. Dieser Gedanke ist für das vierte Kapitel mit aufzunehmen.

All diese Gedanken dürfen nicht nur bei der Idee oder der Konzeption stehen bleiben. Luther scheint Grundlagen gelegt, aber nicht darauf aufgebaut zu haben. Weshalb hat er in Wittenberg so lange mit der Einführung eines Nebengottesdienstes, an dem sich Laien einbringen können, gezögert? Sah er in dem Konzept doch eine größere Gefahr für die reformatorische Bewegung? Er wird seine Gründe gehabt haben. Jedoch zeigt gerade der Pietismus auf, dass die Einführung solcher Kreise erwecklichen Aufschwung gebracht hat.

Auch ist seine Auslegung von 1Kor 14 kritisch zu sehen. Wie wir in Kapitel 2 dieser Arbeit gesehen haben, gibt es hierzu auch heute noch unterschiedliche Auffassungen. Jedoch darf vor dem Hintergrund der exegetischen Arbeit die Gabe der Prophetie nicht auf die Auslegung biblischer Texte reduziert werden. Gleiches begegnet uns auch bei Zwingli.

Zwingli

Zwingli hebt die Gemeinde als Ort theologischer Erkenntnis hervor und wertet damit die Rolle der Laien stärker noch als Luther auf. Diese Ansicht legt eine wichtige Grundlage für den Gedanken gemeinschaftlicher Interpretation im kirchlichen Kontext und steht im Kontrast zur Autorität des Lehramtes. Es sind gerade nicht die ausgebildeten Theologen, die das letzte Wort haben. Es ist die Gemeinde, die schlussendlich über die Lehre entscheidet. Im nächsten Kapitel werde ich auch auf den „Sensus fidelium“ (Glaubenssinn) zu sprechen kommen, der an dieser Stelle einzubringen ist. Wenn man nämlich, wie Zwingli, die Gemeinde als Ort theologischer Erkenntnis versteht, bedarf es eines Sinnes, der den Glauben und die Lehre entsprechend einordnen und bewerten kann. Das klingt vielversprechend, doch ist es in der Umsetzung herausfordernd. Wie entwickelt sich dieser Sinn? Wie kann die Gemeinde eine gesunde Entscheidungs- und Bewertungsfähigkeit erlangen? Für Zwingli kommt die Fähigkeit zu urteilen aus der direkten Verbindung des Gläubigen zu Gott. Dieser Aspekt ist festzuhalten. Für das Modell einer hermeneutischen Gemeinschaft ist demnach die Rolle des Heiligen Geistes mitzudenken. Darüber hinaus ist ohne Frage eine Bibelkenntnis von erheblicher Relevanz. Zur Zeiten Zwinglis war die deutsche Bibelübersetzung und die damit verbundene Zugänglichkeit zu biblischen Texten erst in ihren Anfängen. Zwingli konnte noch nicht davon ausgehen, dass alle Gläubigen eine Urteilsfähigkeit durch die persönliche Bibellektüre erlangen konnten. Heute ist dies anders und deshalb ist neben der Betonung des Heiligen Geistes vor allem auch die Notwendigkeit vertiefter Bibelkenntnis hervorzuheben.

Der Ansatz, die Gemeinde als Ort theologischer Erkenntnis zu verstehen, beinhaltet viele Chancen. Zum einen setzt er Bibelauslegung in den Kontext der Gemeinde und wird somit auch der aktuellen Situation der Gemeinde gerecht. Zum anderen wird die „Weisheit der Vielen“ genutzt und die Stärke des Kollektivs hervorgehoben. Darüber hinaus muss sich jede lehrende Person einer Prüfinstanz (dem Kollektiv) stellen, die, wenn nötig, zum Korrektiv werden kann.

Interessant ist bei Zwingli auch die methodische Vorgehensweise, die an 1Kor 14 orientiert ist. Auch wenn aus exegetischer Perspektive, ähnlich wie bei Luther, kritische Anfragen zu stellen sind, entwickelt Zwingli aus der paulinischen Regelung ein methodisches Vorgehen, das sich in der Praxis der Prophezei bewährt hat und auch für die gemeinschaftliche Interpretation im 21. Jhd. reizvolle Aspekte enthält. Für den Modellvorschlag im vierten Kapitel ist dies im Hinterkopf zu behalten.

Täufer

Wie ersichtlich wurde, sind in Folge der täuferischen Bemühungen in der Gegend um Zürich und später auch an anderen Orten in der Schweiz und in Süddeutschland einige Bibellesekreise entstanden. Diese Kreise nahmen die Eigenverantwortung der Gläubigen nicht nur ernst, sondern förderten sie auch. Einige der Lesekreise wurden auf Bestreben von Handwerkern, Bauern oder Frauen hin gegründet. Dies zeigt, dass die Täufer der Eigenverantwortung und Eigeninitiative einen angemessenen Raum geben konnten. Im Blick auf die damalige Zeit war dies an vielen Orten ein Novum. Dem in der Reformationszeit aufkommende Interesse an biblischen Texten wurde nachgegangen und die Sehnsucht nach erneuerter Bibelkenntnis fand in den Bibellesekreisen einen erwecklichen Rahmen. Im Rahmen dieser gemeinschaftlichen Erkenntnistheorie lag der Fokus nicht nur auf der Gemeinde. Den Täufern war bewusst, dass auch Lehrende und Predigende eine zentrale Rolle einnehmen. Vor allem Hubmaier betont die Notwendigkeit klarer Auslegung. Aus diesem Grund ist sein Modell einer Entscheidungsfindung hervorzuheben, durch das eine klar strukturierte und praxisorientierte Vorgehensweise geboten ist. Hubmaier bedenkt in seinem Modell sowohl die Methodik als auch die Haltung der Beteiligten. Er greift die Herausforderung unterschiedlicher Auslegungen auf und eröffnet einen Weg, der sowohl der Gemeinde als auch theologisch Geschulten einen Platz gibt.

Neben den genannten Chancen ist auch auf Grenzen hinzuweisen, die sich im Blick auf die täuferischen Ansätze ergeben. Folgt man der Darstellung einiger Theologen, wie etwa Yoder, erwecken die Bibellesekreise der Täufer einen sehr harmonischen Eindruck. Einige der Quellen bestätigen eine solche harmonische und familiäre Atmosphäre. Dennoch kam es auch innerhalb dieser Kreise zu heftigen Auseinandersetzungen, die zu Spaltungen geführt haben (siehe QGTS II: 587). Auch eine solche gemeinschaftliche Art Theologie zu treiben schützt vor theologischen oder persönlichen Differenzen nicht. Daneben ist auch auf die lückenhafte Quellenlage

hinsichtlich der praktischen Umsetzung einer interpretierenden Gemeinschaft hinzuweisen. Es gibt einige Fragen, die sich, trotz der Arbeit von Hubmaier, nicht vollständig klären lassen. Wie genau sah die Rolle der gelehrten Theologen in den Bibellesekreisen aus? Wie haben sie konkret einen Text ausgelegt? Gab es ein gemeinsames Gespräch über die Texte und wie sah ein solches Gespräch aus? Wie wurden, abgesehen von der Vorgehensweise Hubmaiers, gemeinsame Entscheidungen getroffen? Roth spricht von einem Ideal, welches die Schweizer Täufer anstrebten, jedoch nicht detailliert ausarbeiteten. Als Erklärung zieht er den politischen Druck heran, dem die Täufer ausgesetzt waren. Folgerichtig merkt Roth an, dass das Ideal in der Täufertradition immer wieder rezipiert und betont wird, es aber nach wie vor konkreter Modelle bedarf (vgl. Roth 1994: 46).

Die Vorgehensweise von Hubmaier stellt ein sehr konkretes Modell dar, jedoch ist auch dieses aktualisierungsbedürftig. Mit Yoder ist die Gefahr zu benennen, dass Hubmaier einer „unüberzeugten Minderheit“ ein sehr großes Gewicht gibt (vgl. Yoder 1968: 106). Hubmaier schreibt, dass die Erkenntnis bestätigt ist, wenn es keine Gegenstimme gibt. Er geht aber nicht darauf ein, wie vorzugehen ist, wenn der Erkenntnis der ausgewählten Personen widersprochen wird. Gibt es dann einen offenen Austausch und die Gemeinde muss sich zwischen den verschiedenen Positionen entscheiden? Oder beginnt man den Prozess von Neuem und erwählt weitere Personen, die den Diskurs nochmals aufrollen? Diese Fragen bleiben unbeantwortet. „Nur die gläubige Annahme, dass das Wort und der Geist objektive, tatsächliche wirkende Mächte sind, kann eine solche Forderung der wenigstens passiven Einstimmigkeit rechtfertigen“ (ebd.: 106). Davon waren die frühen Täufer überzeugt. Erfahrungsgemäß ist dies jedoch nicht ganz so einfach. Sowohl die kirchliche als auch die theologische Praxis zeigen: Auch bei der Annahme, dass der Heilige Geist wirkt und das Wort Gottes objektive Wahrheiten beinhaltet, kann es zu abweichenden Erkenntnissen kommen, die sich alle mit der Bibel begründen lassen. Wenn der Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte auf die Herausforderung einer pluralen Kirchenlandschaft antworten soll, müssen Modelle entwickelt werden, die ausführlicher sind als das Modell von Hubmaier.

Spener

Spener sieht in den Bibellesekreisen und somit in der gemeinschaftlichen Interpretation biblischer Texte einen Schlüssel zur geistlichen Erneuerung der Kirche. Auf den Reformatoren aufbauend setzt er diesen Ansatz konsequent im Rahmen der Collegia Pietatis um. So erlebt er tatsächlich eine gewisse Form des Aufbruchs. Es ist jedoch auch darauf hinzuweisen, dass es im Laufe der Zeit innerhalb der Bibellesekreise zu Spaltungen kam. Auch in den Lesekreisen Zwinglis, an denen einige der führenden Täufer teilnahmen, kam es zu Differenzen, die schlussendlich zu einem radikalen Bruch zwischen dem Reformator und den Zürcher Brüdern geführt haben. Diese Gefahr bringt ein Format des offenen Austausch, wie es der Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation ist, ohne Zweifel mit sich. Auf diesen Punkt komme ich im vierten Kapitel nochmals zurück.

Von Spener können wir im Blick auf die praktische Umsetzung vor allem die Betonung der Rolle der Lehrer mitnehmen. Durch ihre theologische Schulung nehmen sie eine führende Rolle ein. Ob sie stets eine solche Rolle einnehmen müssen, ist fraglich. Dennoch wird ihnen ein entsprechender Platz gegeben. Dies darf jedoch nicht dazu führen, und auf diese Gefahr ist hinzuweisen, dass die Lehrer aufgrund ihrer Ausbildung eine Meinungshoheit besitzen. Sehr schnell kann es dazu kommen, dass sie eine dominierende Rolle einnehmen und Laien daran hindern, ihre eigenen Gedanken freimütig einzubringen. Diese Spannung zieht sich über die Jahrhunderte durch und bedarf auch heute der Reflexion.

Impulse aus dem 18., 19. und 20. Jhd.

Der kurze Einblick in die Entwicklungen der letzten drei Jahrhunderte hat verschiedene Formate zum Vorschein gebracht. Die Entstehung der „Stunde“, verschiedener Bibelkreise und der freikirchlichen Hauskreise hat der von den Reformatoren und auch von Spener geforderten gemeinschaftlichen Interpretation einen an der Gemeindebasis orientierten Rahmen gegeben. Viele dieser Formate sind heute fester Bestandteil kirchlichen Lebens und tragen zu einer tieferen Bibelkenntnis bei. In diesen Formaten werden biblische Texte in der Gemeinschaft auf das eigene Leben übertragen und für den Alltag fruchtbar gemacht.

Auch die kurze Auseinandersetzung mit der charismatisch-pfingstlerischen Bewegung ist gewinnbringend, da durch sie vor allem die Rolle des Heiligen Geistes

hervorgehoben wird. Mit Zimmerling muss auf die Gefahr hingewiesen werden, dass die Auslegung des Textes in den Hintergrund geraten und durch spontan Geisteswirkungen ersetzt werden kann. Ist dies der Fall, kann man nur zögerlich von einer hermeneutischen Gemeinschaft sprechen. Archer geht der Frage nach, wie Gemeinschaft, biblische Texte und der Heilige Geist fruchtbar miteinander korrelieren können. Sein Bezug zu Apg 15 lässt sich durch die vorliegende Arbeit unterstützen.

Befreiungstheologie

Auch bei der Befreiungstheologie möchte ich einige Chancen würdigend hervorheben. Ihre Kritik an der westlichen Theologie ist vor allem hinsichtlich der Distanz zwischen akademischer Wissenschaft und kirchlichem Gemeindeleben ernst zu nehmen. Mit Salfinger (2022:12) lässt sich folgendes sagen:

Die Beschränkung auf Universität und Bücher, wenngleich als notwendig und nützlich angesehen, wurden als alleinige anerkannte Orte der Theologie aufgebrochen und anerkannt, dass das Volk bereits in seinem Handeln Theologie betreibt.

Diese an der Gemeindebasis orientierte Idee von Theologie ist inspirierend und auch im Blick auf den deutschsprachigen Raum notwendig. Bedarf es nicht gerade in einer postmodern geprägten Kultur, in der die Fähigkeit des Individuums betont wird, Räume, in denen sich diese Individuen, unabhängig ihrer theologischen Vorkenntnisse, einbringen? Für die katholische Kirche in Lateinamerika waren die Basisgemeinden belebend, da sie etwas Neues darstellten. Zwar gibt es zwischen den oben genannten Hauskreisen und den lateinamerikanischen Basisgemeinden Schnittpunkte. Das Modell der Basisgemeinden ging allerdings einen Schritt weiter: Die Glaubenden werden am kirchlichen Leben beteiligt und in Entscheidungsprozesse integriert.

Neben all den würdigenden Aspekten ist auch kritisch auf einige Grenzen hinzuweisen. Mir geht es dabei nicht um die gesamte Befreiungstheologie. Hierzu ließe sich noch einiges mehr sagen. Der Fokus liegt auf den Basisgemeinden als Ort gemeinschaftlicher Interpretation. In den Basisgemeinden wurden gezielt biblische und sozialpolitische Themen miteinander verbunden. Die hermeneutische Prämisse, die Bibel aus der Sicht der Armen zu lesen, ist Kernpunkt dieser Verbindung. Hier ist deutlich auf zweierlei Schwierigkeiten hinzuweisen. Zum einen besteht die Gefahr, dass das Volk sich selbst als Zentrum der biblischen Botschaft versteht (vgl. Konings 1997: 68). Ist dies der Fall, gilt das Interesse innerhalb der Basisgemeinden nicht mehr der

historischen Bedeutung der Texte, sondern nur noch der persönlich-aktuellen. Eine an der Gemeindebasis orientierte Interpretationsgemeinschaft muss beidem nachgehen. Sowohl die exegetische Auseinandersetzung mit einem Text als auch die Übertragung auf die heutige Situation muss im Interesse der Gruppe sein. Anders lassen sich Fehlinterpretation und das „Überstülpen“ von Bedeutungen auf biblische Texte nicht vermeiden. Zum anderen besteht die Gefahr, dass nur auf bestimmte Texte Bezug genommen wird. Dies hängt mit dem eben Genannten zusammen. Wenn der Text vorwiegend aus der Perspektive der aktuellen Situation und speziell aus der Sicht der Armen interpretiert wird, werden manche Texte gerne herangezogen und andere weniger gern. Eine Interpretationsgemeinschaft sollte sich nicht nur auf einige wenige „Lieblingstexte“ beschränken. Gerade die breite Auseinandersetzung mit den vielfältigen Texten der Bibel stellen einen Gewinn für die auslegende Gruppe dar.

Zuletzt ist auch auf die Kritik an Cardenal hinzuweisen. Die Dokumentation in seinem Buch, aus dem ich oben zitiert habe, gibt zu erkennen, dass es wohl doch zu einer etwas stärkeren Steuerung durch ihn als Theologe kam. Ganz zu verhindern ist das vermutlich nicht. Das ist auch nicht notwendig. Dennoch wird gerade hier die Gefahr deutlich, die auch im Rahmen einer gemeinschaftlichen Interpretation entstehen kann. Erneut kommt die Frage auf, wie theologisch Geschulte Teil der Gemeinschaft sein können, ohne die Gruppe zu stark zu beeinflussen.

Bibel-Teilen

Sie ist eine interessante Methode, die vor allem die persönliche Erbauung im Blick hat. Sie ist allerdings weniger für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Text geeignet. Da es jedoch unterschiedliche Ebenen gemeinschaftlicher Auslegung gibt, ist diese Methodik positiv zu bewerten. Im Kontext der Gemeinde, d.h. im Kontext von kleinen Gruppen, die in ihrer Spiritualität die Bibel entdecken wollen, ist dies eine bewährte und hilfreiche Methode.

KAPITEL 4: HERMENEUTISCH-PRAKTISCHE REFLEXION

4.1. Einleitung

Die leitende Frage dieser Forschungsarbeit lautet: *Welchen Beitrag leistet der hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation für die Auslegung biblischer Texte im 21. Jhd.?* Sie soll nun abschließend in diesem Kapitel beantwortet werden. Auf Grundlage der zu Beginn gefassten Definition geht es bei dem zu untersuchenden Ansatz um das individuelle Verstehen eines Textes durch einen gemeinschaftlichen Prozess, also um die Rolle der Gemeinschaft im Verstehensprozess biblischer Texte.

Um diese Rolle zu klären und entsprechend den Beitrag für die heutige Auslegung herauszuarbeiten, habe ich in einem ersten Schritt den Blick auf das NT gerichtet und danach gefragt, welche Rolle die Gemeinschaft hier bei der Auslegung und im Verstehensprozess atl. Texte einnimmt, wie auch im Verstehen der Christus-Botschaft. Dass die atl. Texte und die Botschaft des Auferstandenen eng miteinander verknüpft sind, wurde deutlich. In einem zweiten Schritt habe ich die Auslegungs- bzw. Rezeptionsgeschichte betrachtet und Modelle dargestellt, in denen teilweise die ntl. Texte aus dem ersten Schritt aufgegriffen wurden oder der Ansatz – auch unabhängig von den Texten aus dem NT – angewendet wurde.

In diesem Kapitel werde ich die Erträge aus den vorherigen Kapiteln nochmals aufgreifen, bevor ich dann den Fokus auf das 21. Jahrhundert lege. Hier ist eine kurze Standortbestimmung der biblischen Hermeneutik vorzunehmen und die Frage zu klären, auf welche Entwicklungen der Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation reagieren muss. Danach werde ich den Beitrag einer hermeneutischen Gemeinschaft aufzeigen, in dem ich die Kernanliegen und Chancen dieser Herangehensweise definiere. In diesem Zusammenhang müssen auch die Grenzen benannt werden. Abgerundet wird die Studie mit einem konkreten Modellvorschlag, der die Erträge dieser Arbeit für die Praxis der Auslegung im 21. Jhd. fruchtbar machen soll.

4.2. Erträge aus der Arbeit

4.2.1. Ertrag NT

Die Untersuchung ntl. Texte und historischer Informationen hat ergeben, dass die Voraussetzungen für eine gemeinschaftliche Interpretation gegeben sind. Die ntl. Hinweise, die synagogale Tradition und der kulturgeschichtliche Bezug zu den Gastmählern bilden insgesamt ein stabiles Fundament für die These, dass die atl. Texte an verschiedenen Stellen im gemeinschaftlichen Kontext gelesen und interpretiert wurden. Es ist festzustellen, dass die Gemeinschaft der Glaubenden im Neuen Testament eine zentrale Rolle im Verstehensprozess atl. Texte und ntl. Botschaft einnimmt. Interpretation ist ntl. gesehen auch eine kollektive Angelegenheit.

Wichtig ist jedoch die differenzierte Darstellung der verschiedenen Formen gemeinschaftlicher Interpretation. Die *erste* Form beschreibt die Lehre durch eine lehrende Person im Rahmen der Gemeinschaft. Dabei ist die Gemeinschaft durch Frage und Antwort aktiv am Verstehensprozess beteiligt. In der *zweiten* Form ist das beschrieben, was als hermeneutische Gemeinschaft verstanden werden kann. Hier versammelt sich eine Gruppe von Menschen um einen Text und legt ihn gemeinsam aus. Ausgangspunkt für die gemeinschaftliche Untersuchung ist in der Regel eine Fragestellung, die aus der Lehre einer Person oder aus der aktuellen Situation entspringt. Die *dritte* Form ergibt sich durch die partizipative Gottesdienstform, die aus der Analyse von 1Kor 11-14 hervorgegangen ist. In dem paulinischen Text wird deutlich, dass es unterschiedliche Wortbeiträge gab, die von mehreren Personen eingebracht wurden, stets mit dem Ziel, die Gemeinde zu erbauen. Neben der Lehre, die eine wichtige Rolle einnimmt und konkret auf das AT wie auch auf die Christus-Botschaft bezogen ist, kommt hier auch das prophetische Wirken des Geistes hinzu.

Nicht in jeder dieser Formen versammelt sich eine Gruppe um den Text mit dem Ziel, ihn gemeinsam auszulegen. Wohl aber ist die Gemeinschaft aktiv beteiligt. Auch der Diskurs spielt an mehreren Stellen eine zentrale Rolle. Alle drei Formen kennzeichnen sich somit durch die aktive Teilhabe der Gemeinschaft am Verstehensprozess.

4.2.2. Ertrag Rezeptionsgeschichte

Die Darstellung und Reflexion verschiedener Modelle und Ansätze gemeinschaftlicher Interpretation im Laufe der Kirchengeschichte hat zum einen einige Beobachtungen möglich gemacht und zum anderen die Grundlage gelegt, um hilfreiche Gesichtspunkte für die Anwendung im 21. Jhd. herauszuarbeiten. Aus dem in Kapitel 3 gegebenen Fazit

lassen sich einige Aspekte festhalten, die für die Umsetzung einer hermeneutischen Gemeinschaft relevant sind. Anders als in Kapitel 3 sind die folgenden Aufzählungen nicht mehr den Personen und ihren Modellen zugeordnet. Ich formuliere nun etwas allgemeiner, da es darum geht, den Ertrag hervorzuheben, der in diesem Kapitel verarbeitet werden kann.

Gewinnbringende Aspekte

- Die Bibel ist ein Gemeinschaftsbuch und muss deshalb auch im Kontext der Kirche beleuchtet werden.
- Der hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation hat das Potential, die Kirche zu beleben und geistliche Aufbrüche zu fördern.
- Auslegung ist nicht nur eine Aufgabe der Experten. Es bedarf Räume, in denen die Basis der Kirche am Interpretationsprozess beteiligt werden kann.
- Die Räume, in denen gemeinschaftliche Interpretation stattfindet, sind differenziert zu betrachten. Es muss verschiedene Ebenen von Interpretationsgemeinschaften geben.
- Ausgebildete Theologen nehmen eine wichtige Rolle ein. Lehre ist sowohl ntl. als auch rezeptionsgeschichtlich eine relevante Aufgabe.
- Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen bildet die Grundlage für den Gedanken einer hermeneutischen Gemeinschaft.
- Die Gemeinde kann als Ort theologischer Erkenntnis verstanden werden. Ihr wird damit eine besondere Rolle im Auslegungsprozess zuteil.
- Spricht man der Gemeinde diese Verantwortung zu, muss gleichzeitig die Urteilsfähigkeit der Gemeinde geschult werden.
- Die methodische Vorgehensweisen von Zwingli und Hubmaier sind nach wie vor hilfreich, bedürfen aber der Aktualisierung.
- Das Anliegen der Befreiungstheologen, eine an der Basis orientierte Theologie zu betreiben, ist interessant und kann im Rahmen gemeinschaftlicher Interpretation zum Tragen kommen.

Zu bedenkende Hinweise:

- Die Vorstellung einer hermeneutischen Gemeinschaft darf nicht bei der Idee oder der Konzeption stehen bleiben. Nur wenn es zur Umsetzung kommt, kann der Ansatz Dynamik entwickeln.
- Ein Format des offenen Diskurses birgt Konfliktpotential. Spaltungen innerhalb verschiedener Interpretationsgemeinschaften aufgrund unterschiedlicher Ansichten sind kirchengeschichtlich nachgewiesen. Dieser Gefahr muss heute Rechnung getragen werden.
- Eine zu starke Betonung der Erfahrung der gegenwärtigen sozio-ökonomischen Situation der Interpretationsgemeinschaft, wie es in der Befreiungstheologie wahrzunehmen ist, führt zu Einseitigkeit und sollte vermieden werden.
- Die Rolle der Lehrer muss klar definiert sein, eine zu starke Einflussnahme kann auch kritisch betrachtet werden. Hier zeigt sich die Spannung zwischen Laien und professionellen Theologen.
- Die unterschiedlichen Modelle sind nicht für jede Form der Interpretationsgemeinschaft zielführend. Auch hier ist zu differenzieren.

4.3. Auslegung im 21. Jhd. – wo stehen wir?

Nachdem die Erträge aus der ntl. und rezeptionsgeschichtlichen Untersuchung nochmals festgehalten wurden, ist nun der Schritt ins 21. Jhd. zu gehen. Hierbei ist die Frage zu stellen, in welcher Situation sich die Hermeneutik aktuell befindet. Diese Frage hat einen weiten Horizont. Deshalb kann sie nur angeschnitten werden.

Der Blick in die Kirchengeschichte hat gezeigt, dass der historische Kontext stets einen Einfluss auf das Bemühen um die richtige Auslegungsmethode hatte. So war das frühe moderne Europa eher mündlich und visuell als schriftlich geprägt. Es ist naheliegend, dass das persönliche Bibelstudium für viele Gläubige noch keine große Bedeutung hatte, da es ihnen schlichtweg nicht möglich war, eigenständig die Bibel zu lesen. Um sich tiefergehend mit biblischen Wahrheiten zu beschäftigen, waren sie auf ein gemeinschaftliches Format angewiesen. Zurecht kann man fragen, ob die kulturelle Situation beispielsweise der Reformationszeit das Verständnis einer hermeneutischen Gemeinschaft gefördert oder sogar bedingt hat. Dies ist mit Sicherheit der Fall und auch nicht zu verhindern. Die kulturelle Situation hat zu jeder Zeit und an jedem Ort einen Einfluss auf Hermeneutik. Wie oben dargestellt, sind kulturelle, sozio-historische und

philosophische Einflüsse des Humanismus im Blick auf die Reformation und das Täuferium erkennbar. Auch in der Befreiungstheologie ist der Einfluss der politischen Situation zu erkennen, ja sogar von den Vertretern erwünscht. Mit Blick auf die Entwicklung der Theologie in Deutschland ist auch der Einfluss aufklärerischer Gedanken auf die Bildung einer historisch-kritischen Theologie zu veranschlagen. Die Lehre vom Verstehen biblischer Texte steht immer im Zusammenhang mit aktuellen gesellschaftlichen Bewegungen, da die Veränderung dieser gesellschaftlichen Lage eine ständige Anpassung hermeneutischer Prinzipien erfordert. Jede Generation muss Antworten auf die Frage finden, wie biblische Texte zu verstehen und anzuwenden sind (vgl. Wischmeyer 2009: V). So ist Hermeneutik im 21. Jahrhundert auch in der Auseinandersetzung mit Pluralismus und Individualismus zu reflektieren.

Reventlow und Oeming schildern den Stand biblischer Hermeneutik am Ende des 20. Jhd. (Reventlow) und zu Beginn des 21. Jhd. (Oeming) und versuchen, Orientierung in der theologischen Landschaft zu geben. Mit Reventlow (2001: 391) ist festzustellen, „daß sich der Bereich dessen was man als Bibelauslegung im wissenschaftlichen Sinne bezeichnen kann [...] im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts erheblich diversifiziert hat und dadurch sehr viel unübersichtlicher geworden ist.“ Er führt hierfür mehrere Gründe an. So hat sich der Kreis der Beteiligten erheblich ausgeweitet. Die Monopolstellung der deutschsprachigen Bibelexegese ist eingeholt worden. Vor allem im angelsächsischen Raum, in den Niederlanden, in Nord- und Südamerika und auch in Afrika oder Asien sind entscheidend neue Impulse entstanden. Auch die jüdische Exegese liefert einen stärkeren Beitrag. Durch die Zunahme der Beteiligten kamen viele verschiedene Bildungseinrichtungen hinzu, die ihren eigene Schwerpunkte legen. Diese Diversifikation der verschiedenen Richtungen hat auch eine Zunahme an Veröffentlichungen zur Folge. Reventlow stellt fest: „Niemand kann die Flut jährlicher Neuerscheinungen auf bibelwissenschaftlichem Gebiet noch angemessen zur Kenntnis nehmen!“ (ebd.: 392)

Oeming spricht deshalb noch deutlicher als Reventlow von einem Methodenpluralismus (vgl. Oeming 2013: 29). Es gibt derzeit eine Vielfalt an unterschiedlichen hermeneutischen und exegetischen Ansätzen, die teilweise konträr zueinander stehen. Nicht ohne Grund entsteht daher die Frage, wie man diesem Pluralismus begegnet und wann man im Angesicht dieser Vielfalt sagen kann, dass man die Bibel richtig verstanden hat. Auf diese Fragen antwortet Oeming (vgl. 2013: 175). Ausgehend von

erkenntnistheoretischen Überlegungen versucht er die aktuellen Interpretationsmethoden und hermeneutischen Ansätze systematisch zu ordnen und unterscheidet dabei vier Pole: Autor, Text, Leser, Sache. Insgesamt sortiert er 17 Ansätze in diese vier Pole ein. Seine These lautet: „Diese Pluriformität läßt sich im Rahmen der Theorie des hermeneutischen Vierecks als einseitige Hervorhebung oder gar Isolierung je eines Pols: Autor, Text, Leser oder Sache erklären.“ (ebd.: 29), wobei es auch Mischungen zwischen den verschiedenen Ansätzen gibt. Nach der ausführlichen Darstellung und Analyse der verschiedenen Ansätze zieht Oeming (:175) folgendes Resümee: „Es zeigte sich einerseits, daß jede der Methoden bestimmte Facetten des Bibeltextes besonders klar erhellen kann und somit ein relatives Recht hat, daß aber andererseits jede ihre blinden Flecken hat und somit der kritischen Ergänzung bedarf.“

Die verschiedenen methodischen und hermeneutischen Ansätze sind somit auf Ergänzung angewiesen. Es muss eine Fülle an Formen der Schriftauslegung geben. „„Ganzheitliches Verstehen der Bibel' als Forschungs*ideal* ist nur in der Synopse der in sich spannungsreichen Facetten möglich“ (ebd.: 175). Bibelexegese darf nach Oeming „nicht eindimensional sein, sie muss sich öffnen für die Fülle“ der Interpretationsansätze (ebd.: 177). Deshalb bedarf es der interdisziplinären Zusammenarbeit. Für Oeming ist diese Entwicklung gesellschaftlich nachzuvollziehen. Wir leben in einer Welt, die von unterschiedlichsten Weltanschauungen und Denkansätzen geprägt ist. Entsprechend kann der Versuch, „alle Zeitgenossen auf eine bestimmte Zugangsform einzuschwören, [...] nur scheitern“ (2013: 178).

Mit Söding (1998: 80) ist im Blick auf die Exegese zu ergänzen: „Nicht die Ausgrenzung alter oder neuer Methoden, freilich auch nicht deren unkritische Weiterführung oder Übernahme, sondern deren reflektierte und differenzierte Integration in ein methodisches Gesamtkonzept der Exegese ist die Aufgabe.“

Dies ist der aktuelle Stand der hermeneutischen Diskussion. Die theologische Landschaft, wie auch die kirchliche, ist plural und diversifiziert. Es gibt eine unübersichtliche Menge an Veröffentlichungen, die jeweils ihre eigene Spezifikation aufweisen und in unterschiedliche Richtungen argumentieren. Jeder angehende Theologe und jede angehende Theologin muss sich im Laufe der Ausbildung dieser Vielfalt stellen und einen Weg finden sich zu orientieren. Jedoch ist diese Aufgabe nicht nur den ausgebildeten Theologen aufgetragen. Auch Laien stehen vor der

Herausforderung, die unterschiedlichen Strömungen voneinander zu unterscheiden und eine eigenständige Meinung zu entwickeln. Denn anders als zur Zeit der Reformation oder zur Zeit des Neuen Testaments hat sich auch der Bildungsstand der Bevölkerung sowie die Zugangsmöglichkeiten zu biblischen Inhalten gewandelt. Mit Blick auf Europa stellen wir eine hohe Alphabetisierung fest. Somit sind sie fähig, sich mit der Bibel oder auch mit theologischer Literatur in einem individuellen Kontext zu befassen. Wenden wir uns den gläubigen Christen zu, wird ein Großteil eine Bibel besitzen. Selbst wenn dies nicht der Fall ist, lassen sich biblische Texte ohne weiteres im Internet oder in der App aufrufen. Darüber hinaus ist es theoretisch fast jeder Person möglich, mit wenig Aufwand Zugang zu den unterschiedlichsten Veröffentlichungen zu bekommen. Und selbst wenn das Interesse an theologischer Fachliteratur fehlt, lassen sich doch viele der von Oeming genannten Strömungen durch andere digitale Medien erforschen. All diese Aspekte tragen zur Pluralität und Diversifikation der theologischen und kirchlichen Landschaft bei. Eine Veränderung dieser Entwicklung ist für die nächsten Jahrzehnte nicht absehbar.

Um den in der Einleitung genannten Herausforderungen, die durch die eben beschriebenen Entwicklungen verstärkt wurden, entgegenzutreten zu können, bedarf es einer ausgeglichenen Hermeneutik, die die verschiedenen Ansätze im Blick hat und dabei Einseitigkeit vermeidet. Die Pluralität muss dabei differenziert betrachtet werden. So bringt sie einen Gewinn mit sich, der durchaus betont werden darf. Gleichzeitig birgt sie die Gefahr, einer unkritischen Meinungsanarchie nach dem Motto „anything goes“ Raum zu geben. Weder die Vereinheitlichung noch die strikte Abgrenzung ist die Lösung. Vielmehr ist der konstruktive Diskurs notwendig. Dieser Notwendigkeit wird schon seit Jahren durch verschiedene Formate Rechnung getragen. Es gibt Bücher, in denen unterschiedliche Richtungen zur Sprache kommen oder Konferenzen, an denen gezielt unterschiedliche Auslegungstraditionen beleuchtet und vertreten werden. Dennoch bedarf es noch mehr Räume, in denen unterschiedlich denkende Menschen zusammenfinden und ihr Verständnis eines Textes offenlegen, sowohl in der professionellen Theologie als auch im Gemeindealltag. Der hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation möchte diese Räume schaffen.

4.4. Beitrag

Wie in der Einleitung dieses Kapitels erklärt wurde, möchte ich den Beitrag gemeinschaftlicher Interpretation im Blick auf die Chancen herausarbeiten, die diesen Ansatz ausmachen. Gleichzeitig ist jedoch eine differenzierte Auseinandersetzung notwendig, weshalb auch die Grenzen zu benennen sind. Zuvor soll jedoch der Kerngedanke einer hermeneutischen Gemeinschaft dargestellt werden, der sich aus dieser Forschungsarbeit ergibt.

4.4.1. Der Kerngedanke einer hermeneutischen Gemeinschaft

Der hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation (hermeneutische Gemeinschaft) betont die Rolle der Gemeinschaft im Verstehen biblischer Texte. Dabei ist der Ansatz als Ergänzung und nicht als Ersatz zu sehen. Die hermeneutische Gemeinschaft ersetzt nicht die historische Arbeit an den Texten, sondern gibt einen Rahmen, in den diese exegetische Arbeit eingebettet ist.

Im Kern geht es somit um eine hermeneutische Prämisse. Die Prämisse, dass der Text am besten in der Gemeinschaft verstanden werden kann. Sie ergänzt die Prämisse, dass ein Text nicht ohne seinen historischen Kontext oder ohne literarische und grammatikalische Untersuchungen zu verstehen ist. Das ist das hermeneutische Prinzip hinter dem Gedanken einer gemeinschaftlichen Auslegung. Nun kann zurecht die Frage gestellt werden, ob der Text nur durch die Gemeinschaft verstanden werden kann. Also ob die Bedeutung des Textes dem Individuum allein verwehrt ist. Darauf ist zu antworten: nein. Es ist durchaus möglich, den Text in individueller Auseinandersetzung zu verstehen. Viele Exegeten beschäftigen sich intensiv in ihrem Arbeitszimmer mit einem Text und wenden eine Vielzahl von methodischen Zugängen an, um den Sinn des Textes zu entschlüsseln. Gleichzeitig gibt es viele Texte in der Bibel, die ohne große Mühe von Einzelnen verstanden werden. Es geht also nicht um die Frage, ob ein Individuum den Text verstehen kann oder nicht. Es geht um die Frage, welche Rolle die Gemeinschaft im individuellen Verstehensprozess einnimmt. Der Ansatz einer hermeneutischen Gemeinschaft geht davon aus, dass das Kollektiv die individuelle Erkenntnis befruchtet. Die Gemeinschaft trägt dazu bei, den Text besser, tiefer, weiter und manchmal auch neu zu verstehen. Sie öffnet dem Individuum einen Horizont, der ohne sie nur schwer zu entdecken ist.

Das Bewusstsein für die Vielfalt individueller Erkenntnis – mit der historisch-kritischen Methode hatte man ja darauf gesetzt, eine objektive Methode zu haben; alle

„wissenschaftlichen“ Ausleger kommen überall zu dem gleichen Ergebnis – ist deshalb konstitutiv. Der beschriebene Methodenpluralismus steht letztlich auch für eine Vielfalt unterschiedlich denkender Menschen, die aufgrund ihrer individuellen Erfahrung, ihrer eigenen Prägung und mithilfe ihres erlernten Wissens an den biblischen Text herantreten. Sprechen wir von einer Vielfalt unterschiedlich denkender Menschen im Kontext des christlichen Glaubens, können wir auch von einer pluralen Glaubensgemeinschaft sprechen.

Der Begriff einer hermeneutischen Gemeinschaft im Sinne einer Interpretationsgemeinschaft ist darüber hinaus auf verschiedenen Ebenen zu unterscheiden. Die auslegende Person ist, sofern sie das bewusst anstrebt, Teil einer größeren Interpretationsgemeinschaft, die sich in drei verschiedene Ebenen unterteilen lässt.

Die erste Ebene beschreibt die *allgemeine globale Interpretationsgemeinschaft*. Jede auslegende Person ist (im Idealfall) Teil der großen christlichen Glaubensgemeinschaft. Sie ist überkonfessionell und interkulturell. Alle Glaubenstraditionen, hermeneutischen Ansätze und exegetischen Methoden sind hier zu finden. Oeming unternahm in dieser unübersichtliche Vielfalt den Versuch, die hermeneutischen und methodischen Ansätze zu ordnen. Diese allgemeine globale Interpretationsgemeinschaft ist vielfältig¹⁷.

Die zweite Ebene bildet die *konfessionelle Interpretationsgemeinschaft*. Hier spiegelt sich die eigene Glaubenstradition, die eigene Prägung und Herkunft wider. Als auslegende Person bewege ich mich somit in der gleichen Konfession bzw. Denomination. Diese hat zwar einige Überschneidungen im Blick auf Tradition und Überzeugungen, ist aber an manchen Stellen interkulturell. Zumindest ist das wünschenswert. Ist dies der Fall, gibt es auch hier gravierende Unterschiede in der Wahrnehmung biblischer Texte. Hinzu kommen die unterschiedlichen Erfahrungen, die verschiedene Individuen innerhalb einer Denomination bezogen auf einen Text machen. Es finden sich auch in einer solchen konfessionellen Interpretationsgemeinschaft viele unterschiedliche Menschen, die sich im Verstehen der Texte voneinander unterscheiden. Auch Körtner (2015: 124) spricht im Blick auf die einzelnen Konfessionen von Interpretationsgemeinschaften.

¹⁷ Bei Begriffen wie „Vielfalt“ bedarf es einer Anmerkung: Diese sind gesellschaftlich geprägt im Sinne der Identität und sexuellen Orientierung. Ich gebrauche diese Begriffe gemäß ihrer lexikalischen Bedeutung.

Auf der dritten Ebene findet sich die *lokale, ekklesiologische Interpretationsgemeinschaft*. Sie ist die Kirche bzw. die Gemeinschaft vor Ort. Im Unterschied zu den ersten beiden Ebenen finden sich hier womöglich die meisten Schnittpunkte. Jedoch kann nicht davon ausgegangen werden, dass alle Menschen, die an einer lokalen, ekklesiologischen Interpretationsgemeinschaft teilhaben, das gleiche Verständnis eines Textes haben. Die Unterschiede entstehen hier durch unterschiedliche Erfahrungen, unterschiedliche Vorkenntnis und unterschiedliche Perspektiven. Gerade die digitale Entwicklung kann zu einer zunehmenden Diversifikation auf dieser dritten Ebene führen.

Es könnte noch eine weitere interreligiöse Ebene einbezogen werden. Da ich mich in dieser Arbeit jedoch auf das Verstehen *biblicher* Texte konzentriere, ist diese Ebene nur am Rande zu erwähnen und nicht näher zu untersuchen. Dennoch soll gesagt sein, dass jüdische Exegese einen erhellenden Beitrag zur Auslegung atl. und auch ntl. Texte leisten kann.

Für Auslegende heißt das folgendes:

Erstens: Wenn eine Person an den Text herantritt, mit dem Ziel ihn zu verstehen, muss sie ein Bewusstsein für die oben beschriebene Vielfalt haben. Ihr muss bewusst sein, dass es verschiedene Ebenen gibt und sie Teil dieser verschiedenen Interpretationsgemeinschaften ist. Hierfür bedarf es sowohl im akademischen als auch im ehrenamtlichen Bereich Schulungsprogramme, in denen die Breite und Weite der allgemeinen globalen Interpretationsgemeinschaft sichtbar wird. Eine detaillierte Kenntnis aller Ansätze kann nicht erwartet werden, wohl aber das Bewusstsein über die Vielfalt der Ansätze.

Zweitens: Jeder Exeget, jede Exegetin muss sich selbst in diese plurale Glaubensgemeinschaft einordnen, den eigenen Standort lokalisieren und lernen, die eigene Denkweise im Spiegel der anderen Gemeinschaftsteilhabenden zu reflektieren. Dies ist auf allen drei Ebenen zu vollziehen. Der Exeget und die Exegetin müssen die hermeneutischen und methodischen Ansätze der eigenen Konfession kennen, sie in die globale Interpretationsgemeinschaft einordnen und zugleich die eigene Haltung dazu definieren können. Weiter ist es für Exegeten, die auf der lokalen, ekklesiologischen Ebene agieren – worauf die Exegese biblischer Texte schlussendlich abzielt – notwendig, den eigenen Standort auch in dieser kleineren Interpretationsgemeinschaft

zu definieren. Ohne Gespräch und Austausch, ohne Raum für Diskussion ist dies nicht möglich.

Drittens: Wenn der eigene Standpunkt definiert ist und die Gefahr des Subjektivismus vermieden werden soll, ist nun also der Austausch mit den anderen Gemeinschaftsteilhabenden zu suchen. Es braucht den „Blick über den Tellerrand“ der eigenen Erkenntnis, verbunden mit einem aufrichtigen Interesse an den Erkenntnissen der anderen. „Die Komplexität der Materie erfordert einen Typ von Bibelwissenschaftler(in), der auch bereit ist, über die Grenzen des eigenen Fachs hinauszuschauen und sich immer neuen Begegnungen mit anderen Zugangsweisen zu stellen“ (Oeming 2013.: 180). Es könnte nämlich auch so sein, dass eine auslegende Person sich zwar der Vielfalt bewusst ist und seinen eigenen Standpunkt genau definiert hat, sie jedoch erklärt, an ihrem Standort die einzig legitime Wahrheit gefunden zu haben. Der Gedanke einer hermeneutischen Gemeinschaft möchte einer solchen Einseitigkeit entgegenwirken. Der Ansatz geht davon aus, dass gerade durch den Austausch und die Korrelation mit anders denkenden Gemeinschaftsteilnehmenden der individuelle Verstehensprozess unterstützt und befruchtet wird. An dieser Stelle wird die eine oder andere Person zu bedenken geben, dass dies zur Gefahr hat, den eigenen Standpunkt zu verlieren und sich von Positionen beeinflussen zu lassen, die möglicherweise völlig falsch sind – vom eigenen Blickwinkel betrachtet. Jedoch geht es keinesfalls um die Preisgabe der eigenen Position, sondern um Reflexion, Ergänzung und wenn nötig auch um Korrektur der eigenen Denkweise. Darauf zielt der Ansatz einer hermeneutischen Gemeinschaft ab.

Viertens: Um den eben genannten Punkt umzusetzen, ist eine Haltung der Demut zwingend. Mit Paulus ausgedrückt, müssen Auslegende das Stückwerk der eigenen Erkenntnis begreifen und annehmen (1Kor 13,9). Ist dies nicht gegeben, kann die Stärke einer hermeneutischen Gemeinschaft kaum entfaltet werden.

4.4.2. Chancen

Um die eben genannten Stärken bzw. um die Chancen des Ansatzes soll es nun im nächsten Abschnitt gehen. Drei Begriffe sind im vorherigen Abschnitt schon angeklungen, die zentral als Chancen einer hermeneutischen Gemeinschaft angesehen werden können: Reflexion, Ergänzung und Korrektur. Darüber hinaus kann eine gemeinschaftliche Interpretation die Beteiligung der breiten Basis fördern und trägt das Potential zum geistlichen Aufbruch in sich. Auf die fünf genannten Chancen möchte ich nun im Detail etwas näher eingehen.

4.4.2.1. Gemeinschaft fordert Reflexion

Mit der Teilnahme an einer Interpretationsgemeinschaft geht eine gewisse Form der Reflexion einher. Es ist dem Individuum nur dann möglich, in den Diskurs mit anderen einzusteigen, wenn es den eigenen Standpunkt definieren kann. Dabei ist eine textgebundene Vorkenntnis keine Bedingung für die Teilhabe. Selbst wenn die Reflexion des eigenen Standpunktes ergibt, dass die Person keinerlei Kenntnis über den zu untersuchenden Text besitzt, kann sie dennoch gewinnbringend an einer Interpretationsgemeinschaft teilnehmen. Die Voraussetzung ist eine aktive Lernbereitschaft und ein aufrichtiges Interesse an dem, was die anderen einbringen. Ungeachtet der Vorkenntnisse ist eine Reflexion unumgebar. Selbst wenn diese Reflexion nicht im Vorfeld stattfindet, werden die Teilnehmenden spätestens dann zum reflektiven Nachdenken gezwungen, wenn sie in die Interaktion mit den anderen eintreten. Der Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation fördert und fordert die theologische Reflexion des eigenen Standpunktes. Dies führt schlussendlich dazu, dass das gepredigte Wort nicht einfach stillschweigend und unkritisch angenommen, sondern die Mündigkeit und Urteilsfähigkeit der einzelnen Gläubigen gefördert wird. Die Begegnung mit der neuen von Paulus verkündeten Christus-Lehre in Apg 17 zwang die jüdischen Synagogenbesucher zur Reflexion des eigenen Standpunktes und zur Prüfung der paulinischen Lehre anhand der Schrift.

4.4.2.2. Gemeinschaft als Ergänzung

Jedoch fördert und fordert eine hermeneutische Gemeinschaft nicht nur die Reflexion des eigenen Standpunktes, sie trägt auch zur Ergänzung dessen bei. Wenn die individuelle Erkenntnis auf das Kollektiv trifft, öffnet sich die Möglichkeit, den individuellen Horizont zu erweitern und somit zu einer tieferen und weiteren Erkenntnis zu gelangen. Dieser Vorgang beinhaltet eine Wechselwirkung. Das individuelle Verstehen ergänzt das kollektive Verstehen und wird davon ergänzt. Neutestamentlich

zeigte sich dieser Aspekt im Rahmen der vorliegenden Untersuchung speziell im 1. Korintherbrief.

Der Gedanke der Ergänzung lässt sich auch systematisch-theologisch reflektieren. So spricht Körtner (2006: 43) in seiner *Einführung in die theologische Hermeneutik* über die Grenzen des Verstehens und möchte die Endlichkeit der Hermeneutik deutlich machen: „Wo Hermeneutik aber [...] ihre eigene Endlichkeit, d.h. aber die Fragmentarhaftigkeit und Vorläufigkeit des Verstehens ausblendet, macht sie sich anheischig eine Sinntotalität zu postulieren, [...].“ Das Verstehen hat Grenzen, weil es fragmentarisch ist.

Mit diesen Aussagen steht Körtner nicht allein da. Sie ist breiter Konsens (vgl. Stadelmann 2010, 108). Vor allem Hempelmann macht sich dies im Blick auf die Hermeneutik zum Anliegen. Er spricht von einer „Hermeneutik der Demut“, die mit der „Begrenztheit und Fehlerhaftigkeit allen menschlichen Erkennens“ rechnet (Hempelmann 2000, 18). Folglich muss unser Verstehen und unsere Erkenntnis immer hinterfragt werden. Ich möchte ergänzen, dass das menschliche Erkennen ein Prozess ist, der den Erkennenden immer tiefer in die Erkenntnis führt. Immer wieder trifft er auf die gleichen Themen, auf die gleichen Texte und versteht von Zeit zu Zeit, von Erfahrung zu Erfahrung mehr. In diesem Prozess braucht es den Heiligen Geist, der den Erkennenden tiefer in die Wahrheit der biblischen Botschaft führt und es braucht die Auslegungsgemeinschaft der Gläubigen – oder zumindest das selbstkritische Gespräch mit anderen Auslegern – die korrigiert, ergänzt und bestätigt. Oeming (2013: 175) formuliert treffend: „Niemand kann sagen, daß er die Bibel verstanden habe. Solche begrenzende Kritik der exegetischen Vernunft ist notwendig, um irrtümliche Selbstüberschätzungen abzuwehren.“

Diese Begrenztheit des eigenen Verstehens muss, wie oben schon gesagt, als Erstes akzeptiert werden. Die Akzeptanz dieser eigenen Begrenzung führt sodann in eine Haltung der Demut, die schlussendlich den Weg öffnet für ein aufrichtiges Interesse an der Erkenntnis anderer. Um in der Begegnung mit den anderen gewinnbringend agieren zu können, bedarf es neben der Akzeptanz der eigenen Begrenztheit auch die Reflexion der Grenze des eigenen Verstehens. Wo und weshalb kommt das eigene Verstehen an die Grenze und wie kann gerade die Begegnung mit den anderen, so fremd ihre Erkenntnis mir auch vorkommen mag, die Grenzen meines Verstehens erweitern? Gemeinschaftliche Interpretation eröffnet einen Raum der Ergänzung.

4.4.2.3. Gemeinschaft als Korrektiv

Ergänzung bedeutet, dass etwas hinzukommt. In einer hermeneutischen Gemeinschaft wird aber auch manches wegfallen müssen. So ist die Gemeinschaft nicht nur eine Ergänzung, sie ist zugleich ein Korrektiv. Auch dieser Gedanke entspringt zentral aus dem analysierten Korinthertext. Es wurde ersichtlich, dass die Gabe der Lehre ebenso auf Prüfung angewiesen ist wie die Gabe der Prophetie. Diesen Gedanken haben die Reformatoren aufgegriffen und versucht, ihn methodisch in die Tat umzusetzen. Jede Auslegung muss geprüft und, wenn nötig, korrigiert werden. Sowohl Luther als auch Zwingli versahen die Interpretationsgemeinschaft der Kirche mit dieser Verantwortung. Auch Hubmaier reihte sich methodisch ein. Die Gemeinde hat die Aufgabe, das gepredigte Wort zu prüfen und sie hat das Recht, wenn nötig, die Stimme zu erheben. All diese Ansätze sind auf den Gedanken des Korrektivs aufgebaut.

Im Fazit des dritten Kapitels bin ich kurz auf den *sensus fidelium*, den Glaubenssinn eingegangen. Nun ist darauf zurückzukommen. In einem Dokument der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands mit dem Titel *Communio Sanctorum* wird der *sensus fidelium* mit dem Gedanken des Korrektivs in Verbindung gebracht:

Die allgemeine Übereinstimmung im Glaubenssinn kann nicht einfach statistisch – wie eine Mehrheitsentscheidung – festgestellt werden. Sie zeigt sich in einem Leben, das in der Gesamtheit seiner Formen und Äußerungen die innere Verbindung mit Christus bezeugt und ihn dadurch bekannt macht (vgl. Joh 17,24-26; 1 Joh 5,20). Die Manifestationen des *sensus fidelium* sind eine Bereicherung, Befruchtung und Vertiefung des Glaubens. Sie haben Rückwirkungen auf die Theologie und das Amt und können zu deren Korrektiv werden. Andererseits gehört es zur Aufgabe der Theologie und des Amtes, gesunden Glaubenssinn von zeitbedingten Trends, Fehlentwicklungen und Verkürzungen im christlichen Glauben und Leben zu unterscheiden (vgl. Apg 20,29-31). (Communio Sanctorum im Jahr 2000: 60)

Der Glaubenssinn ist dabei „im Blick auf die Beteiligung aller Glaubenden an der Weitergabe des Glaubens“ und der Prüfung der Lehre zu verstehen (ebd.: 58). Die katholische Tradition spricht vom „Glaubenssinn der Gläubigen“ (*sensus fidelium*) und beschreibt damit die „Wahrnehmung und Bezeugung des Glaubens durch die gesamte Kirche“ (ebd.: 58). In der lutherischen Theologie wird diese Verantwortung aller Glaubenden „an ihrem Ort Zeugnis für den Glauben zu geben“ und die verkündete Lehre „auf ihre Schriftgemäßheit zu prüfen“ ebenso betont (ebd.: 58).

Sowohl aus lutherischer Perspektive als auch aus katholischer Perspektive kann die Gemeinschaft der Glaubenden im Rahmen des *sensus fidelium* als Korrektivinstanz verstanden werden. Damit dies nicht nur Theorie bleibt, ist die Befähigung und Stärkung dieses Glaubenssinnes notwendig. Lindbeck sieht gerade in der Entwicklung von Interpretationsgemeinschaften die Möglichkeit, diese Stärkung vorzunehmen (vgl. Lindbeck 1988, online).

4.4.2.4. Befähigung durch Beteiligung

Die nächste Chance, die zu benennen ist, baut auf dem vorherigen auf. Wenn der Glaubensgemeinschaft die Fähigkeit des Urteilens und Korrigierens zugesprochen wird, bedarf es der Befähigung dazu. Im Rahmen einer gemeinschaftlichen Interpretation, in der Glaubende zu Beteiligten werden, kann diese Befähigung stattfinden. Wir haben oben die leichten Zugänge zum biblischen Text und zu theologischer Fachliteratur hervorgehoben. Wenn wir jedoch den Blick auf die Gemeinde- und Kirchenlandschaft in Deutschland werfen, ist eine intensive Bibelkenntnis eher eine Fehlanzeige. Braucht es nicht gerade heute wieder neue Formate, in denen die Fähigkeit zur Interpretation der biblischen Texte gefördert wird? Gerade auf der Ebene der lokalen, gemeindlichen Interpretationsgemeinschaft kann sich diese Stärke der Befähigung durch Beteiligung entfalten. Gläubige können im Rahmen der Gemeinschaft lernen, einen Text zu analysieren, verschiedene Methoden anzuwenden und die Bedeutung für das persönliche Leben herauszuarbeiten. Dabei lernen sie auch, sich selbst zu reflektieren, eine eigene Position einzunehmen, sich von anderen ergänzen zu lassen und, wenn nötig, Korrektur anzunehmen. Diese Befähigung fördert mündiges Christsein in einer pluralen und polarisierenden Welt, damit sich Gläubige nicht „von jedem Wind einer Lehre bewegen und umhertreiben lassen“ (Eph 4,14; LU).

4.4.2.5. Potential zum Aufbruch

Zuletzt möchte ich noch auf das schon angeklungene Potential des geistlichen Aufbruchs hinweisen. Die Untersuchung der Auslegungsgeschichte hat uns vor Augen geführt, dass sowohl die reformatorischen als auch die pietistischen Aufbrüche, sowie die Erweckungsbewegung des 19. Jhd., eng mit der Implementierung kleinerer Interpretationsgemeinschaften verbunden sind. Auch die befreiungstheologischen Basisgemeinden oder die Gruppen, die in Verbindung mit der „Bibel teilen“-Methode entstanden sind, haben für dynamische und erweckliche Aufbrüche gesorgt. Auf Grundlage dieser Beobachtungen lässt sich die These aufstellen, dass der

hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation geistlichen Aufbruch auf der gemeindlichen Ebene auslösen und befruchten kann. Freilich ist dies kein Automatismus. Die Bildung von hermeneutischen Gemeinschaften im kirchlichen Kontext enthält gerade deshalb das Potential zum Aufbruch, weil die oben genannten Stärken der Reflexion, Ergänzung, Korrektur und Befähigung einen Rahmen bieten, in dem ernsthaft und strukturiert die Botschaft biblischer Texte erkannt und auf das eigene Leben angewandt wird. Und auch auf der überkonfessionellen Ebene kann sich diese Stärke zeigen. Wenn die unterschiedlichen Vertreter der verschiedenen Denominationen oder der verschiedenen hermeneutischen Modelle zusammenkommen und voneinander lernen, eröffnen sich Räume des tieferen Verständnisses, des friedvollen Miteinanders und der Einheit in Vielfalt.

4.4.3. Grenzen

Neben den hervorzuhebenden Chancen einer hermeneutischen Gemeinschaft muss auch auf ihre Grenzen hingewiesen werden. Für die Umsetzung ist eine reflektierte und differenzierte Betrachtung zwingend notwendig. Geht man über die Grenzen eines hermeneutischen Ansatzes hinweg, läuft man Gefahr, einseitig zu werden und die Ergänzungsbedürftigkeit des Ansatzes zu übersehen.

4.4.3.1. Pluralität als Überforderung

Die erste Grenze, oder man könnte auch sagen Herausforderung, auf die hinzuweisen ist, ist die mit der Pluralität einhergehenden Überforderung. Um diesen Gedanken deutlich zu machen, möchte ich ein Alltagsbeispiel heranziehen. Möchte man in Deutschland seinen wöchentlichen Einkauf erledigen, stehen einem – zumindest in Städten – mehrere Supermärkte zur Verfügung, die jeweils ihre eigene Verkaufsstrategie haben. Vergleicht man die beiden Supermarktketten Kaufland und Aldi, wird man einen gravierenden Unterschied feststellen, der eine erhebliche Auswirkung auf das eigene Kaufverhalten haben kann. Während Kaufland ein vielfältiges Angebot mit einer großen Anzahl an unterschiedlichen Marken bietet, fokussiert sich Aldi auf einige wenige Auswahlmöglichkeiten. Möchte man eine Butter kaufen, wird man bei Kaufland zwischen zehn verschiedenen Sorten auswählen müssen, während bei Aldi der Vergleich von zwei oder drei Marken ausreicht. Nicht selten kann die große Auswahl zur Überforderung führen, wenngleich auch ein breites Angebot nützlich sein kann. Weniger Auswahlmöglichkeiten können mehr Sicherheit geben und Zeit sparen.

Mit Blick auf die Pluralität im theologischen Kontext kann es uns ähnlich gehen. Die Vielfalt der verschiedenen Ansätze und Meinungen zu überblicken und einzuordnen ist eine komplexe und zeitintensive Aufgabe. Es ist verständlich, dass nicht alle Gläubigen sich dieser Herausforderung stellen können oder möchten. Oeming (2013: 30) stellt deshalb die Frage, ob im Angesicht der unterschiedlichen Ansätze von einer „Sinnfülle“ oder einer „Sinnflut“ zu sprechen ist. Wenn in einer Interpretationsgemeinschaft mehrere Meinungen eingebracht werden, wenn gerade auch die ganz anders Denkenden befragt werden, ist jeder innerhalb der Gemeinschaft gefordert, die eingebrachten Gedanken zu sortieren und einzuordnen.

Um eine Orientierungslosigkeit zu vermeiden, bedarf es also konkreter Übungen. In einer Interpretationsgemeinschaft müssen die Teilnehmenden lernen differenziert zu denken. Sie müssen befähigt werden, sich selbst und andere zu reflektieren. Schlussendlich ist es das Ziel, mündige Auslegende heranzuziehen, die befähigt sind, mit der Pluralität in der Hermeneutik umzugehen. Der Ansatz einer hermeneutischen Gemeinschaft führt ja nicht zu diesem Pluralismus. Dieser ist gegeben und wir müssen Wege finden, wie wir mit dieser Vielfalt umgehen. Gerade hier will der Ansatz einen Raum schaffen, in dem in geordneter Weise ein offener Diskurs im Blick auf unterschiedliche Auslegungen des Bibeltextes gefördert wird. Sichtbar wird jedoch, dass es Regelungen und konkrete Anleitungen für eine solche Interpretationsgemeinschaft braucht. Es ist also die Frage zu stellen, ob es auch hermeneutische Regeln gibt, die für alle gelten, etwa die Berücksichtigung des Kontextes einer biblischen Aussage. Der nächste Punkt hängt mit dem eben genannten eng zusammen.

4.4.3.2. Eine Anarchie der Erkenntnis?

Im Blick auf die gesellschaftliche Entwicklung spricht Oeming von einer „Entobjektivierung“. In der Frühzeit der philosophischen Hermeneutik – also nicht speziell der biblischen – zielten Forschende darauf ab „wahre Aussagen über eine Sache zu formulieren“ (Oeming 2013: 30). Diese Objektivität der Auslegung und des Verstehens wird in einer postmodernen Kultur zunehmend in Frage gestellt.

Der Subjektivität des Auslegers wird immer mehr zugetraut, die eine „Wahrheit“ wird auch als regulative Idee der Geisteswissenschaft problematisch. An ihre Stelle treten plurale Wahrheits- und Vernunftsmodelle mit einer Fülle von „Sprachspielen“ und einer „Pluralität der Diskursarten“. (Oeming 2013: 30)

Diese Entwicklung hat unvermeidlich Einfluss auf die biblische Hermeneutik. Ist die Bedeutung und somit die Wahrheit eines Textes nur noch subjektiv? Leben wir in der Kirche zukünftig nur noch eine „Erkenntnisanarchie“, in der jeder glauben, denken und meinen kann, was er will? Der gesellschaftliche Pluralismus ist verbunden mit dem Gedanken der Toleranz. Jede Person kann ihre Meinung haben und ist aufgefordert, die Meinung der anderen stehen zu lassen. Allein die aktuellen politischen Debatten in Deutschland weisen darauf hin, dass dieser gesellschaftliche Ansatz nur Illusion ist. Er funktioniert nur dann, wenn alle so denken. Und damit ist der Toleranz schon die erste Grenze gesetzt.

Vor diesem Hintergrund muss im Blick auf den Ansatz einer hermeneutischen Gemeinschaft die Frage gestellt werden, ob dies nicht genau diese Subjektivität fördert und ob der Ansatz nicht nur ein Gedanke postmoderner Mentalität ist. Darauf ist zu antworten: Der Ansatz einer gemeinschaftlichen Interpretation ist kein Produkt der Neuzeit. Diese Arbeit hat gezeigt, dass, wenn auch in unterschiedlicher Form, die Rolle der Gemeinschaft im Verstehen biblischer Texte schon zur Zeit des Neuen Testaments bedeutsam war. Ja, eine hermeneutische Gemeinschaft fördert den offenen Diskurs, an dem unterschiedliche Meinungen zu Sprache kommen dürfen. Dabei darf die Gemeinschaft jedoch nicht stehen bleiben. Je nach Kontext müssen weitere Schritte folgen. Dies muss im Vorfeld definiert sein. Das Ziel der gemeinschaftlichen Zusammenkunft muss benannt werden. Der Diskurs ist ein erster Schritt und an manchen Stellen oder in manchen Kontexten kann man es hierbei belassen. Nicht jede hermeneutische Gemeinschaft zielt auf einen Konsens oder auf Einigkeit ab. Mit Blick auf die Stärken dieses Ansatzes ist davon auszugehen, dass gerade im kollektiven Diskurs das individuelle Verstehen reflektiert, ergänzt und korrigiert wird. Hierbei ist also der Austausch das Ziel.

An vielen Stellen ist jedoch ein zweiter Schritt zu vollziehen. Auf den offenen Austausch muss eine Art Entscheidungsfindung folgen. Gerade wenn ein solcher Ansatz gewählt wird, um eine gemeinsame Richtung zu definieren, beispielsweise in der Frage nach dem Umgang mit Homosexualität in einer Gemeinde. Es braucht neben dem offenen Einbringen also auch eine gute Art und Weise Kritik zu üben. Alles einfach unkritisch stehen zulassen ist nicht das Ziel einer hermeneutischen Gemeinschaft. „Prüft alles, das Gute behaltet“ (1Thess 5,21) ist hierfür ein leitender Vers. So soll der eigene Standpunkt kritisch hinterfragt werden. Gleichzeitig sind aber auch Standpunkte der

anderen zu prüfen. Ähnlich wie bei der Gabe der Prophetie, der eine Komplementärgabe zugeordnet ist, bedarf es der gegenseitigen Ergänzung und Korrektur.

4.4.3.3. Die Frage nach der Wahrheit

Hinter der eben aufgezeigten Herausforderung stehen Fragen, die mit unserem Wahrheitsverständnis zusammenhängen.

In der Einleitung habe ich kurz auf Stanley E. Fish Bezug genommen. In seinem Buch *Is There a Text in This Class?* spricht Fish von der Bedeutung eines Textes innerhalb einer „Interpretative Community“. Fish ist Vertreter des sogenannten „Reader-Response-Criticism“. Dieser hermeneutische Ansatz legt den Fokus weniger auf die Intention des Autors bei der Abfassung eines Textes, sondern auf die Wirkung beim Leser (vgl. Zwiap 2016: 982). Fish geht davon aus, dass die Bedeutung eines Textes nicht im Text an sich liegt, sondern in der Reaktion des Lesers. „The reader’s response is not *to* the meaning, it *is* the meaning, or at least the medium in which what I wanted to call the meaning comes into being, [...]“ (Fish 1980: 3). In diesem Zusammenhang kommt er auf die Rolle der interpretierenden Gemeinschaft zu sprechen, innerhalb der dieser Prozess der Leserreaktion und Bedeutungsbildung eingebettet ist. Die Gemeinschaft kanalisiert dabei die Bedeutung und setzt gewisse Rahmenbedingungen fest. „It is interpretive communities, rather than either the text or the reader, that produce meanings and are responsible for the emergence of formal features“ (ebd.: 14). Die Bedeutung eines Textes entsteht erst durch die Interpretation der Gemeinschaft. Somit gibt die Gemeinschaft dem Text die Bedeutung.

Mit einem Beispiel möchte er seine These unterstützen (vgl. ebd.: 326-27). Fish berichtet davon, dass er eines Tages zwei verschiedene Kurse in Folge in einem Unterrichtsraum unterrichtet hat. Im ersten Kurs ging es um die Beziehung zwischen Linguistik und Literaturtheorie. Am Ende der Kurseinheit schrieb Fish einige Namen von Autoren auf die Tafel, dessen Aufsätze die Studierenden in einem Aufsatzband lesen sollten. „Jacobs-Rosenbaum, Levin, Thorne, Hayes, Ohman (?)“. Das Fragezeichen hinter Ohman ergänzte er, weil er sich unsicher war, ob man den Autor mit e oder a schreibt. Für die Studenten des ersten Kurses, die Fish als interpretierende Gemeinschaft versteht, war der Text an der Tafel eine Aufforderung, die genannten Aufsätze zu lesen. Die Studierenden des zweiten Kurses setzten sich mit religiöser Poesie im 17. Jahrhundert auseinander. Bevor sie in den Klassenraum kamen,

zeichnete Fish einen Rahmen um die Namen auf der Tafel und schrieb „S.43“ darüber. Als der Unterricht begann, sagte Fish zu den Studierenden des zweiten Kurses, die er als eine zweite interpretierende Gemeinschaft versteht, dass der Text auf der Tafel ein Gedicht ist. Er bat sie darum das Gedicht zu interpretieren. In ihrer Interpretation verstanden sie Jacob als Referenz zur Jakobs-Leiter, die zum Himmel reicht. Rosenbaum wurde als Hinweis für die Jungfrau Maria verstanden, die als Rose ohne Dornen verstanden werden kann. Thorne verwies auf die Dornenkrone Jesu und Ohman wurde wörtlich als „Oh Mann“ verstanden.

„As soon as my students were aware that it was poetry they were seeing, they began to look with poetry-seeing eyes, that is, with eyes that saw everything in relation to the properties they knew poems to possess“ (ebd.: 326).

Er zieht daraus den Schluss, dass die interpretierende Gemeinschaft den Text zu einem Gedicht macht und dem Text die Bedeutung eines Gedichtes gibt. Sie konstruieren die inhaltliche Bedeutung des Textes. Ausgehend von dieser Grundannahme muss davon ausgegangen werden, dass jeder Leser bzw. jede interpretierende Gemeinschaft eine eigene Interpretation des Textes hat.

In diesem Zusammenhang ist auf den Artikel von P.B. Decock aus dem Jahr 2016 hinzuweisen. Decock betont die zentrale Rolle interpretierender Gemeinschaften bei der Erschließung der normativen Bedeutung biblischer Texte. Lesergemeinschaften spielen ihm nach eine entscheidende Rolle bei der Interpretation der Bibel. Die Bedeutung eines Textes ist nicht fixiert, sondern entwickelt sich durch die Interaktion mit den Lesern und ihren historischen, kulturellen und theologischen Kontexten. Im Gegensatz zu Fish spricht Decock allerdings von der Wichtigkeit historischer Forschung im Blick auf die ursprüngliche Bedeutung des Textes. Glaubensgemeinschaften erschließen die normativen Bedeutungen der Bibel in einem dynamischen Dialog zwischen Text, Tradition, Gegenwart und zukünftigen Herausforderungen (vgl. Decock 2016: 206).

Fish wurde dafür kritisiert, dass nach seinem Verständnis jegliche Bedeutung in einen Text hineingelesen werden kann (vgl. Zwiép 2016: 986). Er selbst gibt jedoch gerade der interpretierenden Gemeinschaft die Aufgabe der Korrektur (vgl. Fish 1980: 16), wobei die Richtigkeit einer Interpretation nicht allgemeingültig, sondern gemeinschaftsorientiert ist. Deshalb ist die Bedeutung eines Textes ihm zufolge temporal und man könnte auch sagen lokal. Dennoch ist die Kritik, es entstehe somit ein beliebiger Bedeutungspluralismus, berechtigt. Auch wenn die interpretierende

Gemeinschaft bei Fish als Korrektiv verstanden wird, ist damit einem möglichen Bedeutungspluralismus nicht entgegengetreten. Mit Rückbezug auf Oeming ist zu sagen, dass eine einseitige Betonung der Bedeutungsbildung auf der Seite des Lesers zu kurz greift. Selbstverständlich sind die Leser mit in den Blick zu nehmen und Fish – und auch Decock - ist dabei zuzustimmen, dass die Bedeutung eines Textes auch mit der Reaktion der Leser zu tun hat. Jedoch gibt es eine erkennbare Intention eines Autors, die dem Text eine vom Leser unabhängige Bedeutung beimisst. Im Blick auf biblische Texte stehen Auslegende vor der Aufgabe, genau diese Intention bestmöglich herauszuarbeiten. Diese Aufgabe betont auch Decock. Die Bedeutung eines Gedichts haben die Studierenden dem Text nur gegeben, weil Fish ihnen gesagt hat, dass es ein Gedicht ist. Hätte er nichts gesagt und die Studierenden hätten die Namen der Autoren auf der Tafel gesehen, wären sie mit großer Wahrscheinlichkeit nicht auf die Idee gekommen, den Text als Gedicht zu verstehen. Carson (1996: 115) schreibt dazu: „In other words, texts themselves normally contain many signals and hints as to how they are to be interpreted, and many of these are mastered as people learn to read.” Fish hat mit diesem Beispiel aufgezeigt, dass es eine fehlgeleitete Interpretation von Texten geben kann. Dies kann in jeder interpretierenden Gemeinschaft passieren.

Der Ansatz einer hermeneutischen Gemeinschaft, von dem ich in dieser Arbeit spreche, ist also von Fish und auch von dem sogenannten *reader-response-criticism* abzugrenzen. Die interpretierende Gemeinschaft nimmt auch die Rolle des Korrektivs ein, aber nicht nur hinsichtlich einer temporalen und lokalen Bedeutungsbildung. Die Gemeinschaft soll gerade die Subjektivierung einer Interpretation vermeiden, in dem sie darum bemüht ist, die im Text vorhandene Bedeutung zu entschlüsseln.

In diesem Zusammenhang muss auf Hempelmann verwiesen werden, der die aktuelle europäische Gesellschaft in drei Basismentalitäten kategorisiert: prämodern, modern und postmodern (vgl. Hempelmann 2013: 13). Gerade hinsichtlich der Frage nach Wahrheit gibt es in allen drei Basismentalitäten unterschiedliche Ansichten. So würde die postmoderne Mentalität in der Frage nach Wahrheit ohne Bedenken, ähnlich wie Fish, von einer Pluralität ausgehen, während prämodern geprägte Menschen dies vehement ablehnen (vgl. ebd.: 21). In den Gemeinden und in den Interpretationsgemeinschaften werden, wenn man den Gedanken von Hempelmann zustimmt, alle diese Mentalitäten zusammenkommen. Es muss demnach die Frage gestellt werden, ob der hermeneutische Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation

grundsätzlich postmoderne Züge aufweist und wie mit der Frage nach Wahrheit umzugehen ist.

Ich verstehe die hermeneutische Gemeinschaft als Raum und nicht als Denkansatz. Sie möchte einen Raum schaffen, in dem Menschen zusammenkommen, die eben unterschiedlich geprägt sind und unterschiedliche Mentalitäten aufweisen. So kann eine Interpretationsgemeinschaft sowohl im postmodernen als auch im prämodernen Verständnis gestaltet sein, da sie grundsätzlich unabhängig von dem Verständnis der Wahrheit ist. Wenn ausschließlich Menschen mit einem postmodernen Wahrheitsverständnis an der Interpretationsgemeinschaft teilnehmen, wird das Ergebnis anders ausfallen, als wenn nur prämodern geprägte Menschen miteinander diskutieren. Jedoch ist die Teilnahme an einer solchen Gemeinschaft mit beiden Mentalitäten möglich. Herausfordernd wird es dann, wenn die unterschiedlichen Denkansätze innerhalb einer Interpretationsgemeinschaft zusammenkommen. In diesem Fall ist erneut darauf hinzuweisen, dass der Ansatz einer hermeneutischen Gemeinschaft dazu beitragen möchte, die eigenen Prämissen und Denkansätze zu reflektieren, zu ergänzen und zu hinterfragen.

Ich selbst würde die Frage nach der Wahrheit eines Textes wie folgt beschreiben, auch wenn dieses Thema weit mehr Auseinandersetzung fordert, als in dieser Arbeit möglich ist. Meines Erachtens gibt es eine Bedeutung eines Textes, die nicht nur subjektiv ist. Der Autor hatte eine Intention und wenn man von der Inspiration durch den Heiligen Geist ausgeht, dann gibt es auch eine göttliche Intention. Die Auslegungsgeschichte zeigt jedoch, dass ein Text durchaus unterschiedlich verstanden werden kann. Dabei sind die unterschiedlichen Auslegungen oftmals gut begründet und nachvollziehbar. Den Vertretern einer postmodernen Position ist also hinsichtlich der Vielschichtigkeit des Verstehens und der Interpretation zuzustimmen. Den Prämodernen ist zuzustimmen, hinsichtlich der zu entschlüsselnden Wahrheit im Text. Wichtig ist hierbei die Differenzierung von der zu entschlüsselnden Intention des Autors und der Interpretation des heutigen Exegeten. Deshalb sehe ich die erste Aufgabe der Exegese darin, die ursprüngliche Aussageabsicht eines Textes so gut wie möglich zu rekonstruieren. In einem zweiten Schritt muss dann die Frage gestellt werden, wie diese Aussageabsicht und damit die enthaltene Wahrheit auf die heutige Situation übertragen und zur Wahrheit im Leben der Kirche werden kann. Denn Wahrheit zeigt sich vor allem auch in der Auswirkung auf das tägliche Leben der Gläubigen. Sowohl im ersten Schritt

als auch im zweiten Schritt können sich unterschiedliche methodische Herangehensweisen gegenseitig ergänzen. In einer hermeneutischen Gemeinschaft versucht man, gemeinschaftlich die ursprüngliche Aussageabsicht eines Textes herauszuarbeiten und diese auf die heutige Situation zu übertragen. Dies muss in dem Bewusstsein der Vielschichtigkeit und Endlichkeit des Verstehens geschehen.

4.4.3.4. Gefahr der Subjektivierung einer Gruppe

Das Beispiel von Fish führt uns vor Augen, dass es eine fehlgeleitete Interpretation innerhalb einer Gemeinschaft geben kann. So ist es möglich, dass eine Interpretationsgemeinschaft zwar die unterschiedlichen Denkansätze innerhalb der Gemeinschaft reflektiert, ergänzt und korrigiert, aber im Ergebnis dennoch eine starke Einseitigkeit aufweist. Die Basisgemeinden in der frühen befreiungstheologischen Bewegung bieten hierfür ein Beispiel. Die Kritik an Ernesto Cardenal ist, wie wir schon gesehen haben, nicht unberechtigt. So kann eine Gruppe durch einige wenige Personen stark beeinflusst werden. Zwar findet nach wie vor eine gemeinschaftliche Interpretation statt, sie ist aber durch die vom Leiter definierte hermeneutische Prämisse eingeschränkt.

Um diese Subjektivierung der Interpretationsgemeinschaft zu vermeiden, ist die gemeinschaftliche Bibellektüre in der Gemeinde angewiesen auf den Austausch mit Interpretationsgemeinschaften der anderen Ebenen. Die lokale Gemeinschaft muss stets in Beziehung zur globalen Gemeinschaft stehen. In der Praxis braucht es demnach ein Modell, das den verschiedenen Ebenen gerecht wird. Im nächsten Kapitel möchte ich ein solches Modell vorstellen. Zuvor ist aber in aller Kürze auf zwei weitere Grenzen bzw. Herausforderungen hinzuweisen.

4.4.3.5. Gefahr der Spaltung

Der Blick auf die Auslegungsgeschichte hat ersichtlich werden lassen, wie anfällig Interpretationsgemeinschaften für Konflikte und Spaltungen sind. Gerade die Trennung zwischen der Zürcher Täuferbewegung und Zwingli ist ein Paradebeispiel dafür. Freilich ist der Konflikt nicht allein auf die von Zwingli gegründeten Bibellesekreise zurückzuführen. Dennoch wurden im Rahmen dieser Kreise eine Kultur gefördert, in der unterschiedlich denkende Menschen ihre Stimme erhoben haben. Die Täufer übernahmen dieses Modell des offenen Diskurses und gaben auch Laien die Möglichkeit zur Teilhabe an solchen Kreisen. Wir haben gesehen, dass die täuferischen Interpretationsgemeinschaften grundlegend für die Weiterentwicklung der

Täuferbewegung waren. Sie haben das Auseinanderdriften zwischen der schweizerischen und der radikalen Reformation maßgeblich gefördert. Auch bei Spener wissen wir von einer Spaltung innerhalb der *Collegia Pietatis*.

Diese Beispiele verdeutlichen das Konfliktpotential. Man kann nicht davon ausgehen, dass das heute anders ist. Die Pluralität der kirchlichen Landschaft ist nicht zuletzt auch eine Folge verschiedener Spaltungen. Wenn innerhalb einer Gemeinde Interpretationsgemeinschaften gefördert werden, müssen solch mögliche Entwicklungen im Blick behalten werden. Davor abschrecken sollte es jedoch nicht. Vielmehr bedarf es einer guten Leitung und einer guten Anbindung der Gemeinschaften an die Gesamtgemeinde. Auch hier sollten die einzelnen Interpretationsgemeinschaften oder zumindest die Leitenden stets im Austausch mit den anderen stehen.

4.4.3.6. Überbetonung des Kollektivs

Zuletzt ist noch auf die Gefahr der Überbetonung des Kollektivs hinzuweisen. Die Implementierung von kleinen hermeneutischen Gemeinschaften darf nicht zu einer Vernachlässigung der individuellen Bibellektüre und des persönlichen Studiums führen. Um gewinnbringend an einer hermeneutischen Gemeinschaft teilzunehmen, empfiehlt sich eine intensive Auseinandersetzung mit dem zu behandelnden Text im Vorfeld und im Nachgang. Individuelles Studium und kollektive Interpretation stehen in einer komplementären Wechselbeziehung zueinander.

Nachdem nun die Chancen und Grenzen einer gemeinschaftlichen Interpretation erörtert wurden, soll nun ein konkretes Modell vorgeschlagen werden, der das bisher Erarbeitete berücksichtigt und für die Praxis nutzbar macht.

4.5. Modellvorschlag

Der nun folgende Modellvorschlag versteht sich als Synthese aus dem Ertrag dieser Arbeit. Sowohl die ntl. Texte als auch die rezeptionsgeschichtlichen Untersuchung fließen an verschiedenen Stellen ein. Das vorgeschlagene Modell versucht die Chancen einer hermeneutischen Gemeinschaft zu entfalten und hat gleichzeitig die Grenzen im Blick.

Im Rahmen eines Modellvorschlags sind auch die Grundlagen einer gemeinschaftlichen Interpretation zu nennen. Wenn dieser Vorschlag in der Praxis angewandt werden soll, reicht die Darstellung der Methodik nicht aus. Es muss den Teilnehmenden einer solchen Interpretationsgemeinschaft klar sein, worauf der Gedanke der gemeinschaftlichen Auslegung aufbaut und welche inneren Haltungen ein solches Format gelingen lassen.

4.5.1. Die Grundlagen gemeinschaftlicher Interpretation

4.5.1.1. Theologische Grundlagen

Die theologischen Grundlagen ergeben sich aus der Analyse der ntl. Texte und aus der Untersuchung der verschiedenen Modelle.

Die Kirche als Kontext der Interpretation

Die untersuchten Stellen aus der Apg geben zu erkennen, dass die Interpretation atl. Texte im Kontext der Gemeinde stattgefunden hat. Die ersten Christen haben aktuelle Situationen gemeinsam im Lichte der Schrift und im Lichte der Christus-Botschaft reflektiert. Auch bei theologischen Fragestellungen, die das konkrete Glaubens- und Gemeindeleben betroffen haben, wurde in atl. Stellen Weisung gesucht. Wenn die Interpretation biblischer Texte im Kontext der Gemeinde stattfinden soll, dann spielt die Gemeinschaft eine zentrale Rolle. Kirche ist Gemeinschaft. Der Ansatz einer hermeneutischen Gemeinschaft folgt ntl. Beispielen und wird dem ekklesiologischen Gedanken christlicher Gemeinschaft gerecht.

Allgemeines Priestertum

In dieser Arbeit ist an mehreren Stellen das allgemeine Priestertum aller Gläubigen angeklungen. Sowohl die Reformatoren als auch Spener begründen ihre Modelle mit der Betonung dieser allgemeinen Priesterschaft. Ich orientierte mich in der Begrifflichkeit an dem Wortlaut in 1Petr 2,9 und spreche deshalb von einem „königlichen Priestertum“ aller Gläubigen. Der Begriff „königlich“ weist auf die Rolle des

Repräsentanten hin, die „Priesterschaft“ hingegen auf den direkten Zugang zu Gott und die Befähigung zur Mittlerschaft. Da allen Christus-Gläubigen diese Rolle zuteilgeworden ist, kann davon gesprochen werden, dass alle Glaubenden in der Lage sind, an einer Interpretationsgemeinschaft teilzunehmen – wenn auch aufgrund der Vorkenntnis in unterschiedlicher Art und Weise.

Die Gemeinde als Leib Christi

Die Gemeinde versteht sich nicht nur als königliche Priesterschaft, sondern ebenso als Leib Christ. Die paulinische Charismenlehre ist auf dieser Metapher gegründet. Von 1Kor 12 her ist die Verteilung der Gaben die Aufgabe des Heiligen Geistes. Wenn Gläubige in einer Interpretationsgemeinschaft zusammenkommen, ist davon auszugehen, dass der Heilige Geist die einzelnen Christen befähigt. Wenn mit dem Wirken des Geistes gerechnet wird, ist von einem Wirken durch die von ihm befähigten Menschen auszugehen. Eine Interpretationsgemeinschaft setzt dies voraus und eröffnet dem Wirken des Heiligen Geistes einen Raum.

Das komplementäre Wesen der Schöpfung

Zuletzt möchte ich noch einen Gedanken ergänzen, der eng mit dem vorherigen verknüpft ist. Blicken wir auf den biblischen Schöpfungsbericht, lässt sich die These ableiten, dass die Schöpfung an vielen Stellen ein komplementäres Wesen aufweist. Es werden verschiedene Gegensätze beschrieben (Tag und Nacht, Licht und Dunkelheit, die Elemente der Natur etc.), die sich gegenseitig ergänzen. Am deutlichsten wird das bei der Erschaffung des Menschen (Gen 2,4ff). Der Schöpfer stellt fest, dass der Mensch (Mann) für sich selbst nicht ausreichend ist. Er ergänzt ihn durch die Erschaffung eines Gegenübers (Frau). Beide sind fortan auf gegenseitige Ergänzung angewiesen. Die auf Ergänzung angelegte Schöpfung bildet die Grundlage für das Bewusstsein der eigenen Ergänzungsbedürftigkeit. Der Gedanke einer gemeinschaftlichen Interpretation gründet auf diesem Bewusstsein.

4.5.1.2. Innere Haltung

Über die innere Haltung, die für die Teilnahme an einer Interpretationsgemeinschaft notwendig ist, wurde schon einiges gesagt. Ich möchte die verschiedenen Aspekte nochmals prägnant auf den Punkt bringen und durch Fehlendes ergänzen.

Haltung der Demut

Für die Teilnahme an einer hermeneutischen Gemeinschaft ist das Stückwerk der eigenen Erkenntnis zu akzeptieren und zu reflektieren. Diese Einsicht führt zu einer Haltung der Demut, die für einen gewinnbringenden Diskurs mit den anderen Gemeinschaftsteilnehmenden grundlegend ist.

Offenheit für Reflexion

Da eine gemeinschaftliche Interpretation die Chance bietet, sich selbst und seinen eigenen Standpunkt zu reflektieren, bedarf es der Offenheit für eine solche, wenn nötig auch kritische, Reflexion. Dies beinhaltet die Wahrnehmung der eigenen Prägung, des eigenen Kontextes und der eigenen Kultur.

Offenheit für das Reden des Gegenübers

Eine hermeneutische Gemeinschaft kann nur dann funktionieren, wenn die Gemeinschaftsteilnehmenden einander zuhören. Die Offenheit für das, was andere mitteilen möchten, zu hören und der Wunsch das Gehörte zu verstehen, sind konstitutiv für das Gelingen einer solchen Gemeinschaft. Ergänzt werden sollte diese Verpflichtung zum Hören mit der Bereitschaft zum Lernen.

Offenheit für das Reden der Texte

Von den Täufern können wir, wie mit Bender festzuhalten ist, die Offenheit für das Reden der biblischen Texte lernen. In ihren gemeinsamen Bibelkreisen versuchten sie den Text in ihr Leben sprechen zu lassen: „What distinguished them in their study of the Bible was their openness to hear God’s word of address and their readiness to respond in obedience and faith” (Bender 1984: 295). Freilich muss an dieser Stelle die Gefahr eines undifferenzierten Biblizismus im Blick behalten werden.

Liebe und Vergebungsbereitschaft

Nach 1Kor 13 ist in aller Unterschiedlichkeit die Liebe die höchste anzustrebende Haltung. Einheit in Vielfalt kann nur dann gelingen, wenn hermeneutische Gemeinschaften von Liebe bestimmt sind. Dies beinhaltet die Aufarbeitung von möglichen Konflikten, die Bereitschaft zur Vergebung und das Streben nach Frieden. Der Text aus Jak 3,13-17 kann hier eine Quelle der Inspiration sein. Schaeffer (1998: 191) formuliert es gehalt- und stilvoll folgendermaßen:

Die sichtbare und tätige Liebe unter wahren Christen, welche die Welt auch heute mit recht zu sehen erwartet, sollte sich uneingeschränkt über alles Trennende hinwegsetzen [...] Wenn die Welt dies nicht beobachten kann, wird sie nicht glauben, dass Christus vom Vater gesandt wurde. Die Menschen werden nicht allein aufgrund zutreffender Antworten glauben. Das eine darf das andere nicht ausschließen. Die Welt muss auf aufrichtige Fragen zutreffende Antworten erhalten, zugleich aber muss unter allen wahren Christen einmütige Liebe herrschen. Das ist unerlässlich, wenn die Menschen wissen sollen, dass Jesus vom Vater gesandt wurde und das Christentum wahr ist.

Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes

Schlussendlich darf mit Bezug auf Apg 15,26 darauf hingewiesen werden, dass auch eine Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes notwendig ist. Neben allen exegetischen und methodischen Werkzeugen bedarf es einer hörenden und auf den Geist Gottes ausgerichteten Spiritualität. Das Bemühen einer Interpretationsgemeinschaft um das Verstehen eines biblischen Textes sollte von aufrichtigem Gebet begleitet sein.

4.5.2. Die Räume gemeinschaftlicher Interpretation

Aufbauend auf den drei genannten Ebenen, die hinsichtlich einer Interpretationsgemeinschaft zu differenzieren sind, schlage ich vor, von drei verschiedenen Räumen gemeinschaftlicher Interpretation zu sprechen. Alle drei Räume bilden die gesamte Weite an Formaten ab, in denen der Gedanke einer gemeinschaftlichen Interpretation zum Tragen kommt. Allerdings sind die Räume nicht eins zu eins mit den oben definierten Ebenen identisch. So kann beispielsweise die Ebene der allgemeinen globalen Interpretationsgemeinschaft in zwei verschiedenen Räumen zum Vorschein kommen. Das Modell der Räume ist hinsichtlich der Umsetzung in der Praxis konkreter, während die Unterteilung in Ebenen eine eher allgemeine Einordnung und Differenzierungshilfe ist. Wenn ich von Räumen spreche, nutze ich eine Metapher. Bildlich gesprochen begibt sich die auslegende Person mit dem zu untersuchenden Text in drei verschiedene Räume. Innerhalb der Räume trifft sie auf verschiedene Interpretationsgemeinschaften. Das hier entwickelte Drei-Räume-Modell weist Parallelen zu dem Modell von Huning (2009) auf, das in der Einleitung dieser Arbeit zur Sprache kam. Es unterscheidet sich jedoch hinsichtlich der Funktion der Räume. Während Huning den Fokus auf die hermeneutischen Zugänge legt, geht es mir um das Format gemeinschaftlicher Interpretation.

Raum 1: Der akademische Raum

Im akademischen Raum geht es, wie der Titel zu erkennen gibt, um das akademische und wissenschaftliche Arbeiten an einem Text. In diesem Raum bewegen sich viele verschiedene Exegeten, die einen akademischen Weg eingeschlagen haben und entsprechende Fähigkeiten erlernt haben. Innerhalb dieses Raumes finden sich viele verschiedene Ansätze. Die von Oeming genannten sind zu einem großen Teil vertreten. Es ist nicht der gesamte Raum als Interpretationsgemeinschaft zu verstehen. Vielmehr gibt es innerhalb des akademischen Raums verschiedene Interpretationsgemeinschaften, an denen die auslegende Person teilnehmen kann. So ist allein schon der Gebrauch theologischer Fachliteratur eine gewisse Form der Interpretationsgemeinschaft. Bildlich gesprochen setzt sich die auslegende Person an einen Tisch mit mehreren Wissenschaftlern, die zu dem Thema oder konkreter zu einem biblischen Text etwas veröffentlicht haben. Jeder gute Kommentar verarbeitet die Erkenntnisse anderer Kommentare und stellt die eigenen in Beziehung zu ihnen. Dies ist offensichtlich eine indirekte Form einer gemeinschaftlichen Interpretation. Darüber hinaus gibt es akademische Arbeitsgemeinschaften oder Tagungen und Konferenzen, die ein Format gemeinschaftlicher Auslegung darstellen. Nicht bei jeder Konferenz wird auch gezielt ein biblischer Text analysiert. Doch ist dies durchaus möglich. In diesen Raum könnte auch die lutherische Idee des Horengottesdienstes eingegliedert werden. Geschulte und erfahrene Theologen kommen mit jungen Theologen, die gerade in Ausbildung sind, zusammen und beschäftigen sich gemeinsam mit einem biblischen Text. Es entsteht eine Lerngemeinschaft mit dem Ziel, den biblischen Text besser und tiefer zu verstehen. Dieser Raum platziert sich überwiegend auf der allgemeinen globalen Ebene, spielt aber auch auf der konfessionellen Ebene eine Rolle.

Raum 2: Der synodale Raum

Der synodale Raum gründet sich auf das Apostelkonzil und greift die kirchengeschichtliche Entwicklung der Synoden, Konzilien, Bischofskonferenzen und konfessionellen Leitungsgremien auf. Hier geht es somit konkret um Interpretationsgemeinschaften von Amtstragenden, die Verantwortung in unterschiedlichen Positionen einer Kirche tragen. Wenn man landeskirchlich von Synoden spricht, kann man freikirchlich von Pastorentagungen sprechen. Der synodale Raum beschäftigt sich noch mehr als der akademische Raum mit der aktuellen Situation der jeweiligen Kirche und gibt der entsprechenden Tradition Raum in der

Auslegung des Textes. Hier wiederum findet sich ein Schnittpunkt zum liturgisch-institutionellem Raum, von dem Huning (2009: 169) spricht. Der Text wird also im Rahmen pastoraler Zusammenkünfte im Lichte der eigenen Tradition beleuchtet. Dieser Raum kann konfessionell abgesteckt sein und ist es an vielen Stellen auch. Jedoch ist in diesem Raum auch an die ökumenische Zusammenarbeit zu denken. Bilaterale Arbeitsgruppen, ökumenische Konferenzen oder Tagungen überkonfessioneller Allianzen finden hier ihren Platz. Sowohl die konfessionelle Ebene als auch die ökumenische Ebene ist hier berücksichtigt. Im Unterschied zum akademischen Raum ist hier, wie schon gesagt, vor allem an die Zusammenarbeit von Amtstragenden zu denken. Freilich gibt es gerade auch auf Konferenzen erhebliche Schnittpunkte zum akademischen Raum.

Eine kurze Anmerkung zur Begrifflichkeit ist zu geben. Der Begriff „synodal“ wird in erster Linie mit der katholischen Kirche in Verbindung gebracht¹⁸. Ich möchte ihn jedoch konfessionell unabhängig im Sinne der eigentlichen griechischen Bedeutung verwenden. Er beschreibt in diesem Modell eine Versammlung leitender Personen.

Raum 3: Der ekklesiologische Raum

Den dritten Raum nenne ich den ekklesiologischen Raum, da dieser Raum die Interpretationsgemeinschaften im Kontext der Ortsgemeinde umfasst. Hier finden sich Formate wie Gottesdienste, Hauskreise, Kleingruppen oder Bibelstunden. Denkbar sind auch Arbeitsgruppen, die speziell für die Erörterung eines konkreten Themas gebildet werden. Ich komme weiter unten darauf zurück. Konkret zeichnet sich dieser Raum durch die aktive Teilhabe der Gemeindeglieder aus. Es geht, anders als im synodalen Raum, nicht um das Gespräch auf pastoraler Leitungsebene. Auch geht es nicht in erster Linie um die Auseinandersetzung mit akademischen Inhalten. Das Ziel ist die Beteiligung aller Gläubigen am Interpretationsprozess und die Begegnung der Gemeinde mit „ihrem“ Buch. Hier könnten sich die lateinamerikanischen Basisgemeinden einordnen. Auch die täuferischen Bibelkreise würden hier ihren Platz finden. Wenn die auslegende Person sich in diesen Raum begibt, sucht sie den Kontakt mit den Gläubigen vor Ort, mit den Menschen, die (im Idealfall) darum ringen, den Glauben in ihrem Alltag umzusetzen und in der Bibel nach Antworten auf konkrete

¹⁸ Ich verweise auf die aktuelle Entwicklung, die etwa bei T. Söding *Gemeinsam unterwegs: Synodalität in der katholischen Kirche* aufgezeigt wird (Ostfildern: Matthias Grünewald, 2022).

Lebensfragen suchen. Viele der oben beschriebenen Chancen und theologischen Grundlagen kommen in diesem Raum zur Geltung.

Die drei benannten Räume systematisieren die verschiedenen Formate gemeinschaftlicher Interpretation. Somit lässt sich das Thema der hermeneutischen Gemeinschaft differenzierter betrachten. Als auslegende Person bin ich immer wieder Teil einer Interpretationsgemeinschaft. Ich bewege mich dabei in unterschiedlichen Räumen. Wenn es Auslegenden gelingt, mit ihrem zu untersuchenden Text in die verschiedenen Räume einzutreten, um mit den dort aufzufindenden Interpretationsgemeinschaften in Diskurs zu treten, wird das individuelle Verstehen auf vielfältige Art und Weise befruchtet. Die Exegese eines Textes für die Sonntagspredigt wird nicht immer alle drei Räume berücksichtigen können. Doch sollten Wege gesucht werden, wie man auch in der konkreten Gemeindefarbeit Zugang zu diesen drei Räumen erhält.

4.5.3. Die hermeneutische Tischgemeinschaft

Nachdem die drei Räume definiert sind, möchte ich nun noch etwas konkreter werden. Wir bleiben dabei in einer bildhaften Analogie. Innerhalb der Räume gibt es nun verschiedene „Tische“. Ein Tisch steht für eine Interpretationsgemeinschaft. Man könnte somit auch von einer „hermeneutischen Tischgemeinschaft“ sprechen, an der eine auslegende Person Teil bzw. Platz nehmen kann. Der Gedanke ist abgeleitet von der Tischgemeinschaft und Mahlgemeinschaft im Neuen Testament als Ort der Lehre und des gemeinsamen Erkennens. Um diesen Gedanken näher auszuführen, möchte ich ein paar grundsätzliche Aspekte hervorheben und im Anschluss auf die verschiedenen Arten der Tischgemeinschaft eingehen. Denn auch hier ist zu differenzieren.

Die Rolle der Teilnehmenden

In der bildhaften Sprache der Tischgemeinschaft geht es darum, dass unterschiedliche Personen am Tisch Platz nehmen. Jede Person bringt ihre eigene Prägung, ihre Kultur, ihre individuelle Vorkenntnis und ihre hermeneutischen Prämissen (oft unreflektiert) mit an den Tisch. Diese Unterschiedlichkeit ist gewollt und befruchtet den Diskurs. Umfang und Sinn gemeinschaftlicher Interpretation der Schrift hängen wesentlich von der Einschätzung der Teilnehmer ab. Wer bringt welche Kompetenz mit an den Tisch? Grundsätzlich ist es sowohl Laien als auch geschulten Theologen gestattet, an einem Tisch Platz zu nehmen. Das zahlenmäßige Verhältnis Laien zu Theologen wird sich in den verschiedenen Räumen jedoch unterscheiden. Im ekklesiologischen Raum bilden

Laien die Mehrheit, während im akademischen Raum, zumindest an den Tischen der Konferenz, überwiegend Exegeten teilnehmen. Dennoch ist es zwingend notwendig, dass sich auch Theologen an den Tischen im ekklesiologischen Raum niederlassen. Wenn dies nicht der Fall ist, läuft die akademische Theologie Gefahr, den Kontakt mit der Kirche zu verlieren und für das Alltagsleben der Gläubigen irrelevant zu werden. Wenn dem so ist, verliert sie ihre Daseinsberechtigung. Deshalb müssen alle drei Räume eng miteinander verknüpft werden. Eine dynamische Bewegung der Teilnehmenden zwischen all diesen Räumen ist notwendig, damit fruchtbare und lebensnahe Theologie betrieben wird. Akademikern ist also geraten, Tischgemeinschaften im ekklesiologischen Raum aufzusuchen. Theologen sollten dabei in der oben beschriebenen Haltung an den Tisch herantreten. Es ist ein Geben und ein Nehmen. Die ausgebildete Person kann die Funktion des Lehrenden einnehmen, ähnlich wie es Jesus im Rahmen der Tischgemeinschaften gemacht hat. Sie kann aber genauso in die Rolle des Lernenden eintreten. Vielleicht wird sie dann eine ähnliche Erfahrung machen wie Pfarrer Slattich im 18 Jhd. (siehe Kapitel 3).

Aber auch Laien sind dazu aufgerufen, den akademischen Raum aufzusuchen. Es bedarf keiner besonderen Kenntnisse in den biblischen Sprachen, um in den akademischen Raum einzutreten. Der Zugang zur Fachliteratur ist heute besser denn je. Wenn sich eine Gruppe im ekklesiologischen Raum mit einem aktuellen Thema auseinandersetzt, ist es ratsam eine Person zu bestimmen, die sich auf den Weg in die anderen Räume macht. Ist dies nicht möglich, dann können Personen aus den anderen Räumen an den Tisch eingeladen werden. Darüber hinaus ist es notwendig, geeignete Schulungen im ekklesiologischen Raum anzubieten. Wie schon mehrmals betont, muss die Gemeinschaft befähigt werden die Bibel zu interpretieren.

Grundsätzlich ist zu sagen, dass jede Person, die an einem Tisch Platz nimmt, dazu aufgerufen ist, sich im Vorfeld und im Nachgang auf das Gesprächsthema vorzubereiten. Dies ist nicht immer in akribischer Genauigkeit möglich. Jedoch profitieren alle am Tisch, wenn eine gewisse Vorarbeit geleistet wurde.

An diesem Punkt stellt sich auch die Frage, ob ausgebildete Personen die Aufgabe der Leitung übernehmen sollten. Dies ist möglich, aber nicht unbedingt nötig. Die Leitung einer Interpretationsgemeinschaft kann von all denen übernommen werden, die die Fähigkeit der Gesprächsmoderation besitzen. Dass Leitung notwendig ist, möchte ich bewusst betonen. Wenn von Beginn an keine Leitung definiert ist, wird sich eine Leitung

herauskristallisieren. Meistens übernehmen eine solche leitende Aufgabe die Personen, die entweder schon viel Vorkenntnisse erworben haben oder sehr gesprächsfreudig sind. Da jedoch gerade auch bei den stillen Zuhörenden wahre Schätze der Erkenntnis verborgen liegen, bedarf es einer definierten Leitung, die darum bemüht ist, alle am Tisch zu Wort kommen zu lassen. Um zur Frage nach der Rolle der geschulten Theologen zurückzukommen: Die Teilhabe einer geschulten Person sollte sich, zumindest im ekklesiologischen Raum, grundsätzlich nicht von der Teilhabe einer ungeschulten Person unterscheiden. Wie auch die anderen, hat sie die Aufgabe ihre Vorkenntnis einzubringen. Freilich ist diese Vorkenntnis an vielen Stellen äußerst hilfreich. Führen wir uns die oben definierten Chancen der Ergänzung und Korrektur vor Augen, erhält gerade hier die Vorkenntnis einer geschulten Person Bedeutung. Die Balance zwischen Weitergabe theologischer Inhalte und Zurückhaltung ist zuletzt auch eine Frage der Persönlichkeit. Manchen fällt es leichter, anderen schwerer. Deshalb sind gerade die geschulten Theologen gut beraten, wenn sie die eigene Rolle und das eigene Auftreten in einer solchen Interpretationsgemeinschaft reflektieren.

Die Tischregeln

Die Rolle der geschulten Theologen sollte wenn möglich im Vorfeld definiert sein. Ähnlich verhält es sich auch mit den „Tischregeln“. Es ist ratsam zu klären, in welcher Art und Weise am Tisch miteinander gesprochen werden soll. Die Tischregeln können dabei von den oben genannten Haltungen abgeleitet werden. Eine Tischregel könnte heißen: „Weil wir dem Hören verpflichtet sind, lassen wir einander ausreden.“ Eine andere womöglich: „Wir sehen uns als Ergänzung und Korrektiv, deshalb üben wir uns in einer wertschätzenden und konstruktiven Feedbackkultur.“ Die Liste an möglichen Tischregeln ließe sich beliebig lang weiterführen. Dies ist jedoch nicht das Ziel dieses Abschnittes. Ich möchte lediglich dazu ermutigen, dass bei der Umsetzung einer Interpretationsgemeinschaft diese Tischregeln im Vorfeld definiert werden. Das ist jedoch nicht nur im ekklesiologischen Raum anzuwenden. Auch in den anderen beiden Räumen sollten je nach Format Regelungen für den Umgang miteinander festgelegt werden.

Das Ziel

Neben den Tischregeln ist auch das Ziel der hermeneutischen Tischgemeinschaft zu bestimmen. Alle Teilnehmenden sollten sich zu Beginn darüber im Klaren sein, weshalb und wozu sie am Tisch sitzen. Geht es lediglich um den offenen Austausch und ist somit

der Diskurs das Ziel, ohne am Ende ein Ergebnis zu definieren? Oder macht sich die Tischgemeinschaft zur Aufgabe, eine theologische Fragestellung mithilfe eines Textes zu erörtern und zu klären? Es sind somit verschiedene Arten von hermeneutischen Tischgemeinschaften voneinander zu unterscheiden.

Die Art der Tischgemeinschaft

Auch hier lassen sich wiederum drei verschiedene Arten benennen, die in den verschiedenen Räumen stattfinden können. Ich unterscheide dabei zwischen indirekt und direkter Gemeinschaft und zwischen dem Ziel des Lernens und der Richtungsweisung.

Die indirekt-lernende Tischgemeinschaft

Bei der indirekt-lernenden Tischgemeinschaft ist das Ziel, dass die auslegende Person etwas von anderen Personen lernt, ohne in einem direkten Austausch mit ihnen zu stehen. Die Tischgemeinschaft ist demnach eine indirekte. Zudem steht das Lernen im Fokus. Die auslegende Person hat dabei keine Möglichkeit, auf die anderen der Tischgemeinschaft einzuwirken. Sie kann lediglich die Impulse der anderen aufnehmen, reflektieren, sich davon ergänzen und wenn nötig korrigieren lassen. Hier lassen sich folgende Formate einordnen: Theologische Fachliteratur, Podcasts, Lehrvorträge ohne Podiumsdiskussion, Videos etc.

Die direkt-lernende Tischgemeinschaft

Das Ziel einer direkt-lernenden Tischgemeinschaft ist ebenfalls das Lernen. In diesem Fall ist das Lernen jedoch wechselseitig. Alle Teilnehmenden haben das Ziel von den anderen zu lernen. Hier liegt der Fokus auf dem offenen Diskurs. Deshalb ist es eine direkte Tischgemeinschaft. Die Teilnehmenden stehen in einem direkten Kontakt zueinander. Folgende Formate zählen zu dieser Art der Tischgemeinschaft: Konferenzen, Tagungen, aber auch Hauskreise, Bibelstunden etc. Mit Blick auf die Erträge aus dem ntl. Kapitel lassen sich hier auch die Tischgemeinschaften Jesu einordnen. In diesem Fall liegt der Fokus etwas stärker auf der lehrenden Person, die jedoch durch den gemeinschaftlichen Diskurs ein Lehrgespräch leitet. Welche Methoden im Rahmen einer solchen Tischgemeinschaft angewandt werden können, werde ich weiter unten aufzeigen.

Die direkt-richtungsweisende Tischgemeinschaft

Die dritte Art der Tischgemeinschaft ist direkt und richtungsweisend. Auch hier stehen die Teilnehmenden in einem direkten Austausch miteinander und nehmen gegenseitig Einfluss aufeinander. Die Gemeinschaft bleibt aber nicht beim Diskus stehen. Sie nimmt sich zum Ziel, gemeinsam eine Fragestellung zu klären, eine Antwort zu finden und entsprechende richtungsweisende Entscheidungen zu treffen. Diese Art der Tischgemeinschaft weist das größte Konfliktpotential auf. Beispiele für eine solche Tischgemeinschaft sind Synoden oder Arbeitsgruppen. Im akademischen Raum ist eine solche Tischgemeinschaft selten. Im synodalen Raum ist es schon seit Jahrhunderten implementiert. Im ekklesiologischen Raum sollte sie gerade im 21. Jhd. neu entdeckt und gefördert werden.

Die Methodik

Um das hermeneutische Prinzip gemeinschaftlicher Auslegung in der Praxis umsetzen zu können, bedarf es entsprechender Methodik. In den Modellen, die wir uns im dritten Kapitel angeschaut haben, finden sich konkrete methodische Ansätze, die nach wie vor Relevanz aufweisen. Als ich im Laufe dieses Kapitels davon gesprochen habe, dass hier ein konkretes Modell erarbeitet werden soll, hätte man vermuten können, es gehe um eine konkrete Methodik. Vor dem Hintergrund der methodischen Vielfalt ist es nicht notwendig, ein weiteres Modell im Sinne eines Gruppenverfahrens zu entwickeln. Vielmehr geht es mir darum, ein systematisches Modell vorzuschlagen, das den Ansatz einer hermeneutischen Gemeinschaft im größeren Umfang nutzbar macht. Das hier vorgeschlagene Modell hilft zu differenzieren, berücksichtigt die Haltung, gibt konkrete Leitlinien für die Umsetzung einer hermeneutischen Tischgemeinschaft und benennt eine Vielzahl an methodischen Vorgehensweisen. Mit Letzterem ist nun diese Arbeit abzuschließen. Dabei orientiere ich mich an den eben definierten Arten der Tischgemeinschaft.

Für die indirekt-lernende Tischgemeinschaft ist keine weitere Methodik hervorzuheben. Sich mit theologischer Fachliteratur zu befassen oder sich Vorträge anzuhören, ist methodisch relativ klar. Hier könnte an anderer Stelle noch mehr dazu gesagt werden. Ich fokussiere mich jedoch auf die Methodik im Rahmen der anderen beiden Tischgemeinschaften. Vollständigkeit ist dabei nicht anzustreben.

Methoden für die direkt-lernende Tischgemeinschaft

Im dritten Kapitel dieser Arbeit bin ich auf drei verschiedene Modelle eingegangen, die für diese Art der Tischgemeinschaft hilfreich sein können (Bibel-Teilen, Hauskreismodell und das Modell von Zwingli nach 1Kor 14¹⁹). Sie eignen sich jedoch nur für den ekklesiologischen Raum. Da die Modelle schon intensiv beleuchtet wurden, habe ich sie hier nur nochmal aufgezählt. Wie oben schon benannt, kann hier auch die Methode des lehrenden Tischgesprächs angewandt werden, wie wir sie im NT vorfinden. Hierbei läge der Fokus jedoch mehr auf der lehrenden Person.

Neben den in dieser Arbeit vorgestellten Modellen möchte ich noch auf ein Methodenbuch *Zugänge zur Bibel* von Anneliese Hecht hinweisen (vgl. Hecht 2003), in dem die Autorin einige praktische Methoden für das gemeinsame Bibellesen in Gruppen sammelt. Ich habe die verschiedenen Methoden aus ihrem Buch nicht ausführlicher dargestellt, da die meisten nur kleine Hilfestellungen und Inspirationen für das gemeinsame Gruppengespräch darstellen und keine ausführliche Analyse zulassen. Dennoch ist die Zusammenstellung von Hecht äußerst hilfreich und gerade für die praktische Umsetzung einer direkt-lernenden Tischgemeinschaft empfehlenswert.

Auch die Lectio Divina, eine Methode, die aus der klösterlichen Tradition des Mittelalters stammt (vgl. Remsing 2007: 4), kann gemeinschaftlich angewendet werden. „Das lateinische lectio divina meint wörtlich eine ‚göttliche Lesung‘ und bezeichnet eine Art, die Schrift zu lesen, bei der wir allmählich unsere eigenen Gedanken loslassen und uns dem öffnen, was Gott uns sagen will“ (ebd.: 4). Die weit verbreitete geistliche Übung besteht aus vier Schritten: lectio (das Lesen), meditatio (das Nachsinnen), oratio (das Antworten) und contemplatio (die Betrachtung). In einer Gruppe werden die vier Schritte begleitet durch Phasen des gemeinsamen Austausches. Die „Lectio-Divina-Bibel“ gibt hier eine praxisorientierte Anleitung (vgl. Lectio Divina 2021: 10).

Methoden für die direkt-richtungsweisende Tischgemeinschaft

Wenn die Tischgemeinschaft im Stil der Stellen aus der Apg abgehalten wird, an denen gemeinschaftlich ein Text studiert wird, um eine Antwort auf eine aktuelle Fragestellung zu erarbeiten, können wir uns in der Methodik am Apostelkonzil und an den Modellen der Rezeptionsgeschichte sowie – und das kommt neu hinzu – an Großgruppenmethoden orientieren. Jedoch ist zu betonen, dass keine dieser Methoden

¹⁹ Über die Einordnung seiner Auslegung der verschiedenen Gaben wurde oben schon einiges gesagt.

eine Vorgehensweise für die konkrete Auslegung eines Textes gibt. Wie in der Einleitung dieser Arbeit erwähnt, sollen die verschiedenen hermeneutischen und methodischen Werkzeuge im Rahmen einer hermeneutischen Gemeinschaft angewandt werden. So könnte man den Text in der Gemeinschaft historisch untersuchen, Wortstudien vornehmen, grammatikalische Analysen machen und so weiter. Ebenso könnte man den Text mit Hilfe befreiungstheologischer Methoden betrachten. Die Wahl der exegetischen Methoden ist der Tischgemeinschaft freigestellt. Zur weiteren Orientierung möchte ich zwei Beispiele nennen:

Konsensfindung nach Apg 15: Aus dem Apostelkonzil lassen sich mehrere Schritte einer Konsensfindung ableiten. Zuerst erfolgt ein offener Diskurs im großen Kontext. Darauf aufbauend kommt eine kleinere Arbeitsgruppe – in Apg 15 ist es die Leitung der Gemeinde – zusammen. Auch hier folgt ein offener Austausch mit unterschiedlichen Wortbeiträgen. Teil dieser Wortbeiträge ist die Auslegung der Schrift. Auf Grundlage dieser Auslegung und in Verbindung mit der aktuellen Situation wird ein Vorschlag gemacht, der einstimmig entschieden wird. Dieses Vorgehen ist exemplarisch und kann Hilfestellung für ein konkretes Konsensverfahren geben, jedoch lässt sich aus dem Text keine detailliertere Vorgehensweise herausarbeiten. Vor einer Überbetonung sollten wir uns in Acht nehmen. Um im Blick auf die Methode des Konsensverfahren hilfreiche Inspiration zu erhalten, lohnt sich der Blick in die entsprechende Literatur²⁰.

Konsentverfahren in Verbindung mit Hubmaier: Der Konsent unterscheidet sich vom Konsens hinsichtlich des Ergebnisses. Bei einem Konsens finden die Teilnehmenden zu einem Ergebnis, das von allen positiv bewertet wird. Bei einem Konsent geht es um die Frage des Widerspruchs. Wenn es keine gravierenden Einwände gibt, dann wird der Weg entsprechend gewählt. Hier bedarf es jedoch nicht der vollständigen Überzeugung aller Teilnehmenden. Das Modell von Hubmaier ist hierfür ein Beispiel.

²⁰ Ich verweise auf verschiedene Beiträge von C. Stenschke (vgl. Stenschke 2018; 2020; 2022).

KAPITEL 5: SCHLUSS

Nachdem nun ein konkreter Modellvorschlag präsentiert wurde, möchte ich abschließend nochmals den Beitrag meiner Studie benennen und auf weiterführende Arbeiten hinweisen. Dieser abschließende Teil dient dazu, die gewonnenen Erkenntnisse noch einmal zu reflektieren, die Bedeutung des erarbeiteten Ansatzes zu unterstreichen und Perspektiven für die zukünftige Forschung und Praxis aufzuzeigen.

5.1. Der Beitrag der Studie

Diese Arbeit widmet sich in einem ersten Schritt intensiv der Untersuchung neutestamentlicher Texte, die für den zu behandelnden Ansatz von grundlegender Bedeutung sind. Die Texte liefern zentrale Impulse für die Auseinandersetzung mit hermeneutischen Gemeinschaften und dienen in einem letzten Schritt als Basis für das entwickelte Modell der hermeneutischen Tischgemeinschaft. Durch die ausführliche Auseinandersetzung mit den ntl. Texten leistet die Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Forschung, da sie ausführlich aufzeigt, welche Relevanz und welchen Stellenwert gemeinschaftliche Interpretation schon zur Zeit des Neuen Testaments hatte. Die Studie bietet ein solides Fundament für die These, dass die Gemeinschaft im Verstehensprozess von zentraler Bedeutung ist. Gemeinschaftliche Interpretation biblischer Texte ist ein hermeneutischer Ansatz, der seine Wurzeln im Neuen Testament und in dessen Umfeld hat. Die in den neutestamentlichen Schriften implizit angelegten Prinzipien einer gemeinschaftlichen Hermeneutik sind auch für die Auslegung biblischer Texte im 21. Jhd. gewinnbringend.

Für das dritte Kapitel dieser Arbeit habe ich mir zum Ziel gesetzt, einen fundierten und differenzierten Einblick in verschiedene Ausprägungen gemeinschaftlicher Interpretation über die Jahrhunderte hinweg zu geben. Im Verlauf dieser Untersuchung wurde deutlich, dass sich ein solcher umfassender und systematischer Überblick derzeit in der Forschung nur selten findet. Die Analyse verdeutlicht nicht nur die Vielfalt hermeneutischer Ansätze, sondern hebt auch hervor, wie sehr sich diese im Laufe der Zeit verändert und an unterschiedliche historische, kulturelle und theologische Kontexte angepasst haben. Indem die Studie eine umfassende historische Perspektive einnimmt, wird ein breiterer Horizont geschaffen, der über die bisherigen Forschungsschwerpunkte hinausgeht.

Die verschiedenen Ausprägungen gemeinschaftlicher Interpretation in der Rezeptionsgeschichte setzen – in unterschiedlichem Umfang – die ntl. Prinzipien in die Praxis um. Deshalb liefern sie einen wertvollen Beitrag für die praktische Anwendung einer hermeneutischen Gemeinschaft im Kontext des 21. Jahrhunderts. Darüber hinaus hat die Untersuchung dieser Modelle die Grundlage für eine kritische Würdigung gelegt, von der aus nach Chancen und Grenzen eines solchen Ansatzes gefragt werden konnte. Die daraus erarbeitete Beantwortung der Forschungsfrage hat durch eine solche historischen Betrachtungen ein solides Fundament gefunden.

Ein weiterer wesentlicher Beitrag dieser Arbeit liegt in der Entwicklung eines differenzierten Modellvorschlags. Dieser Vorschlag zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht nur die Komplexität und Vielfalt von Interpretationsgemeinschaften berücksichtigt, sondern auch konkrete Rahmenbedingungen für die Praxis bietet. Er liefert Leitlinien, die einerseits aus den kirchengeschichtlichen Modellen erwachsen und andererseits auch aktuelle Ansätze und Herausforderungen in den Blick nehmen. Damit wird ein Konzept präsentiert, das sowohl theoretisch fundiert als auch praktisch umsetzbar ist. Der Modellvorschlag bietet eine Struktur, die es ermöglicht, hermeneutische Gemeinschaften gezielt zu gestalten. Insbesondere in der heutigen Zeit, die von Pluralismus und Diversität geprägt ist, stellt dies einen wertvollen Beitrag dar, der zur Stärkung theologischer Reflexion innerhalb der kirchlichen Praxis beitragen kann. Durch die Betonung der drei verschiedenen Räume, versucht das Modell einen ganzheitlichen Ansatz zu bieten. Es wird sowohl die akademische Dimension als auch die ekklesiologische Dimension berücksichtigt. Das kann eine Person im akademischen Kontext davor schützen, den Bezug zur Gemeindebasis zu verlieren. Gleichermäßen hilft es den Verantwortungstragenden im ekklesiologischen Kontext über den Gemeinدهorizont hinauszublicken. Die Unterteilung der drei verschiedenen Räume gemeinschaftlicher Interpretation ermutigt sowohl theologisch Geschulte als auch Laien, ihren eigenen Kontext zu verlassen und in andere Räume einzutreten. Der synodale Raum eröffnet eine weitere Dimension, in der die Rolle der Leitenden im Fokus steht. In diesem Raum begegnen sich Menschen mit Verantwortung sowohl im Kontext der eigenen Gemeindefradition als auch im Kontext der Ökumene. Dadurch wird in der Auslegung die eigene Tradition berücksichtigt und gleichzeitig eine theologische Einseitigkeit vermieden. Ganzheitlich ist dieses Modell gerade deshalb, weil es akademisches Arbeiten, ekklesiologische Praxis, die eigene Gemeindefradition und die ökumenische Weitsicht miteinander verbindet. Weil es ganzheitlich ist, hilft es der

auslegenden Person – sofern sie alle drei Räume besucht -, einen sehr umfassenden Einblick in die Auslegung eines Textes zu erhalten. Selbstverständlich kann die Vielschichtigkeit dieser Perspektiven zu Überforderung führen. Gelingt es der auslegenden Person jedoch, die unterschiedlichen Sichtweisen aus den verschiedenen Räumen gewinnbringend in den eigenen Verstehensprozess zu integrieren, erhellt sich die Bedeutung des Textes auf eine Weise, die sonst nicht möglich wäre. Dadurch unterstützt die Umsetzung dieses Modells den individuellen Verstehensprozess in besonderem Maße. Wie im Neuen Testament und durch die Kirchengeschichte erkennbar wurde, führt dieses individuelle Lernen, wenn es in einen gemeinschaftlichen Kontext gestellt ist, zu einer Reihe positiver Auswirkungen.

5.2. Weiterführende Arbeiten

Die in dieser Arbeit gewonnenen Erkenntnisse bieten zahlreiche Ansatzpunkte für weiterführende Untersuchungen und Projekte. Besonders hervorzuheben ist das Potenzial, den entwickelten Modellvorschlag weiter zu konkretisieren und in die Praxis zu übertragen. Hierzu könnten verschiedene Maßnahmen ergriffen werden, die sowohl die theoretische als auch die praktische Ebene betreffen.

Ein naheliegender Schritt wäre die *Entwicklung spezifischer Gesprächsleitfäden*, die auf dem Modell basieren und es ermöglichen, die vorgeschlagenen Prinzipien in unterschiedlichen Kontexten anzuwenden. Solche Leitfäden könnten Leitenden und Teilnehmenden gleichermaßen helfen, gemeinschaftliche Interpretation gezielt zu gestalten. Sie würden eine wertvolle Grundlage für die praktische Umsetzung des Ansatzes bieten, dabei sollten sie Raum für individuelle Anpassungen lassen.

Darüber hinaus fehlt es bislang an *praktischen Leitlinien*, die sich speziell an *Leitende* und theologisch Geschulte richten. Diese könnten dazu beitragen, die Herausforderungen, die mit der Leitung von Interpretationsgemeinschaften verbunden sind, besser zu bewältigen. Leitende benötigen Werkzeuge, um die Balance zwischen theologischer Tiefe, methodischer Vielfalt und zwischenmenschlicher Interaktion zu halten. Im Blick auf die Werkzeuge können die in dieser Arbeit benannten Methoden berücksichtigt und durch weitere hilfreiche Methodik ergänzt werden. Eine gezielte Arbeit an solchen Leitlinien würde es ermöglichen, den Modellvorschlag weiter auszudifferenzieren und auf die Bedürfnisse unterschiedlicher Zielgruppen zuzuschneiden.

Darüber hinaus wären *interdisziplinäre Ansätze* denkbar, die die Ergebnisse dieser Arbeit mit Erkenntnissen aus anderen Bereichen wie der Soziologie, Psychologie oder Kommunikationswissenschaft verknüpfen. Ein solcher Austausch könnte dazu beitragen, das Verständnis von Interpretationsgemeinschaften weiter zu vertiefen und neue Impulse für ihre Gestaltung zu gewinnen. In einem solchen Zusammenhang könnte auch auf die Erkenntnistheorie eingegangen werden. In dieser Arbeit habe ich auf die Ansätze von S. Fish verwiesen, der von einem gemeinschaftlichen Verstehen in einem größeren erkenntnistheoretischen Kontext spricht – unabhängig von biblischer Hermeneutik.

Ein weiterer wichtiger Schritt wäre die Durchführung *empirischer Untersuchungen*, die die Wirksamkeit des vorgeschlagenen Modells in der Praxis überprüfen. Hierbei könnten verschiedene Methoden ausprobiert und ihre Auswirkungen auf die Dynamik und Ergebnisse gemeinschaftlicher Interpretation untersucht werden. Solche Untersuchungen wären nicht nur wertvoll, um den Modellvorschlag zu validieren, sondern könnten auch neue Erkenntnisse über die Bedingungen und Faktoren liefern, die für den Erfolg hermeneutischer Gemeinschaften entscheidend sind. Durch die Zusammenarbeit mit unterschiedlichen Gruppen und die Analyse ihrer Erfahrungen könnte ein breites Spektrum an Perspektiven gewonnen werden, das die weitere Entwicklung des Modells bereichert. Für eine empirische Untersuchung müsste das Modell in verschiedenen Gruppen konkret umgesetzt werden. Dies setzt die gezielte Verbreitung dieses Modellvorschlags voraus.

Unabhängig von einer empirischen Untersuchung gilt es nun, das Modell in der *Praxis zu testen*. Eine mögliche erste Umsetzung könnte folgendermaßen aussehen: Der Modellvorschlag wird im Blick auf einen konkreten biblischen Text in der Gemeinde, in der ich als Pastor angestellt bin, unter meiner Leitung angewandt. Ich versuche dabei alle Räume zu beachten und möglichst viele Personen unserer Kirchengemeinde einzubinden. Nach einem ersten Durchlauf folgt eine gemeinsame Reflexion, die die Stärken und Schwächen des Modells beleuchtet. In der Folge wären notwendige Anpassungen vorzunehmen, von denen aus ein zweiter Durchgang mit einem neuen Text durchzuführen wäre. Auch dieser zweite Durchgang sollte wiederum reflektiert werden. Dieses Vorgehen von gezielter Durchführung und anschließender Reflexion könnte in einer zweiten Phase auch in anderen Gemeinden unseres Verbandes

umgesetzt werden. Die im Laufe dieses Prozesses gewonnen Erkenntnisse und Erfahrungen könnten in eine mögliche Veröffentlichung des Modells einfließen.

Zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass sich das Modell auch in einem weiteren Sinn auf theologische Fragestellungen innerhalb einer Gemeinde anwenden lässt. In diesem Fall würde nicht die Auslegung eines Textes, sondern die Beantwortung einer theologischen Frage im Fokus stehen. Für die Beantwortung einer theologischen Frage im Gemeindekontext ist selbstverständlich die Auseinandersetzung mit biblischen Texten grundlegend. Mithilfe dieses Modells kann die Gemeindeleitung eine Kirchengemeinde durch einen gemeinschaftlichen Prozess führen, in dem eine solche theologische Frage beantwortet werden soll. In diesem Fall ist die Beantwortung der Frage nicht Aufgabe der Leitung, sondern der gesamten Gemeinschaft. Die Leitung hat dabei die Aufgabe, diesen Prozess zu führen. Gerade in einer pluralistischen Gesellschaft, in der auch innerhalb einer Gemeinde eine Vielzahl an unterschiedlich denkenden Menschen zusammenkommt, kann ein solcher gemeinschaftlicher Prozess zur Beantwortung kritischer Fragestellungen die Einheit in der Vielfalt bewahren. Bei der oben beschriebenen ersten Umsetzung des Modells könnte das eben genannte berücksichtigt werden.

5.3. Abschließende Gedanken

In der Einleitung dieser Arbeit wurde ein weiter Horizont skizziert, vor dem die Fragestellung untersucht wurde. Der Pluralismus des 21. Jahrhunderts, der sich nicht nur in der Gesellschaft insgesamt, sondern auch in der theologischen und kirchlichen Landschaft widerspiegelt, bildete den Hintergrund für die vorliegende Untersuchung. Im vierten Kapitel wurde deutlich, dass die Herausforderungen, die mit diesem Pluralismus einhergehen, nicht durch einfache Lösungen bewältigt werden können. Die drei zu Beginn der Arbeit genannten Herausforderungen – Hermeneutik, Einheit und missionarische Verantwortung – bleiben auch nach der Erarbeitung des Modellvorschlags bestehen. Dennoch bietet der Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation die Möglichkeit, unterschiedlich denkende Menschen zusammenzubringen und in geordneter Weise ein Ergebnis zu erarbeiten. Der Modellvorschlag, der in dieser Arbeit entwickelt wurde, lädt dazu ein, die Grenzen individueller Auslegung zu überwinden und den Reichtum gemeinschaftlicher Reflexion zu entdecken. Gerade in einer Zeit, die von Spaltungen und Polarisierungen geprägt ist, kann dieser Ansatz dazu beitragen, Brücken zu bauen und die Vielfalt theologischer

Perspektiven als Bereicherung zu erleben. Leitende und Auslegende sind dazu aufgerufen, bewusst in die Räume gemeinschaftlicher Interpretation einzutreten und die Tischgemeinschaft mit anderen, auch anders Denkenden, zu suchen. Solche Begegnungen eröffnen nicht nur neue Einsichten, sondern schaffen auch einen Raum für gegenseitiges Verständnis und Inspiration. Die wiederholte Umsetzung des vorgeschlagenen Modells prägt die Kultur einer Gemeinschaft und trägt dazu bei, Einheit in der Vielfalt zu bewahren. Selbstverständlich wird sich mit einer hermeneutischen Gemeinschaft nicht jeder Konflikt innerhalb kirchlicher Kreise lösen können und es wird Leitenden nicht gelingen, jeden Ansatz zusammenzuführen. Dies wäre eine utopische Vorstellung. Nichtsdestotrotz müssen theologisch Geschulte und Leitende gezielt daran arbeiten, eine gewinnbringende und einheitsfördernde Diskussionskultur in ihrem Verantwortungsbereich einzuüben. Der Ansatz gemeinschaftlicher Interpretation kann hierbei eine gewinnbringende Hilfestellung geben.

Gerade in einer auf das Individuum fokussierten Gesellschaft, ist die Betonung des Kollektivs von überaus wichtiger Bedeutung. Folgt man dem Gedanken der hermeneutischen Gemeinschaft, wie er im Neuen Testament zu finden ist und wie er sich an verschiedenen Stellen in der Kirchengeschichte veräußert hat, wird die Rolle des Kollektivs im Verstehensprozess hervorgehoben. Individuelle Erkenntnis bettet sich in einen kollektiven Rahmen, wird durch ihn ergänzt und korrigiert. Von einer Überbetonung des Kollektivs möchte ich absehen. Diese Arbeit macht es sich zum Anliegen, das Kollektiv und das Individuum im Blick auf das Verstehen biblischer Texte in einen fruchtbaren Zusammenhang zu stellen.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass die vorliegende Arbeit zwar keine endgültigen Lösungen für die in der Einleitung genannten Herausforderungen geben kann, jedoch eine Grundlage für weitere Untersuchungen und praktische Schritte bietet. Die Reflexion über gemeinschaftliche Interpretation ist kein abgeschlossener Prozess, sondern ein dynamisches Geschehen, das immer wieder neu gestaltet werden muss. Indem Leitende und Auslegende sich dieser Herausforderung stellen, können sie dazu beitragen, die hermeneutische Arbeit in Kirche und Theologie zu bereichern und den Raum für erneuernde Impulse zu erweitern. Diese Einladung zur gemeinsamen Reflexion und zum gemeinschaftlichen Verstehen bleibt als zentrales Anliegen dieser Arbeit bestehen.

BIBLIOGRAFIE

- Adams, E. 2013. *The Earliest Christian Meeting Places: Almost Exclusively Houses?* London: T&T Clark. (LINTS, 450).
- Archer, K.J. 2009. *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community.* Cleveland: CPT Press.
- Arnold, C.E. 2010. *Ephesians.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan. (Exegetical Commentary on the New Testament).
- Azevedo, M.d.C. 1996. Kirchliche Basisgemeinden, in I. Ellacuría & J. Sobrino (Hrsg.) *Mysterium Liberationis: Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 2.* Luzern: Edition Exodus. 879-900.
- Baum, A.D. 2008. *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage.* Tübingen: Francke.
- Becker, J. 1998. *Paulus: Der Apostel der Völker.* 3.Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bellardi, W. 1994. *Die Vorstufen der Collegia pietatis bei Philipp Jacob Spener.* Gießen: Brunnen.
- Berger, P.L. 1994. Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt, in *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 1994.* 33-48.
- Bergsten, T. 1962. Einleitung: Historischer Teil, in G. Westin, T. Bergsten (Hrg.) *Balthasar Hubmaier: Schriften.* Gütersloh: Gerd Mohn, 10-43. (Quellen zur Geschichte der Täufer 9)
- Bender, R.T. 1984. Teaching the Bible in the Congregation, in W. M. Swartley (Hrg.) *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives.* Elkhart, Indiana, USA: Institute of Mennonite Studies. 291-302.
- Beyreuther, E. 1978. Erweckungsbewegung, in E. Geldbach, H. Burkhardt & K. Heimbucher (Hrsg.) *Evangelisches Gemeindelexikon.* Wuppertal: Brockhaus. 151-153.
- Bock, D.L. 1994. *Luke Volume 1: 1:1-9:50.* Grand Rapids, Michigan: Baker Books. (BECNT).

- Bock, D.L. 1996. *Luke Volume 2: 9:51-24:53*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books. (BECNT).
- Boff, L. 2011. *Die Kirche neu erfinden*. Ostfildern: Grünewald.
- Bovon, F. 1989. *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1, 1-9,50)*. Neukirchen-Vluyn: Benzinger, Neukirchener. (EKK).
- Bovon, F. 1996. *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)*. Neukirchen-Vluyn: Benzinger, Neukirchener. (EKK).
- Brecht, M. 1992. Die Reform des Wittenberger Horengottesdienstes und die Entstehung der Zürcher Prophezei, in H. A. Oberman (Hrsg.) *Reformiertes Erbe: Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*. Band 1. Zürich: Theologischer Verlag. 49-62. (Zwingliana Bd. 19, T. 1)
- Brennecke, H.C. 2008. Konzil I. Kirchengeschichtlich. Alte Kirche, in *RGG 4*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 1656-1657.
- Brockhaus, U. 1972. *Charisma und Amt: Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*. Wuppertal: Brockhaus.
- Bucher, G. 2021. *Befähigung und Bevollmächtigung: Interpretative Vermittlung zwischen allgemeinem Priestertum und empowerment-Konzeptionen in religionspädagogischer Perspektive. Grundlegung und exemplarische Durchführung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bultmann, R. 1987. *Der zweite Brief an die Korinther*, hrsg. von E. Dinkler. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Büsser, F. 1985. *Wurzeln der Reformation in Zürich: Zum 500. Geburtstag des Reformators Huldrych Zwingli*. Leiden, Niederlande: Brill.
- Büsser, F. 1994. Humanismus im Zürich des 16. Jahrhunderts, in A. Schindler (Hrsg.) *Die Prophezei: Humanismus und Reformation in Zürich*. Bern: Peter Lang.
- Campi, E. 2008. Prophezei, in *RGG 6*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 1716.
- Carson, D.A. 1996. *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

- Carson, D.A. & Moo, D.J. 2020. *Einleitung in das Neuen Testament: Mit einem Geleitwort von Rainer Riesner*. Gießen: Brunnen.
- Castillo, J.M. 1996. Priesteramt, Bischofsamt, Papstamt, in I. Ellacuría & J. Sobrino (Hrsg.) *Mysterium Liberationis: Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 2*. Luzern: Edition Exodus. 879-900.
- Cardenal, E. 1979. *Das Evangelium der Bauern von Solentiname: Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika. Band 1*. Gütersloh: Mohn. (GTB Siebenstern 327).
- Childs, B.S. 1993. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Christian Bible*. Minneapolis, USA: Fortress.
- Cole, Z. J. 2010. The Chester Beatty Old Testament papyri and the communal reading of Christian scripture, in *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism 15*. 1–8.
- Collet, G. 2006. Theologie der Befreiung: Vom Einbrechen der Armen in die Geschichte. Zur Entstehung der Befreiungstheologien, in C. Barwasser (Hrsg.) *Theologien der Gegenwart. Eine Einführung*. Darmstadt: 7-52.
- Decock, P. B. 2016. Normativity of the Bible: Actualising the text in ways that are worthy of God, in *Neotestamentica 50(3)*. 187–211.
- Die Hauskreisbibel*. 3. Aufl. 2020. Brockhaus: SCM.
- Drobner, H. R. 2011. *Lehrbuch der Patrologie*. 3. kor. u. erg. Aufl. Frankfurt: Peter Lang.
- Dussel, E. & Meier, J. 1984. Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien, in E. Klinger & R. Zeffass (Hrsg.) *Die Basisgemeinden: ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*. Würzburg: Echter. 11-27.
- Ebel, E. 2004. *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden: Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*. WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eberhardt, C. 2020. Synagogengemeinden im antiken Rom. Eine Bestandsaufnahme, in ders., M. Karrer, S. Kreuzer, M. Meiser (Hrsg.) *Tempel, Lehrhaus, Synagoge: Orte jüdischen Lernens und Lebens. Festschrift für Wolfgang Kraus*. Paderborn: Schöningh. 119-140.
- Egelkraut, H. Stunde, in E. Geldbach, H. Burkhardt & K. Heimbucher (Hrsg.) *Evangelisches Gemeindelexikon*. Wuppertal: Brockhaus. 495-496.

- Fast, H. 1962. *Der linke Flügel der Reformation: Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*. Bremen: Carl Schünemann. (Klassiker des Protestantismus, Band IV).
- Fee, G. 2014. *The First Epistle to the Corinthians*. rev. Edit. Grand Rapids, Michigan & Cambridge, U.K.: Eerdmans. (NICNT).
- Fiedrowicz, M. 2010. *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. 2. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Fish, S. 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fitch, D.E. 2022. Neo-Anabaptism among Contemporary Christians, in B.C. Brewer (Hrsg.) *T&T Clark Handbook of Anabaptism*. London, New York, Dublin: Bloomsbury. 579-594.
- Fowl, S.E. 2009. *Theological Interpretation of Scripture*. Eugene, OR, USA: Cascade Books.
- Fowl, S.E. & Jones, L.G. 1991. *Reading in Communion: Scripture & Ethics in Christian Life*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Fowl, S.E. 1997. *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Garland, D.E. 2003. *1 Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic. (BECNT).
- Gäbler, U. 2004. *Huldrych Zwingli: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. 3. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag.
- Geldbach, E. 1978. Versammlung, christliche in E. Geldbach, H. Burkhardt & K. Heimbucher (Hrsg.) *Evangelisches Gemeindelexikon*. Wuppertal: Brockhaus. 515-517.
- Goertz, H.-J. 2010: *Bruchstücke radikaler Theologie heute: Eine Rechenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Goldingay, J. 1995. *Models for Interpretation of Scripture*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

- Gooder, P. 2023. Church Structure, in S. McKnight, L.H. Cohick & N.K. Gupta (Hrsg.) *Dictionary of Paul and His Letters*. 2. Aufl. Downers Grove, Illinois: IVP. 128-131.
- Gorgulho, G.d.S. 1995. Biblische Hermeneutik, in I. Ellacuría & J. Sobrino (Hrsg.) *Mysterium Liberationis: Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1*. Luzern: Edition Exodus. 155-187.
- Gorman, M.J. 2023. Church, in S. McKnight, L.H. Cohick & N.K. Gupta (Hrsg.) *Dictionary of Paul and His Letters*. 2. Aufl. Downers Grove, Illinois: IVP. 116-128.
- Grenz, S. J. 2005. Community, Interpretative, in K. J. Vanhoozer (Hrsg.) *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic. 128-29.
- Haacker, K. 2019. *Die Apostelgeschichte*. Stuttgart: Kohlhammer. (ThKNT)
- Hahn, F. 2006. Neuere Ansätze der Schriftauslegung, in H.-W. Neudorfer, E.J. Schnabel (Hg.) *Studium des Neuen Testaments: Einführung in die Methoden der Exegese*. Wuppertal, Giessen: Brockhaus, Brunnen. 399-416.
- Hahn, F. 2011. *Theologie des Neuen Testaments. Band II: Die Einheit des Neuen Testaments*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hardmaier, R. 2012. *Geliebte Welt: Auf dem Weg zu einem neuen missionarischen Paradigma*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Hardmaier, R. 2015. *Missionale Theologie: Evangelikale auf dem Weg zur Weltverantwortung*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Hauschildt, E. & Pohl-Patalong, U. 2013. *Kirche. Lehrbuch Praktische Theologie, Bd. 4*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Harnack, A. 1912. *Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der Alten Kirche*. Leipzig: Heinrichs.
- Hecht, A. 2003. Zugänge zur Bibel: Methoden für Gruppen. Schnupperkurs. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Heide, M. 2021. Vorwort, in M. Heide & F. Mederacke (Hrsg.) *Gotteswort im Menschenwort: Die Bibel lesen, verstehen und auslegen. Ein Praxisbuch*. Cuxhaven: Neufeld.

- Heilmann, J. 2021. *Lesen in Antike und frühem Christentum: Kulturgeschichtliche, philologische sowie kognitionswissenschaftliche Perspektiven und deren Bedeutung für die neutestamentliche Exegese*. TANZ. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Herbst, M. 2008. Hauskirche/Hauskreise, in *RGG* 3. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 1482.
- Hertzler, H.A. 2020. *Predigt*. Online Im Internet: URL: <https://www.mennlex.de/doku.php?id=top:predigt> [14.02.2024, 16.44 Uhr]
- Himmighöfer, T. 1995. *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531): Darstellung und Biographie*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Hoberg, V. 2018. Evangelikale Lebensführung und Alltagsfrömmigkeit, in F. Elwert, M. Radermacher & J. Schlamelcher (Hrsg.) *Handbuch Evangelikalismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. 209-226.
- Hummel, G. 1940. *Die humanistischen Sodalitäten und ihr Einfluß auf die Entwicklung des Bildungswesens der Reformationszeit*. Leipzig: Edelmann.
- Huning, R. 2009. Die Bedeutung der gemeinschaftlichen Bibellektüre der Gläubigen für die katholische Kirche – bibeltheologische und hermeneutische Überlegungen, in C. Hennecke (Hrsg.) *Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen: Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein*. Würzburg: Echter. 159-186.
- Jaffee, M.S. 2001. *Tora in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400 CE*. New York: Oxford University Press.
- Jost, F. 2022. The Bible, in B.C. Brewer (Hrsg.) *T&T Clark Handbook of Anabaptism*. London, New York, Dublin: Bloomsbury. 355-371.
- Kahlos, M. 2009. Interpretationsgemeinschaft(en). III. Altphilologisch, in O. Wischmeyer (Hrsg.) *Lexikon der Bibelhermeneutik*. Berlin: De Gruyter. 299.
- Karpp, H. 1992. *Schrift, Geist und Wort Gottes: Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche – Von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Keener, G.S. 2014. *Acts. An Exegetical Commentary: Volume 3. 15:1-23:35*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

- Kelsey, D.H. 1975. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia, USA: Fortress Press.
- Klaassen, W. 1984. Anabaptist Hermeneutics: Presuppositions, Principles and Practice, in W. M. Swartley (Hrg.) *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives*. Elkhart, Indiana, USA: Institute of Mennonite Studies. 5-10. (Text Reader Series No. 1)
- Klaiber, W. 2021. *Der erste Korintherbrief*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Die Botschaft des Neuen Testaments).
- Klauck, H.-J. 1981. *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Klinghardt, M. 1996. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. TANZ. Tübingen, Basel: Francke.
- Kohl, E.W. 1966. *Die Theologie des Erasmus*. Basel: Friedrich Reinhardt.
- Konings, J. 1997. Die neue Art der Bibellektüre in Lateinamerika nach dem II. Vatikanum, in P. Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Band 1*. Mainz: Grünewald. 62-69.
- Köpf, U. 2008. Disputation II. Christentum, in *RGG 2*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 875-876.
- Körnter, U.H.J. 2006. *Einführung in die theologische Hermeneutik*. Darmstadt: WBG.
- Körnter, U.H.J. 2015: *Arbeit am Kanon: Studien zur Bibelhermeneutik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Krajewski, E. 1958. *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz: Über die Anfänge des Täuferbewegung und des Freikirchentums in der Reformationszeit*. 2. Aufl. Kassel: Oncken.
- Kraybill, D.B. 2010. *Concise Encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Lampe, P. 1989. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. 2., überarb. u. erg. Aufl. Tübingen:

- Mohr. (WUNT II.18) Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2; 18).
- Lectio Divina: Neues Testament. Die Einheitsübersetzung.* 2. Aufl. 2001. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.
- Leipziger, J. 2021. *Lesepraktiken im antiken Judentum: Rezeptionsakte, Materialität und Schriftgebrauch.* Berlin/Boston: De Gruyter.
- Leu, U.B. 2007. Huldrych Zwingli und die Täufer, in U.B. Leu & C. Scheidegger (Hrsg.) *Die Zürcher Täufer 1525-1700.* Zürich: Theologischer Verlag. 15-66.
- Lind, M.C. 1984. Reflections on Biblical Hermeneutics, in W. M. Swartley (Hrsg.) *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives.* Elkhart, Indiana, USA: Institute of Mennonite Studies. 151-164. (Text Reader Series No. 1)
- Littell, F.H. 1966. *Das Selbstverständnis der Täufer.* Kassel: J.G. Oncken.
- Lohse, E. 1989. *Umwelt des Neuen Testaments.* 8. durch. & erg. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luz, U. 1998. Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft, in *New Testament Studies 44.* Cambridge, UK: Cambridge University Press. 317-339.
- Maier, G. 2023. *Die Offenbarung des Johannes: Kapitel 1-11.* Giessen: Brunnen. (HTA).
- Marguerat, D. 2022. *Die Apostelgeschichte.* 1. Aufl. dieser Auslegung; 18. Gesamtafl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (KEK).
- Menchi, S.S. 2016. Desiderius Erasmus von Rotterdam. Bibelhermeneutik, in O. Wischmeyer (Hrsg.) *Handbuch der Bibelhermeneutiken: Vor Origenes bis zur Gegenwart.* Berlin/Boston: De Gruyter. 283-296.
- Mesters, C. 1991. „*Seht, ich mache alles neu*“: *Bibel und Neuevangelisierung.* Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Mesters, C. 1994. Zwischen Emmaus und Jerusalem (Lukas 24,13-35): Wie Menschen in Brasilien die Bibel lesen, in U. Schoenborn (Hg.) *Hermeneutik in der Theologie der Befreiung.* Mettingen: Brasilienkunde-Verlag. (Franziskanische Hefte Nr.4). 67-76.

- Miller, A.C. 2015. *Corinthian Democracy: Democratic Discourse in 1 Corinthians*. Eugene, Oregon: Pickwick.
- Moo, D.J. 2018. *The Letter to the Romans*. 2. Aufl. Michigan, USA: Eerdmans. (NICNT).
- Murray, S. 2000. *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition*. Pandora Press.
- Müller, P. 1994. „Verstehst du auch, was du liest?“. *Lesen und Verstehen im Neuen Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Newbigin, L. 1989. „Den Griechen eine Torheit“: *Das Evangelium unserer westlichen Kultur*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT.
- Nolland, J. 1989. *Luke 1-9:20*. Dallas, Texas: Word Books. (WBC)
- Nolland, J. 1993. *Luke 9:21-18:34*. Dallas, Texas: Word Books. (WBC)
- Oeming, M. 2013. *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*. 4. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Oeming, M. 2020. Der „verlängerte Arm“ des Jerusalemer Tempels. Ein Beitrag zur Diskussion über die Ursprünge der Synagoge, in C. Eberhardt., M. Karrer, S. Kreuzer, M. Meiser (Hrsg.) *Tempel, Lehrhaus, Synagoge: Orte jüdischen Lernens und Lebens. Festschrift für Wolfgang Kraus*. Paderborn: Schöningh. 35-56.
- Olpen, B. 2020. Der pentekostale Gottesdienst im Wandel der Zeit, in Forum Theologie & Gemeinde (Hrsg.) *Der pentekostale Gottesdienst zwischen Spontanität und Exzellenz*. Erzhausen: Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden. (Theologie heute: Pfingstkirchliche Beiträge zur Theologie 2020 Band 2).
- Padilla, C.R. 1979. Hermeneutics and Culture: A Theological Perspective, in J. Stott & R.T. Coote (Hrsg.) *Gospel & Culture: The Papers of a Consultation on the Gospel and Culture, Convened by the Lausanne Committee's Theology and Education Group*. Pasadena, California: William Carey. 83-108.
- Padilla, C. R. 1983. Biblical Foundations: A Latin American Study, in B.J. Nicholls (Hrsg.) *Evangelical Review of Theology: Volume 7, Number 1*. 53-59.
- Pao, D.W. 2012. *Colossian & Philemon*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. (Exegetical Commentary on the New Testament).

- Pao, D.W & Schnabel, E.J. 2007. Luke, in G.K. Beale & D.A. Carson (Hrsg.) *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic. 251-414.
- Parra, A. 1996. Laiendienstämter, in I. Ellacuría & J. Sobrino (Hrsg.) *Mysterium Liberationis: Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 2*. Luzern: Edition Exodus. 951-973.
- Powell, M.A. 2013. Table Fellowship, in J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin (Hrsg.) *Dictionary of Jesus and the Gospels*. 2. Aufl. Downers Grove, Illinois & Nottingham, England: IVP. 925-931.
- Reece, S. 2017 *Paul's Large Letters: Paul's Autobiographic Subscriptions in the Light of Ancient Epistolary Conventions*. London, New York: Bloomsbury, T & T Clark. (LiNTS (JSNTS) 561).
- Remsing, X. 2007. Was ist Lectio Divina? Eine kurze Einführung, in *Bulletin Dei Verbum*, Nr. 84/85. Stuttgart: Katholische Bibelföderation. S.4.
- Reventlow, H.G. 1997. *Epochen der Bibelauslegung. Band II: Renaissance, Reformation, Humanismus*. München: Beck.
- Reventlow, H.G. 2001. *Epochen der Bibelauslegung. Band IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*. München: Beck.
- Riemenschneider, A. 1978. Priestertum aller Gläubigen, in E. Geldbach, H. Burkhardt & K. Heimbucher (Hrsg.) *Evangelisches Gemeindelexikon*. Wuppertal: Brockhaus. 422-424.
- Riesner, R. 2023. *Jesus als Lehrer: Frühjüdische Volksbildung und Evangelien-Überlieferung*. WUNT 4. volls. Neub. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Roloff, J. 1993. *Die Kirche im Neuen Testament*. NTD GNT. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Roth, J.D. 1994. Community as Conversation: A New Model of Anabaptist Hermeneutics, in H. W. Pipkin (Hrsg.) *Essays in Anabaptist Theology*. Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies. 35-47.
- Röcker, F.W. 2021. *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*. Giessen: Brunnen, Witten: Brockhaus. (HTA).

- Runesson, A. 2013. Synagoge, in J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin (Hrsg.) *Dictionary of Jesus and the Gospels*. 2. Aufl. Downers Grove, Illinois & Nottingham, England: IVP. 903-911.
- Salfinger, M.K. 2022. *Befreiungstheologie heute: Aktualisierung einer befreienden Theologie im Kontext El Salvadors*. Wien: Universität Wien.
- Sauter, M. 2009. Interpretationsgemeinschaft(en). IV. Literaturwissenschaftlich, in O. Wischmeyer (Hrsg.) *Lexikon der Bibelhermeneutik*. Berlin: De Gruyter. 299.
- Sallmann, M. 2018. Das allgemeine Priestertum in kirchengeschichtlicher Perspektive, in R. Kunz & m. Zeindler (Hrsg.) *Alle sind gefragt: Das Priestertum aller Gläubigen heute*. Zürich: Theologischer Verlag. 51-63.
- Schaeffer, F.A. 1998. Die grosse Anpassung. Der Zeitgeist und die Evangelikalen. Bielefeld: Christliche Literaturverbreitung.
- Schliesser, B. 2020. Streifzüge durch die Straßen von Korinth: Wer waren die ersten Christusgläubigen der Stadt und wo trafen sie sich?, in J. Thiessen, C. Stettler (Hrsg.) *Paulus und die christliche Gemeinde in Korinth: Historisch-kulturelle und theologische Aspekte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 9-53.
- Schmeller, T. 1994. *Das Recht der Anderen: Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Schmeller, T. 1998. Bibelkritik II. Methoden der Bibelkritik im Neuen Testament. Befreiungstheologisch. *Religion in Geschichte und Gegenwart I*. 4. Aufl. 1485-86.
- Schnabel, E. J. 2006. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Wuppertal: Brockhaus. (HTA).
- Schnabel, E. J. 2012. *Acts*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. (Exegetical Commentary on the New Testament).
- Schnabel, E.J. 2016. *Der Brief des Paulus an die Römer: Kapitel 6-16*. Witten: SCM R. Brockhaus, Giessen: Brunnen. (HTA).
- Schnabel, E. J. 2018. *Die Urchristliche Mission*. 2. kor. Aufl. Holzgerlingen: Brockhaus SCM.

- Schneider, H. 2008a. Konzil I. Kirchengeschichtlich. Mittelalter, in *RGG* 3. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 1657-1659.
- Schneider, H. 2008b. Konziliarismus I. Kirchengeschichtlich, in *RGG* 3. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 1665-1666.
- Schnelle, U. 2015. Das frühe Christentum und die Bildung, in *New Testament Studies* 61/2, 113-143.
- Schottroff, L. 2021. *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*. 2. über. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer. (ThKNT).
- Schrage, W. 1999. *Der erste Brief an die Korinther*. 3. Teilband: 1Kor 11,17-14,40. Zürich, Düsseldorf: Benzinger & Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (EKK).
- Schreiner, T.R. 2023. *Revelation*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic. (BECNT).
- Silber, S. 2014a. Totgesagt und doch lebendig: Aktualität der Theologie der Befreiung in Lateinamerika, in *ET-Studies* 5/1. 139–149.
- Smith, D.E. 2003. *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Stein, H.J. 2008. *Frühchristliche Mahlfeiern: Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung*. WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stemberger, G. 2005. „Schaff dir einen Lehrer, erwirb dir Kollegen“ (mAV 1,6) – Lernen als Tradition und Gemeinschaft, in B. Ego & H. Merkel (Hrsg.) *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*. Tübingen: Mohr Siebeck. 141-156.
- Stenscke, C. 2018. “‘Us Plus Them’: Coping with Increasing Diversity in Early Christianity According to Acts 1–15”, in J. Barentsen, S. C. van den Heuvel, V. Kessler (Hrsg.), *Increasing Diversity: Loss of Control or Adaptive Identity Construction?* Leuven: Peeters. 133–146.
- Stenschke, C. 2020. „Then it seemed good to the apostles and the elders, with the whole church ...” (Acts 15:22): Synodality in the Early Christian Community of Jerusalem according to the Acts of the Apostles”, in *Asian Horizons: Dharmaram Journal of Theology* 14.1. 7–29.

- Stenschke, C. 2022. "The earliest Christ-believing community in Jerusalem and the Scriptures of Israel according to the Book of Acts", in *South African Baptist Journal of Theology* 31. 30–45.
- Stenschke, C. (noch unveröffentlicht). "... and with this the words of the prophets agree, just as it is written" (Acts 15:15): The interaction of the earliest Christ-believing community with the Scriptures according to the Book of Acts", in A. Pidel, T. Söding (eds.), *Holy Scripture in the Catholic Church: Ecclesial Dimensions of Biblical Hermeneutics – Die Heilige Schrift in der katholischen Kirche: Ekklesiale Dimensionen der Schrift hermeneutik*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Stuhlmacher, P. 1986. *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik*. 2. erw. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Stuhlmacher, P. 1992: *Biblische Theologie des Neuen Testaments Band 1: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 3. Aufl. 2005.
- Strübind, A. 2003. *Eifriger als Zwingli: Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Söding, T. 1998. *Wege der Schriftauslegung: Methodenbuch zum Neuen Testament*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Söding, T. 2022. *Gemeinsam unterwegs: Synodalität in der katholischen Kirche*. Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Swartley, W. 1984. Continuity and Change in Anabaptist-Mennonite Interpretation, in W. M. Swartley (Hrg.) *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives*. Elkhart, Indiana, USA: Institute of Mennonite Studies. 326-331.
- Tenney, M.C. 2009. *Die Welt des Neuen Testaments*. 7. Aufl. Marburg a.d.L.: Francke.
- Thiede, C.P. 1994. Rom (frühchristliche Gemeinde), in H. Burkhardt, U. Swarat (Hg.) *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde: Band 3*. Wuppertal, Zürich: Brockhaus. 1715-1717.
- Thiselton, A.C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Michigan & Cambridge, U.K.: Eerdmans. (NIGTC).

- Thümmel, H.G. 1994. Materialien zum liturgischen Ort der Predigt in der Alten Kirche, in E. Mühlenberg & J. van Ort (Hrsg.) *Predigt in der Alten Kirche*. Kampen, Niederlande: Kok Pharos.
- Tropper, V. 2012. *Jesus Didaskalos: Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und ihm Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte*. Frankfurt: Peter Lang.
- Vegge, T. 2012. Vielfalt von Lernen und Lehren im Neuen Testament, in *Glaube und Lernen* 27. 125-138
- Wacker, M.-T. 1998. Bibelkritik I. Methoden der Bibelkritik im Alten Testament. Befreiungstheologisch. *Religion in Geschichte und Gegenwart I*. 4. Aufl. 1479.
- Wallmann, J. 2008. Pietismus I. Kirchengeschichtlich, in *RGG 6*. Tübingen: Mohr Siebeck. 1341-1348.
- Wegner, J.C. 1984. *Die Täuferbewegung: Eine kurze Einführung in ihre Geschichte und Lehre*. Wuppertal/Kassel: Oncken.
- Wegner, J.C. 1963. Der Biblizismus der Täufer, in G. F. Hershberger (Hrg.) *Das Täufertum: Erbe und Verpflichtung*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. 161-172. (Die Kirchen der Welt, Reihe B, Band 11)
- Wenzelmann, H. 1978. Hauskreis, in E. Geldbach, H. Burkhardt & K. Heimbucher (Hrsg.) *Evangelisches Gemeindelexikon*. Wuppertal: Brockhaus. 246.
- Wick, P. 2003. *Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wilk, F. 2023. *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Das Neue Testament Deutsch).
- Winkler, E. 2008. Pietismus II. Bedeutung für die Praktische Theologie, in *RGG 6*. Tübingen: Mohr Siebeck. 1349-1351.
- Wolff, C. 1996. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (ThHK).

- Wolter, M. 2008. *Das Lukasevangelium*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Handbuch zum Neuen Testament).
- Wright, N.T. 1991. How Can the Bible be Authoritative?. *Vox Evangelica* 21. 7-32.
- Wright, N.T. 2013. *Scripture and the Authority of God*. 2.Aufl. London, UK: Society of Promotion Christian Knowledge.
- Wurster, D. P. 1915: *Die Bibelstunde: Ihre Geschichte, Aufgabe und Gestaltung. Mit Anleitung für die Praxis*. Stuttgart: Evangelische Gesellschaft.
- Yoder, J.H. 1968. *Täuferium und Reformation im Gespräch: Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren*. Zürich: EVZ. (Basler Studien zur Historischen und Systematischen Theologie: Band 13)
- Yoder, J.H. 1984. The Hermeneutics of the Anabaptists, in W. M. Swartley (Hrg.) *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives*. Elkhart, Indiana, USA: Institute of Mennonite Studies. 11-28.
- Yoder, J.H. 2011. *Die Politik des Leibes Christi: Als Gemeinde zeichenhaft leben*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Zambrano, L. 1982. *Entstehung und theologisches Verständnis der „Kirche des Volkes“ (Iglesia Popular) in Lateinamerika*. Frankfurt: Peter Lang.
- Zeigan, H. 2005. *Aposteltreffen in Jerusalem: Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen*. Leipzig. Evangelische Verlagsanstalt.
- Zeiger, J. 1978. Bibelstunde, in E. Geldbach, H. Burkhardt & K. Heimbucher (Hrsg.) *Evangelisches Gemeindelexikon*. Wuppertal: Brockhaus. 79-80.
- Zimmerling, P. 2009. *Charismatische Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zwiep, A.W. 2016. Bible Hermeneutics from 1950 to the Present: Trends and Developments, in O. Wischmeyer (Hrsg.) *Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart*. Berlin, Boston: De Gruyter. 933-1008.

Quellen aus dem Internet

Communio Sanctorum. 2000. URL:

https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/communio_sanctorum.pdf. [01.08.2024; 15:20]

Goertz, H.-J. 2020. *Schriftverständnis*. Online im Internet: URL:

[http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:schriftverstaendnis&s\[\]=schriftverst%C3%A4ndnis#dokuwiki_top](http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:schriftverstaendnis&s[]=schriftverst%C3%A4ndnis#dokuwiki_top). [23.01.2024; 11:53]

Lindbeck, G. 1988. *Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft*. Online im Internet: URL

<https://jochenteuffel.com/2019/01/26/george-lindbeck-heilige-schrift-konsens-und-gemeinschaft-1988-inwiefern-kann-die-bibel-heutzutage-gewinnbringend-als-ein-kanonisch-und-narrativ-einheitliches-auf-sich-selbst-bezogenes-und-sich-selbst/> [26.06.2024, 14.30 Uhr]

Silber, S. 2014b. *Was ist die Theologie der Befreiung?*. Plattform Theologie der Befreiung. Online im Internet: URL:

<https://sites.google.com/site/befreiungstheologie/was-ist-befreiungstheologie?authuser=0> [Stand: 29.01.2024, 15.49 Uhr]

Silber, S. 2016. *Mit den Armen in Bewegung(en)*. Feinschwarz Theologisches

Feuilleton. Online im Internet: URL: <https://www.feinschwarz.net/mit-den-armen-in-bewegungen/> [Stand: 29.01.2024, 16.02 Uhr]

Zimmerling, P. 2020. Die Ästhetik charismatischer Gottesdienste, in Dahlgrünn (Hrsg.)

Spiritualität. 83–95. Online im Internet: URL: www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/tagungsbaende [Stand: 18.1.2020].