

Einleitung

Das Thema »Bibel« in den Kontext von Jugendtheologie zu stellen bedeutet, den Rezeptionsweisen Jugendlicher im Sinne einer »Theologie von Jugendlichen« einen hohen Stellenwert einzuräumen, ohne sie absolut zu setzen. Um produktive Lernprozesse anzuregen, bedarf es einer »Theologie für Jugendliche«, die sich im Fall der Bibel wesentlich aus den Bibelwissenschaften speist. Ziel ist dann nicht die Übernahme einer bestimmten (fachexegetischen) Position, sondern eine begründete Positionalität im Gespräch (Theologie mit Jugendlichen). Aus bibelwissenschaftlicher Sicht haben sich die Chancen für ein derartiges Gespräch in den letzten Jahrzehnten insofern verbessert, als synchrone, narrative Zugänge gegenüber den klassischen rein diachronen, historischen an Bedeutung gewonnen haben. Außerdem werden in den Bibelwissenschaften zunehmend (zumindest programmatisch) offenere Textmodelle vertreten, die mit einer gewissen Bedeutungsvielfalt von (auch biblischen) Texten rechnen. Auf Seiten der Jugendlichen ist weniger klar, wie die Chancen für einen fruchtbaren Dialog mit biblischen Texten stehen: Die Bibel gilt nach wie vor mit Blick auf Jugendliche als »schwieriges Thema«: zu weit weg von der Lebenswelt Jugendlicher, zu sperrig, zu antiquiert.

Die »Jahrbücher für Kindertheologie« haben zum Thema »Kinder und Bibel« bisher drei Schwerpunktbände hervorgebracht (JaBuKi 2/2003; Sonderbände »Man hat immer ein Stück Gott in sich« AT 2004

und NT 2006). Die beiden Sonderbände nahmen bekannte und weniger bekannte Texte aus dem Alten und dem Neuen Testament als Ausgangspunkt. In den einzelnen Beiträgen wurde dann explorativ erhoben, welche Gedanken Kinder zu den jeweiligen Texten äußern. Gerhard Büttner und Martin Schreiner formulierten im Vorwort zum ersten Sonderband programmatische Weichenstellungen: Es gehe um das Anknüpfen an der Letztgestalt des (biblischen) Textes, eine stärkere Gewichtung rezeptionsästhetischer Ansätze, einen konstruktivistischen Zugriff, der Interesse an den Konstruktionswegen der RezipientInnen entwickelt, und eine dekonstruktive Perspektive, die damit rechnet, dass kindliche Zugriffe auf biblische Texte neue Deutungen hervorbringen. Im Vorwort zum zweiten Sonderband benannten Büttner und Schreiner das »Transduzieren«, also den Schluss vom Einzelfall auf den Einzelfall, als eine wesentliche Regel kindlicher Bibeldeutung. Bei der Unterstützung kindlicher Zugriffe gehe es darum, einen Prozess der Ko-Konstruktion von Erwachsenem und Kind zu initiieren, die Vernetzung von biblischen Erzählungen zu fördern und bestimmte Methodenschritte der historischen Bibelforschung nochmals zu gehen (z.B. im Hinblick auf Dubletten). Bei diesen Überlegungen war eine leitende Überzeugung, dass Kinder nicht einfach frei und unberechenbar assoziieren, sondern dass ihre »Alltagsexegesen« (vgl. C. Schramm) bestimmten methodischen Regeln folgen.

Die Tagung »Jugend und Bibel«, die im März 2017 in Bochum stattfand, schloss an diese kindertheologischen Beobachtungen an und führte sie mit Blick auf Jugendliche weiter. Den Ausgangspunkt der in diesem Band veröffentlichten Tagungsbeiträge bilden dabei zwei Beobachtungen, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen: Einerseits zeigen erste Untersuchungen aus dem Bereich der Christologie, dass viele Jugendliche die Unbefangenheit, mit der Kinder oftmals an gerade narrative biblische Texte herangehen, verloren haben (vgl. die Beiträge von Kraft und Roose im JaBuKi Sonderband: »Jesus würde sagen: Nicht schlecht!« 2011). Ihnen stehen aber offenbar noch kaum alternative Strategien des produktiven Umgangs mit biblischen Texten zur Verfügung. So erklärt sich eine gewisse Sprachlosigkeit, nicht selten gepaart ist mit einem Unbehagen im Umgang mit der Bibel, die dann als »überholtes«, »unglaubliches« Buch abgestempelt wird. Andererseits ist aufgrund des Deutsch- und des Geschichtsunterrichts zu erwarten, dass Jugendliche im Vergleich zu Kindern stärker ausgeprägte Kompetenzen im Umgang mit literarischen Texten und historischen Quellentexten mitbringen. Aber wir wissen wenig darüber, wie bzw. ob sie diese in den Umgang mit biblischen Texten im Religionsunterricht einbringen.

Gegenüber den drei Bänden der Jahrbücher für Kindertheologie gibt der vorliegende Band den hermeneutisch-methodischen Fragen deutlich mehr Raum. Er folgt im Aufbau nicht der klassischen Einteilung in Theologie von Jugendlichen, Theologie mit Jugendlichen und Theologie für Jugendliche, sondern diskutiert in einem ersten theoretischen Kapitel hermeneutische Grundlagen. Das zweite Kapitel wirft unter fächervergleichender Perspektive einen Blick auf den Deutsch- und den Geschichts-

unterricht. Die Kapitel drei und vier sind empirisch ausgerichtet. Im dritten Kapitel Block geht es um unterschiedliche Zugänge mit Jugendlichen zu biblischen Texten. Im vierten Kapitel leitet die Auswahl der (bekannten und unbekannt) biblischen Texte die Themenstellung. Ein Rückblick auf die Beiträge beschließt das Jahrbuch.

Kapitel 1: Hermeneutische Grundlagen

Thomas Schlag betont die Kontextualität aller Verstehensprozesse und skizziert diese auf einer mikroskopisch-individuellen, einer mesoskopisch-institutionellen und einer makroskopisch-gesellschaftlichen Ebene. Biblische Überlieferungen dürfen in unterrichtlichen Kontexten nicht unhinterfragt zum selbstverständlichen Bezugspunkt werden. Thomas Schlag differenziert die Verstehensbedingungen weitergehend nach Sprache, Raum und Autorität aus. Hier zeigt sich ein blinder Fleck in den bisherigen jugendtheologischen Überlegungen: die Auswirkungen der Digitalisierung. Durch sie verflüssigen sich die Kategorien Sprache, Raum und Autorität.

Gudrun Guttenberger stellt vergleichend drei bibelhermeneutische Entwürfe (Oda Wischmeyer, Ulrich Luz und Gerd Theißen) vor und befragt sie auf ihre jeweilige bibeldidaktische Relevanz. Eine bibeldidaktische Hermeneutik müsse u.a. gesamt-biblisch ausgerichtet sein und die biblischen Texte unter dem Vorzeichen sowohl ihrer (historisch gewachsenen) Kanonizität als auch ihrer (modernen) Dekanonisierung lesen. In diesen Punkten erweist sich die Hermeneutik von Theißen als besonders anschlussfähig. Insgesamt sind gerade Hochschullehrende aufgefordert, ihre ei-

gene Bibelhermeneutik zu entwickeln und immer wieder zu überdenken.

Kapitel 2: Fächervergleichende Perspektiven

Christina Hoegen-Robls beschäftigt sich in fächervergleichender Perspektive mit der Frage, ob bzw. inwiefern sich der (angeleitete) Umgang mit biblischen Texten vom Umgang mit literarischen Texten im Deutschunterricht unterscheidet – oder unterscheiden sollte? Sie betrachtet das Biblische Lernen als anschlussfähig an das Literarische Lernen und entwickelt im Anschluss an Kaspar Spinner sieben Aspekte Biblischen Lernens, die den spezifischen, kerygmatisch-religiösen Charakter biblischer Texte berücksichtigen.

Heidrun Dierck geht der fächervergleichenden Fragestellung mit Blick auf den Geschichtsunterricht nach: (Wie) unterscheidet sich der Umgang mit biblischen Texten im Religionsunterricht vom Umgang mit historischen Quellentexten im Geschichtsunterricht? Sie wählt als Beispiel die Erzählung vom Aufstand der Silberschmiede aus Apg 19,23–40 und stellt die Frage, wie der hermeneutische Zirkel die Textarbeit präjudiziert und leitet. Dazu wird der Text einigen Schülergruppen als antike Quelle, anderen als biblische Erzählung präsentiert. Aufgrund der Beobachtungen erscheint es Dierck als fraglich, ob Schüler/innen in ihren Umgang mit biblischen Texten Kompetenzen aus dem Geschichtsunterricht einfließen lassen. Eine Konsequenz könnte darin bestehen, dass im Religionsunterricht die Gattungskompetenz der Lernenden im Umgang mit biblischen Texten gefördert werden muss, so dass sie biblische Texte auch als Reflexe auf historische Gegebenheiten wahrnehmen lernen.

Kapitel 3: Unterschiedliche Zugänge zu biblischen Texten mit Jugendlichen

Es folgen mehrere Vorträge zu unterschiedlichen Zugängen Jugendlicher zur Bibel: empirisch (N. Spiering), (nicht-)fundamentalistisch (A. Loose), interreligiös (C. Butt), dekonstruktiv (H. Hupe), konstruktiv (N. Troj-Boeck) oder über Godly Play (A. Dillen).

Nele Spiering-Schomborg führt mit Jugendlichen Gespräche zu Exodus 1. Sie möchte anhand dieses biblischen Gewalttextes »Differenz-, Macht- und Gewaltverhältnissen gemeinsam mit Schülerinnen und Schülern auf die Spur ... kommen«. Eine besondere Chance sieht sie darin, dass der Umweg über die Texte es den Jugendlichen ermöglicht, »persönliche Fragen, Erfahrungen und Einstellungen zur Geltung zu bringen, ohne die eigenen Lebenswelten und -bedingungen (explizit) thematisieren zu müssen.« Bei Exodus 1 betrifft das insbesondere die Frage der Wahrnehmung von bzw. des Umgangs mit »Fremden« bzw. »Anderen«.

Anika Loose zeigt anhand von Unterrichtssequenzen zum Gleichnis vom großen Weltgericht (Mt 25,31–45), dass der beim gemeinsamen Theologisieren eingenommene Habitus einer gebildeten Religion einen hermeneutischen Umgang mit dem biblischen Text unterstützt, der nicht-fundamentalistisch ist. Insbesondere der Ausgang des Gesprächs, bei dem die Frage nach der Heilsgewissheit offengehalten wird, spiegelt einen souveränen Umgang mit dem biblischen Text wider.

Christian Butt berichtet von einem Unterrichtsprojekt im interreligiösen Kontext des Hamburger Modells zum Thema Segen. Nach der Niederschrift erster Assoziationen

zum Segenswunsch beschäftigen sich die Oberstufenschülerinnen und -schüler mit zwei biblischen Texten zum Segen: dem aaronitischen Segenswunsch und der Jakobs-geschichte um den Segensbetrug. Abschließend sollen sie eigene Geschichten zum Thema Segen formulieren. Butt kommt zu dem Schluss, »dass die Auseinandersetzung mit den biblischen Texten in der Tat bei einigen, längst aber nicht allen Jugendlichen eine Veränderung und Weiterentwicklung des Segensverständnis bewirkt hat, die sie auf die eigene Lebenssituationen beziehen und anwenden konnten«.

Henning Hupe problematisiert von Foucault her die (schulische) Subjektproduktion. Adoleszenz beschreibt er als »Situation des Zwischen«. Hier sieht er eine Struktur analogie zur Jesusgestalt des Markusevangeliums: »Die Jesusgestalt des Markusevangeliums lässt sich also genauso zwischen Heilung und Verlust, zwischen Herz und Berührung, zwischen Phantasma und Zittern lesen, wie die Lebensumstände Adoleszenter ...« Hupe plädiert dafür, in der unterrichtlichen Auseinandersetzung mit biblischen Texten Räume der Improvisation zu schaffen, bei denen die Lehrperson ihre Kontrollfunktion abgibt. So entstehen Räume des Theologisierens, die keine hierarchische Ordnung mehr kennen.

Der Beitrag von *Nadja Troi-Boeck* widmet sich der Frage: Wie stellen Jugendliche im Umgang mit der Bibel Sinn her? Mithilfe der dokumentarischen Methode analysiert sie Gruppendiskussionen und beschreibt unterschiedliche Deutungsweisen: metaphorisch, rationalisierend und spielerisch. Als Schwierigkeiten beim Deutungsprozess benennt Orientierungsdilemmata und Hierarchisierungen innerhalb der Gruppe. Abschließend stellt Troi-Boeck die Frage, was theologische Kommunikation ist. Sie

stellt die kritische Frage, ob wir ein Reflexionsniveau erwarten, das einige Jugendliche von vornherein ausschließt, und plädiert dafür, »dass die Definition von theologischer Kommunikation Jugendlicher über den zentralen Aspekt der Reflexionsfähigkeit noch einmal überdacht wird«.

Annemie Dillen berichtet von einer empirischen Studie zu Godly-Play mit 17–18-jährigen Schülerinnen und Schülern in Flandern. Bibeltexte waren in einer Gruppe die Erzählung von Abraham und Sara, in einer anderen das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Für die empirische Untersuchung waren zwei Fragestellungen leitend: zum einen, »ob Godly Play eine angemessene Methode der Bibeldidaktik im Religionsunterricht der Sekundarstufe darstellt«; zum anderen, »ob es sich dabei auch um ein Mittel handelt, der Bibelmüdigkeit, also dem mangelnden Interesse an der Bibel, unter flämischen Jugendlichen entgegenzuwirken«. Aufgrund der Ergebnisse schlägt Dillen u.a. vor, das »Fest« bei älteren Jugendlichen durch eine Phase der Meta-Reflexion zu ersetzen. Die Schülerinnen und Schüler empfanden Godly Play nicht als »zu katechetisch«. Godly Play konnte bei den Jugendlichen als neuer Zugang zu (alt-)bekannten Geschichten durchaus Interesse wecken.

Kapitel 4: Bekannte und unbekannte biblische Texte mit Jugendlichen erschließen

Dieses Kapitel geht von konkreten biblischen Texten oder Themen aus. Die Auswahl versucht, bekannte und unbekannte Texte und Themen zu mischen.

Michael Fricke geht von der Vermutung aus, dass wir vielleicht zu viel voraussetzen,

wenn wir erwarten, dass Jugendliche das Hiobbuch möglichst selbstständig auslegen sollen. Deshalb beschreibt er eine »Vorfeld-Didaktik«, durch die erst mal einen Zugang zum Hiobbuch geschaffen werden soll. Die Hiobberzählung wird »wertvoll«. Am Ende sind die Jugendlichen mit der Hiobgeschichte nicht fertig, sondern sie formulieren eigene Fragen, die an die Hiobgeschichte gestellt werden können. Die Fragen betreffen Gott ebenso wie den Umgang mit Scheitern und Schicksalsschlägen.

Frank Lütze untersucht im kleinen Rahmen den Wissensstand und die Deutungen ostdeutscher Jugendlicher bezogen auf die christliche Weihnachtsgeschichte. Neben einer anschaulichen Analyse des Materials zeigt er auch religionspädagogische Konsequenzen auf. Lütze stellt fest, dass bei Jugendlichen durchaus Wissensbestände zur Weihnachtserzählung vorhanden sind. Als überraschend stuft er die Beobachtung ein, dass die Krippe mehrheitlich als Bekenntnisgegenstand wahrgenommen wird. Eine wesentliche Aufgabe des Religionsunterrichts sieht Lütze darin, »den religiösen Sitz im Leben von Traditionsstücken (wieder) zu entdecken«. Er geht zentral um die Erschließung der religiösen Relevanz der Weihnachtserzählung.

Paulus zählt zu den Figuren, die im Religionsunterricht behandelt werden. Der thematische Fokus liegt dabei meist auf dem Leben des Apostels, die Textgrundlage bildet die Apostelgeschichte. Demgegenüber konzentriert sich der Beitrag von *Axel Wiemer* auf den Galaterbrief und damit auf zentrale Aspekte paulinischer Theologie. Wiemer berichtet von einem Unterrichtsversuch in einer siebten Realschulklasse zum Thema »Die Selbstfin-

dung des Christentums«. Der wesentliche didaktische Zugriff liegt in der Fokussierung auf diesen Findungsprozess, der Jugendliche zum Fragen animiert.

Streitgespräche gehören bibeldidaktisch einer Gattung an, die klassischerweise im Schatten von Gleichnissen und Wundererzählungen steht. Gerade weil es der Jugendtheologie auch um die Ausprägung eines diskursiven, argumentativen Stils geht, ist ein Blick auf diese Gattung aber lohnend. *Thomas Weiß* betrachtet unter diesem Aspekt die Sadduzäerfrage zur Auferstehung aus Mk 12,18–27 und entwirft ein Unterrichtsszenario für eine 8. Klasse. Argumentieren umfasst nach seinem Verständnis die Dimensionen des Wissens, des Deutens und der Partizipation.

Kapitel 5: Rückblick

Gerhard Büttner beleuchtet die Beiträge rückblickend unter einem alternativen Gliederungsschema. Er geht von der Einsicht aus, dass Jugendliche – anders als Kinder – keine »geborenen Theisten« seien. Daher sei es kaum möglich, im Bereich der Jugendtheologie inhaltlich strukturierte »Landkarten des Denkens« zu entwerfen. Vielmehr rückt der jeweilige Verstehensrahmen in den Fokus. An dieser Stelle berühren sich die Überlegungen von Gerhard Büttner mit denen von Thomas Schlag in diesem Band. Büttner verortet die Tagungsbeiträge in einer Matrix, die sich zwischen den Polen von produktions- und rezeptionsorientiert sowie von normativ und deskriptiv aufspannt.

*Hanna Roose, Gerhard Büttner
und Thomas Schlag*

Thomas Schlag

Jugendtheologie und die Bibel – hermeneutische Zwischenüberlegungen im Horizont digitaler Lebens- und Kommunikationskulturen junger Menschen

Die im Folgenden angestellten hermeneutischen Zwischenüberlegungen zum Verhältnis von Jugendtheologie und Bibel werden zum einen vor dem Hintergrund jugendtheologischer Forschung vorgenommen, die sich in den vergangenen Jahren stetig intensiviert und ausdifferenziert hat. Zum anderen werden diese Überlegungen in den weiterreichenden Horizont digitaler Lebens- und Kommunikationskulturen junger Menschen gerückt. Dabei wird keine Gesamtschau der bisherigen Debatten oder Erkenntnisleistungen des jugendtheologischen Forschungsfeldes angestellt. Für einen Gesamtüberblick über den Stand der Jugendtheologie und die damit verbundenen Problemanzeigen sei auf die im JaBuKiju 1 dokumentierten aufschlussreichen Zwischenbilanzen und religionspädagogischen Einordnungen verwiesen.¹ Auch die verschiedentlich geäußerte Kritik am jugendtheologischen Ansatz und die Erwidernungen darauf stehen nicht im Zentrum der vorliegenden Überlegungen.² Vielmehr sollen durch den thematischen Fokus auf die Bibel und die damit verbundene Kommunikationspraxis Grundeinsichten und Desiderate jugendtheologischer Forschung und Bildung benannt werden.

1. Einführung in die Thematik

Von Anfang an stellt die biblische Überlieferung eine entscheidende Referenzgröße für die Jugendtheologie dar.³ Wie schon auf dem Feld der Kindertheologie ist vielfach analysiert worden, wie sich Jugendliche anhand einzelner Geschichten und Personen, theologischer Themen und Traditionen, Motive und literarischer Gattungen dieser Überlieferungsvielfalt annähern. Es liegen methodisch elaborierte Studien dazu vor, wie Jugendliche an theologischen Gesprächen partizipieren, und welche Deutungskraft von den altersspezifischen Lesarten biblischer Texte ausgeht. Einzelne Untersuchungen zeigen eindrücklich auf, dass Jugendliche sich auf diese in der Regel unvertrauten und fremden biblischen Vorstellungswelten tatsächlich einzulassen und sich

1 Vgl. insbesondere die Beiträge von Thomas Schlag, Bernd Schröder, Friedrich Schweitzer und Hanna Roose in: Thomas Schlag / Hanna Roose / Gerhard Büttner (Hg.), »Was ist für dich der Sinn?« Kommunikation des Evangeliums mit Kindern und Jugendlichen, JaBuKiju 1, Stuttgart 2018.

2 Vgl. dazu die Beiträge in Thomas Schlag / Jasmine Suhner (Hg.), Theologie als Herausforderung religiöser Bildung. Bildungstheoretische Orientierungen zur Theologizität der Religionspädagogik, Stuttgart 2017.

3 Vgl. Nadja Troi-Boeck / Andreas Kessler / Isabelle Noth (Hg.), Wenn Jugendliche Bibel lesen. Jugendtheologie und Bibeldidaktik, Zürich 2015.

im Einzelfall engagiert damit auseinandersetzen vermögen.⁴ Dokumentiert sind Unterrichtsdialoge, die sich gerade nicht durch eine jugendliche Fundamentalkritik oder Gesprächsverweigerung auszeichnen.⁵ Vielmehr zeigt sich, dass Jugendliche die Herausforderungen, die ihnen etwa von Seiten der Lehrkräfte im Blick auf die bewusste Auseinandersetzung mit diesem Medium gestellt werden oder die sich im direkten Gespräch unter ihresgleichen ereignen, als konkrete Anforderungssituationen anzunehmen wissen. Diese Befunde sind angesichts der üblichen Einschätzungen und Vorurteile adoleszenter Bibeldistanz eindrucklich, wonach angeblich in der »kommenden Generation« eine programmatische Abständigkeit zu biblischer Überlieferung zu konstatieren sei, die man selbst durch den attraktivsten Methodeneinsatz kaum zu überwinden vermöge. Die Einsicht in bisherige jugendtheologische Studien erlaubt demgegenüber das Urteil, dass bibeldidaktische Unterrichtsgestaltungen jedenfalls nicht generell oder automatisch scheitern müssen.

2. Bedingungsfaktoren für die jugendtheologische Arbeit mit der Bibel

In diesen Studien zeigt sich aber zugleich, dass die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen von entscheidender Bedeutung dafür sind, dass sich Jugendliche in ein aktives Verhältnis zur biblischen Überlieferung stellen können und wollen. Diese Bedingungsfaktoren sind auf einer *mikroskopisch-individuellen*, *mesoskopisch-institutionellen* und *makroskopisch-gesellschaftlichen* Ebene angesiedelt:

2.1 Mikroskopisch-individuelle Ebene

Auf der *mikroskopisch-individuellen* Ebene zeigt sich, dass neben dem individuellen Entwicklungsstand insbesondere die religiöse Sozialisation und familiäre Bildung wesentlich für die Bereitschaft und auch für die Fähigkeit junger Menschen sind, sich mit biblischen Texten auseinanderzusetzen bzw. sich überhaupt anfänglich darauf einzulassen. Entwicklungspsychologisch gesehen wird für die Adoleszenzphase von der zunehmend eigenständigen und zugleich kritischen Auseinandersetzung mit vorgegebenen, noch zumal »uralten« und »komplexen« Texten und deren Botschaft ausgegangen. Dass sich Jugendliche im Prozess des Erwachsenwerdens gegenüber vorgegebenen Autoritäten in ein distanzierteres Verhältnis zur Bibel setzen, ist so wenig neu wie überraschend. Und doch fallen im Einzelfall die Selbstpositionierungen höchst unterschiedlich aus: Konnten Jugendliche sozusagen von Kindesbeinen an frühe positive Erfahrungen

4 Vgl. neben den Beiträgen dieses Bandes etwa auch Mirjam Zimmermann, Mit Hiob über das Evangelium kommunizieren – Begriffsarbeit im Kontext der Jugendtheologie in der Sekundarstufe II, in: JaBuKiJu 1 (2018), 162–179; Janine Griese, Was haben »Schmetterlinge im Bauch« mit der biblischen Schöpfungszählung zu tun? Eine Entdeckungsreise mit Jugendlichen, in: JaBuJu 2 (2013), 105–109; Thomas Weiß, Fachspezifische und fachübergreifende Argumentationen am Beispiel von Schöpfung und Evolution. Theoretische Grundlagen – empirische Analysen – jugendtheologische Konsequenzen, Göttingen 2016.

5 Vgl. etwa Nadja Troi-Boeck, »Es kann ja jeder glauben, was er will«. Diversität in Gruppendiskussionen über die Ostergeschichte, in: JaBuJu 5 (2017), 160–170; Dies., »Das ist weißt du wie geil«. KonfirmantInnen und die Kommunikation des Evangeliums, in: JaBuKiJu 1 (2018), 180–190.

gen mit Religion machen und wurde im Elternhaus überhaupt eine religiöse Praxis gepflegt, so fällt die Auseinandersetzung mit biblischer Überlieferung offenkundig sehr viel leichter als dies bei denjenigen Jugendlichen der Fall ist, die damit in ihrer Kindheit nicht intensiver in Berührung gekommen waren.⁶ Dies schließt natürlich keineswegs aus, dass sich religiös sozialisierte Jugendliche in ein höchst kritisches Verhältnis zur biblischen Überlieferung begeben können und dies im Einzelfall auch vehement artikulieren. Und doch sind damit immerhin inhaltliche Anknüpfungsmöglichkeiten für das theologische Gespräch vorhanden, weil eben mindestens eine bestimmte, biographisch geprägte Vertrautheit mit diesen Traditionen vorhanden ist.

Für diese *mikroskopischen* Ebene ist als ein zweiter wesentlicher Aspekt auch die Bedeutung *personal-relationaler Erfahrungen* namhaft zu machen: Das Verhältnis zwischen den einzelnen kommunizierenden Personen, seien es Lehrende und Lernende, sei es die Gruppe der kommunizierenden Peers ist ein ausschlaggebender Faktor für die jugendliche Bereitschaft zur Kommunikation über religiöse Fragen. Gerade im Bereich jugendtheologischer Forschung wird deutlich, wie relevant die Beziehungsebene mit denjenigen Personen ist, die in diesem Bildungskontext als Gesprächs- und DialogpartnerIn zur Verfügung stehen. Es ist eine der wesentlichen Einsichten jugendtheologischer Forschung, dass die Erfahrung stimmiger Beziehungen ein entscheidender Faktor für die gelingende Kommunikation über biblische Inhalte ist. Im Blick auf diesen *personalen Aspekt* wird in einer Reihe bisheriger jugendtheologischer Studien offenkundig, dass gerade diese Vertraut-

heits- und Vertrauensebene entscheidend dafür ist, wie und ob sich Jugendliche mit biblischen Themen und Inhalten überhaupt auseinanderzusetzen bereit sind. Gerade weil Jugendtheologie – bei aller sachgemäßen pädagogischen Asymmetrie – auf das gemeinsame, sondierende Gespräch »auf Augenhöhe« setzt, ist dieser personale Faktor einer erfahrbaren positiven Vertrauensbildung von entscheidender Bedeutung. Man kann sogar sagen, dass die Plausibilität einzelner biblischer Passagen, Motive oder Leitgedanken für Jugendliche in erheblichem Maß von eben der Grunderfahrung eines authentischen Gegenübers lebt, dem es gelingt, die möglichen Sinngehalte dieser Überlieferung im wahrsten Sinn des Wortes glaubwürdig vor Augen zu führen bzw. darüber den gleichberechtigten Dialog zu initiieren.

2.2 Mesoskopisch-institutionelle Ebene

Die *mesoskopisch-institutionelle* Ebene kommt in ihrer jugendtheologischen Relevanz dort in den Blick, wo es um die äußeren Rahmenbedingungen für die Beschäftigung mit biblischen Inhalten geht. Hier ist in *institutionell-organisatorischer* Hinsicht das unterrichtliche Setting, sei es das des schulischen oder des kirchlichen Kontextes angesprochen. Dieses ist, wie ebenfalls

6 Hier sind besonders aufschlussreich die deutschen, schweizerischen und internationalen Studien zur Konfirmationsarbeit, vgl. etwa Friedrich Schweitzer / Kati Tervo-Niemelä / Thomas Schlag / Hendrik Simojoki (Eds.), *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study*, Gütersloh 2015; Thomas Schlag / Muriel Koch / Christoph H. Maaß, *Konfirmationsarbeit in der Schweiz. Ergebnisse, Interpretationen, Konsequenzen*, Zürich 2016.

einzelne Studien zeigen, alles andere als unbedeutend. Die Beschäftigung mit biblischen Inhalten spielt sich eben nicht im luftleeren Raum ab. Sondern konkrete institutionelle Gewährleistungen im Kontext des schulischen Religionsunterrichts, der Konfirmationsarbeit oder der kirchlichen Jugendarbeit, stellen überhaupt erst den verlässlichen Boden für die jugendtheologische Arbeit mit der Bibel dar.⁷ Wie bedeutsam ein verlässlich verantwortetes Bildungsangebot für die Initiierung jugendtheologischer Kommunikation ist, wird von der Tatsache her erkennbar, dass Jugendliche eben von sich aus oder in der Regel nicht in der Bibel lesen.⁸ Auf dieser *mesoskopischen* Ebene ist folglich die Situierung jugendtheologischer Kommunikation im Rahmen eines verbindlichen rechtlichen Bildungsauftrags und damit eines professionellen Rahmens wesentlich. Sowohl der schulische Religionsunterricht wie auch die kirchlichen Angebote liefern hier einen kaum zu überschätzenden formalen rechtlichen Rahmen. Mit anderen Worten: Jugendtheologische Praxis lebt von institutionellen, organisatorischen und finanziellen Garantien, durch die eine solche Bildungsarbeit überhaupt erst verlässlich möglich ist. Damit verbindet sich über die angesprochene Vertrauenskompetenz der Bezugspersonen hinaus deren Kompetenz in Sachen theologischer Auskunftsfähigkeit und Auslegungsfähigkeit und damit deren unbedingt zu gewährleistende Aus- und Weiterbildung. Jugendtheologische Arbeit ist eben nicht nur eine Frage persönlicher Glaubwürdigkeit, sondern auch der zu erwerbenden pädagogischen und theologischen Kompetenz. Diese zeichnet sich durch eine hohe Wahrnehmungs- und Analysekompetenz der Lehrenden im Blick auf die

Lebenslagen wie auch in Hinsicht auf die Erfordernisse der jeweiligen Unterrichts- oder Kommunikationssituation aus. Mit anderen Worten: Die persönliche Ebene allein trägt eben gerade in organisations- wie in professionstheoretischer Hinsicht nicht alleine den gelingenden Dialog über biblische Themen. Sondern dieser erfordert zu seinem Gelingen neben der empathischen Gesprächsbereitschaft unbedingt auch die theologisch gelehrte Auskunftsfähigkeit. Authentizität ohne Professionalität wird den Anforderungen an eine bibelorientierte theologische Kommunikation jedenfalls nicht gerecht. Die jugendtheologisch immer wieder und aus guten pädagogischen Gründen betonte Freiheit des individuellen Umgangs mit der biblischen Tradition setzt somit rechtliche und professionelle Strukturgegebenheiten sowie akademische Bildung voraus. Eine verlässlich garantierte akademische Ausbildung an Hochschulen und Universitäten ist somit auch für eine seriöse und professionelle jugendtheologische Bildungsarbeit unverzichtbar.

2.3 Makroskopisch-gesellschaftliche Ebene

Greift man noch weiter auf die Bedingungsfaktoren jugendtheologischer Arbeit aus, so kommt die *makroskopisch-gesellschaftliche* Ebene in den Blick: Der kulturelle und religiöse Kontext sind

7 Vgl. für das Feld kirchlicher Jugendarbeit Sabrina Müller, Bedingungen eines gelingenden theologischen Diskurses mit jungen Freiwilligen, in: JaBuJu 4 (2016), 160–170.

8 Vgl. die genannten Studien zur Konfirmationsarbeit (Anm. 6).

mitentscheidend dafür, dass bzw. ob Jugendliche sich auf den Dialog über die Bibel überhaupt einlassen. Und hier macht es einen erheblichen Unterschied, ob die Bildungsarbeit etwa im Kontext einer württembergischen Landgemeinde mit nach wie vor hoher Vertrautheit und Selbstverständlichkeit religiöser Kommunikation stattfindet oder ob man sich in ostdeutschen Verhältnissen mit einer in der Fläche und im öffentlichen Bewusstsein nur geringen Präsenz von Kirche und Religion befindet. Die Anknüpfungsmöglichkeiten und Herausforderungen für Lehrende stellen sich überaus unterschiedlich dar, ob deren Bildungsangebot etwa in der urbanen Situation einer zürcherischen reformierten Gemeinde situiert ist, in der Religion möglicherweise ganz grundsätzlich als Privatsache verstanden wird und die kulturelle Gesamtsituation höchst religionsplural und möglicherweise zugleich laizistisch angehaucht ist. Und noch einmal anders stellt sich die Situation dar, wenn man sich im Kontext einer evangelikalen Freikirche befindet, in dem die überzeugte Auskunftsfähigkeit über den Wahrheitsgehalt der Bibel einen wesentlichen Identitätsmarker, einen ganz selbstverständlichen Bestandteil der spezifischen Kommunikationskultur sowie Zeichen des missionarischen Erfolgs der jeweiligen Gruppe darstellt.

Werden die Bedingungsfaktoren der mikroskopischen, mesoskopischen und makroskopischen Ebene nicht ausreichend berücksichtigt, haben alle hermeneutischen Überlegungen zu den Möglichkeiten jugendtheologischer Kommunikation von Anfang an einen blinden Fleck. Mit anderen Worten: Die genannten Bedingungsfaktoren sind

nicht lediglich für die Planung jugendtheologischer Unterrichtsprozesse zu berücksichtigen, sondern sie verweisen auch auf den Sachverhalt der unhintergehbaren Kontextualität aller Verstehensprozesse. Jegliche hermeneutische Reflexion in jugendtheologischer Absicht muss folglich diese kontextuellen Verstehensbedingungen unbedingt mitberücksichtigen.

Um dies für die Praxis zu konkretisieren: Angesichts der sehr unterschiedlichen Bedingungen individuellen Aufwachsens und der damit verbundenen erheblichen »literacy«-Differenzen Jugendlicher ist die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, dass bestimmte vermeintlich eindeutige jugendtheologische Standards sofort Exklusivität erzeugen. So kann, wenn diese Verstehensbedingungen abgeblendet bleiben, durch die Beschäftigung mit der Bibel sogar ein garstiger Graben zwischen den eigenen Verstehensfähigkeiten und dem Text selbst entstehen. Ein bestimmtes kirchliches und schulisches Setting kann die angesprochenen Sozialisationsfaktoren noch verstärken, wenn es nicht gelingt, auf möglichst gerechte Weise gemeinsame Verstehensprozesse zu initiieren. Eine jugendliche Unvertrautheit mit der Kirche in ihrer institutionellen Gestalt mitsamt ihrer spezifischen Sprach-, Ritual- und Symbolisierungsformen kann dann von Beginn an zu deprimierenden Fremdheitserfahrungen und erheblichen Verletzungen führen. Im »worst case« kann die biblische Überlieferung, wenn Lehrende sie unhinterfragt zum vermeintlich selbstverständlichen Bezugspunkt machen, zum segregierenden und exkludierenden Identitätsmarker werden. Und natürlich wäre es fatal, würde

man den weiterreichenden Bildungskontext ignorieren: Natürlich müssen die Lehrenden immer auch mitreflektieren, von welchen religiösen Voraussetzungen sie bei einer bestimmten Gruppe und in einem bestimmten Setting in der konkreten Situation überhaupt ausgehen können: Württemberg ist eben nicht Sachsen und eine reformierte Kirchgemeinde in Zürich nicht der ICF.⁹

Die jugendtheologische Reflektion darüber, wie die Bibel als Medium der Bildung von orientierender Bedeutung für die Lebensführung Jugendlicher werden kann, muss folglich querschnitthaft von der differenzierten Berücksichtigung der mikroskopischen, mesoskopischen und makroskopischen Bedingungsfaktoren mitbestimmt und mitgeprägt sein. Die Beweislast der religionspädagogisch immer wieder thematisierten Differenzkompetenz¹⁰ liegt jedenfalls nicht in erster Linie auf Seiten der Jugendlichen, sondern primär und wesentlich auf Seiten der arrangierenden BildungsakteurInnen. Deshalb muss eine jugendtheologische Hermeneutik – sei es als Theorie oder als Praxis – als höchst aufmerksame Differenz- und Kontextwahrnehmung beginnen. Ist dies hingegen nicht der Fall, droht der Ursprungssinn und Anspruch der biblischen Botschaft, für alle unabhängig von deren individuellen Hör-, Seh- und Lesefähigkeiten relevant zu sein, fundamental in Frage gestellt und der programmatisch-inklusive Sinn der Kommunikation des Evangeliums¹¹ geradezu in sein Gegenteil verkehrt zu werden.

In vertrauter Terminologie ausgedrückt: Die religionsdidaktisch-komplementären Fragerichtungen nach den elementaren Strukturen, Erfahrungen, Zugängen, Wahrheiten, Lernwegen und

Beziehungen¹² konkreter Unterrichtsprozesse lassen sich vom fokussierten Blick auf diese drei Bedingungsfaktoren jugendtheologisch elementarhermeneutisch durchbuchstabieren. Denn sowohl auf der Mikro, der Meso- wie der Makroebene werden in je spezifischer Hinsicht eben Strukturen, Erfahrungen, Zugänge, Wahrheiten, Lernwege und Beziehungen als Verstehensbedingungen zum Thema. Eine solche differenzierende Sicht auf die unterschiedlichen Bildungsvoraussetzungen der Jugendlichen wie der Kontexte, in denen sie sich befinden, hat insofern erhebliche bibeldidaktische Implikationen, die über die Frage geeigneter Materialien, Vermittlungsformen oder Lernarrangements konstitutiv hinausgehen.

3. Verstehensbedingungen jugendtheologischer Arbeit – eine weiterreichende hermeneutische Reflexion

Diese Ausdifferenzierungen unterschiedlicher Bedingungsfaktoren als Verstehensbedingungen lassen sich insofern nicht nur elementarisierungstheoretisch ausdifferenzieren. Sondern diese rufen darüber hinaus auch zu einer weiterreichenden hermeneutischen Reflexion auf. Dies soll im Folgenden anhand der nähe-

9 Vgl. International Christian Fellowship (ICF), <https://www.icf.ch/en/>

10 Vgl. Thomas Klie / Dietrich Korsch / Ulrike Wagner-Rau, Differenz-Kompetenz. Religiöse Bildung in der Zeit, Leipzig 2012.

11 Vgl. Christian Grethlein, Kommunikation des Evangeliums – als Programmbegriff, in: JaBuKiJu 1 (2018), 18–25.

12 Vgl. Reinhold Boschki, Kommunikation des Evangeliums – in religionspädagogischer Perspektive, in: JaBuKiJu 1 (2018), 38–47.

ren Betrachtung von drei, für die jugendtheologische Arbeit zentralen hermeneutischen Kategorien für die Analyse sowie das Verstehen und die Planung jugendtheologischer Bildungs- und Unterrichtsprozesse geschehen: nämlich im Blick auf *Sprache, Raum* und *Autorität*.

Um dies zu konkretisieren, sei an dieser Stelle auf den vermutlich größten blinden Fleck hingewiesen, der für die jugendtheologische Forschung bisher zu konstatieren ist: Es ist festzuhalten, dass insbesondere die digitalen Entwicklungen und die damit verbundenen permanenten Neugestaltungen jugendlicher Lebenswelten durch digital induzierte Kommunikations- und Orientierungsprozesse im Bereich jugendtheologischer Reflexion bisher erstaunlicherweise noch kaum näher in den Blick gekommen sind. Die Kultur digitaler Kommunikation und Interaktion sowie der weitreichenden und praktisch von außen kaum noch nachvollziehbaren Nutzung der entsprechenden Medien durch Jugendliche sowie die damit verbundene erhebliche Einfluss- und Prägekraft stellt für die Jugendtheologie im Blick auf ihre Analyse- und Verstehenspraxis sozusagen eine *terra incognita* dar.¹³ Dieser Befund ist umso erstaunlicher und auch bedauerlicher, als die digitalen Medien für Jugendliche sowohl in inhaltlicher wie in zeitlicher Hinsicht die – neben dem Elternhaus – vermutlich einflussreichsten und nachhaltig prägendsten Sozialisationsagenturen darstellen.¹⁴ Dabei soll im Folgenden nicht das immer wieder hörbare Leid und die Klage insbesondere aus kirchlichen Kreisen über den vermeintlich gefährlichen und entmündigenden Einfluss digitaler Medien auf die jugendliche Lebensführung fortgesetzt werden.

Der digitale Mediengebrauch hat gerade für eine jugendtheologische Bildungspraxis, die auf den Dialog Jugendlicher über biblische Themen und Traditionen abzielt, eben nicht nur erhebliche Implikationen für die mikro-, meso- und makroskopische Ebene, sondern auch für das Verständnis der drei für die Jugendtheologie zentralen hermeneutischen Grundkategorien von *Sprache, Raum* und *Autorität*.

3.1 Sprache

Die Kategorien *Sprache, Raum* und *Autorität* werden durch den Gebrauch sozialer Medien zu flüssigen und individuell ganz neu gestaltbaren Größen: Im Blick auf die *Sprache* entsteht durch digitale Praxis eine erhebliche kreative Dynamik. Chatrooms und Foren für Jugendliche, in denen religiöse Fragen dezidiert im Zentrum des Angebots stehen, machen dies überdeutlich:¹⁵

13 Eine Ausnahme stellt hier die Arbeit von Daniel Faßhauer dar: *Kirche, Jugend, Internet. Die Landeskirche von Kurhessen Waldeck im Netz. Erreichbarkeit und Einbindung der jungen Generation nach der Konfirmation mittels einer speziellen Homepage*, Kassel 2015.

14 Vgl. Internationales Zentralinstitut für das Jugend- und Bildungsfernsehen (IZI) (Hg.), *Grunddaten Jugend und Medien 2018. Aktuelle Ergebnisse zur Mediennutzung von Jugendlichen in Deutschland* [http://www.bronline.de/jugend/izi/deutsch/Grunddaten_Jugend_Medien.pdf].

15 Vgl. dazu etwa exemplarisch die Homepage *Jesus.de*; weitere eindruckliche Beispiele etwa bei Ilona Nord, *Face your fear. Accept your war. Ein Blog einer Jugendlichen und seine Relevanz für die Erforschung von religiösen Sozialisationsprozessen*, in: Dies. / Swantje Luthé (Hg.), *Social Media, christliche Religiosität und Kirche. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt*, Jena 2014, 101–114.

Es kommt zu freien, überraschenden und unkonventionellen Sprachgestaltungen, zu Narrativen, die in sich selbst theologische Dignität entwickeln.¹⁶ Geschrieben wird, wie es für den Moment passt. Die Aussagen sind nicht in Stein gemeißelt. Jugendliche experimentieren mit Sprache und setzen ihre religiösen Selbstpositionierungen dem öffentlichen Gespräch aus. Bei Betrachtung entsprechender Seiten stellt man zudem fest, dass es durchaus überaus emotional werden kann. Das Sprachgeschehen führt zu ganz eigenen Formen des Dialogs. Durch Sprache entstehen Resonanzen, auf die wiederum interaktiv reagiert wird. Faszinierend ist, dass dieses Resonanzgeschehen eben sehr häufig nicht nur dialogisch, sondern sozusagen multilogisch funktioniert. Übrigens müssen dies gar nicht immer eigene Sprachschöpfungen sein – schon die Faszination für einen bestimmten Youtube-Kanal, oder ein bestimmtes Homepageangebot, das Religion thematisiert, stellt ja ein eigenes theologisch höchst anschlussfähige Phänomen digitaler Praxis dar. Die digitalen Möglichkeiten schaffen somit auch für die jugendtheologische Kommunikation ganz neue Verstehensbedingungen und Verstehensoptionen.

3.2 Raum

Durch digitale und vernetzte Kommunikation entstehen nicht nur neue Sprachgebilde, sondern es bildet sich offenkundig auch ein neuer *Raum* des Austauschs von Erfahrungen mit Menschen, die man sonst nie treffen würde. Die Anzahl der Teilnehmenden sowie die Vielfalt der Meinungen gehen weit über das hinaus, was in einem einzigen »realen« Raum jemals möglich wäre. Es entwickeln sich

neue kommunikative Frei- und Zwischenräume, die nicht durch die »alten« Institutionen garantiert werden, sondern durch neue Anbieter und Netzwerke, die sich oftmals ganz bewusst jenseits der klassischen Bildungsinstitutionen und -anbieter positionieren. Dabei kann es, wie die erheblichen Teilnahmezahlen und Hinweise auf die entstandenen Netzcommunities zeigen, geradezu zu einem neuen Raumgefühl dadurch kommen, dass sich die Netzwerkakteur/innen zugleich unter einem gemeinsamen Dach fühlen. Zudem verweisen die jeweiligen zeitlichen Angaben der Dialoge darauf, dass offenkundig auch ein gemeinsam geteilter *Zeitraum* entsteht. Jugendliche machen die Erfahrung, dass sie durch die eigene Aktivität an der Gestaltung eben dieses Raums mitwirken, möglicherweise selbst für dessen »Ausgestaltung« und »Garantie« sogar unverzichtbar sind. Zugleich bleibt aber immer auch die Möglichkeit, die eigene Intimität zu wahren und sich gegebenenfalls aus diesem Raum auch wieder zu verabschieden. So entstehen durch die digitalen Möglichkeitsräume auch neue Verstehensbedingungen und Verstehensoptionen für die jugendtheologische Kommunikation.

3.3 Autorität

Damit zusammenhängend kommt die dritte hermeneutische Kategorie ins Spiel: In der Regel ist für denjenigen, der an dieser digitalen Kommunikation

16 Vgl. Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984.

partizipieren will, weder eine Prüfung von Qualifikationen noch eine bestimmte Glaubenshaltung notwendig. Es gibt im Netz keine *Autoritäten* mehr, die bestimmte Aussagen reglementieren oder die autoritativ intervenieren: »In this sense, authority is performative and discursive, involving persuasive claims by leaders to elicit an audience's attention, respect and trust. Religious authority thus can be approached as an order and quality of communication, which in an electronic age is media-derived and dynamically constructed.«¹⁷ Gültigkeit erlangt also, was Plausibilität vermittelt. Abweichende Meinungen sind in vielen Fällen weder verboten noch werden sie untersagt. Abgesehen von der Verpflichtung zur »Netiquette«, stehen Regulierungen nicht an erster Stelle. Es gibt – erst einmal – kein Richtig oder Falsch. Es besteht die Möglichkeit der wechselseitigen Resonanz, natürlich auch der produktiven Gegenmeinung. Man darf auch nachfragen, wenn man etwas nicht verstanden hat – und wird dabei oftmals fast spielerisch auf weitere Informationen hingewiesen. Das theologische Nachdenken und Formulieren Jugendlicher findet diesseits theologischer Professionalität statt – und ist zugleich doch offen für die Orientierung an Traditionellem.¹⁸ Damit eröffnen digitale Kommunikationsformen ebenfalls neue Verstehensmöglichkeiten und Verstehensoptionen dessen, was in jugendtheologischer Hinsicht Autorität beansprucht, Authentizität¹⁹ ausmacht und Freiheit ermöglicht: »Emancipatory media is decentralized, where each receiver is a potential transmitter, where the masses are mobilized, where production is collective and control is fueled by self-organization.«²⁰

4. Folgerungen für die jugendtheologische Forschung und Praxis

Diese genannten Verstehensbedingungen sind für die jugendtheologische Auseinandersetzung mit der komplexen, voraussetzungsreichen und deutungsbedürftigen biblischen Überlieferung von erheblicher Bedeutung: In digitalen Kommunikationsprozessen gewinnen eine ganze Reihe von jugendtheologischen Zielvorstellungen noch einmal ganz neue Sprache, Raum und Autorität. Es könnte sein, dass die jugendtheologisch immer wieder stark gemachte Zielsetzung individueller Mündigkeit, Kreativität und Freiheit gerade durch die Möglichkeiten digitaler Kommunikationskulturen einen erheblichen Schub erfährt.

Zudem können gerade diese digitalen Möglichkeiten im Blick auf die Auseinandersetzung mit biblischen Traditionen und Inhalten Formen freien und multi-logischen Denkens eröffnen, die dem Grundsinn biblischer Überlieferung in höchstem Maß entsprechen: einzelne Geschichten als Erfahrungen eines

17 Pauline Hope Cheong, Authority, in: Heidi A. Campbell (Ed.), Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds, London / New York 2013, 74.

18 Vgl. Christina Ernst, Bekenntnisformen des Glaubens in neuen Formaten, die Tradition haben, in: Ilona Nord / Swantje Luthe, Social Media (wie Anm. 15), 143–161.

19 Kerstin Radde-Antweiler, Authenticity, in: Heidi A. Campbell, Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds, London / New York 2013, 88–103.

20 Paul E. Teusner, Imaging Religious Identity. Intertextual Play among Postmodern Christian Bloggers, in: Online – Heidelberg Journal of Religion on the Internet 4/1 (2010), 116.

raumschaffenden Erlebnisses, das entsteht, indem mit einzelnen Texten und Motiven experimentiert wird. Biblische Texte können durch eine solche digitale Praxis als ein Sprachraum erfahrbar werden, in dem wesentliche Einsichten erst durch die Resonanzen entstehen, die sich in diesem Raum entwickeln, manifestieren und auch verändern.²¹ Und digitale Praxis eröffnet durch Erfahrungen gelingender Beziehungen ein räumliches, atmosphärisches, und personales Gesamtsetting, durch das sich nochmals in ganz neuer Weise ein Verstehen biblischer Traditionen ereignen kann. Solche digital induzierten individuellen und wechselseitigen Erschließungsprozesse können Jugendlichen vor Augen führen, dass es sich bei der biblischen Überlieferung weder um Fast-Food- noch um Eins-zu-Eins-übernehmbare Gebrauchsanweisungstexte handelt. Und eine kritische digitale Verstehenskompetenz kann auch die Einsicht befördern, dass Autoritäts- und Glaubwürdigkeitsansprüche bzw. der Wahrheits- und Echtheitsgehalt biblischer Überlieferung und deren Relevanz für die jugendliche Lebensführung eben unbedingt immer wieder neu der Prüfung ausgesetzt werden können und müssen.

Die höchst eindrückliche Dynamik digitaler Foren, die sich mit religiösen und eben auch mit biblischen Fragen befassen, stellt zudem eine erhebliche Chance dar, um Jugendlichen deutlich zu machen, dass die Kommunikation über diese Fragen immer noch höchst lebendig ist – und dass sie selbst kompetent dazu sind, sich hier selbst in aller Freiheit einzubringen. Jugendliche können hier auch erkennen, dass andere Menschen sich auf digitalen Plattformen sehr ernst-

haft mit Glaubensfragen auseinandersetzen und damit der christliche Glaube eben durchaus ein anspruchsvolles Geschäft ist. Von Blogs, Chats und Foren können sie lernen, wie im Einzelfall zu argumentieren ist. Dann zeigt sich ihnen auch, dass digitale Kommunikation über die Bibel und den Glauben anspruchsvoll ist und die Artikulation von Überzeugungen gute Gründe braucht. Und paradoxerweise könnte sich sogar zeigen, dass das vermeintlich schnelle Medium eben noch einmal eine ganz andere Genauigkeit braucht, weil eben geschriebene Texte auch »gut überlegt« werden müssen. In medienpädagogischer und medienkritischer Hinsicht kommt ein Weiteres hinzu: Erkennbar wird durch die digitalen Medien auch, dass die Möglichkeit der Prüfung von Autorität unbedingt notwendig ist: Wem zu glauben und zu vertrauen ist, woran man sich sinnvollerweise orientieren kann und welche Quelle wirklich »glaubwürdig« ist, wird also gerade durch das digitale Freiheitsgeschehen nochmals ganz neu zum Thema.²²

Doch diese digitalen Kommunikationskulturen stellen nicht nur für die Jugendlichen eine erhebliche Chance für die jugendtheologische Arbeit dar: Mit dieser Verflüssigung klassischer Sprach-, Raum- und Autoritätsvorstellungen im Sinn der digital induzierten Dauerreflexion kommen zugleich auch für die erwachsenen Bildungsverantwortlichen die klassischen Bedingungsfaktoren der

21 Vgl. Boschki, Kommunikation des Evangeliums (vgl. Anm. 12), v.a. 47.

22 Vgl. Ilona Nord / Hanna Zipernovskiy (Hg.), Religionspädagogik in einer mediatisierten Welt, Stuttgart 2017.

Mikro-, Meso- und Makroebene nochmals höchst herausfordernd ins Spiel: So ist selbstkritisch und sozusagen digital aufgeklärt zu fragen: Was ist von den Sprachschöpfungen und kommunikativen Kompetenzen junger Menschen im Netz zu lernen? Zeigt sich in deren Reformulierungen möglicherweise eine wirklich eigenständige Theologie in höchst eindrücklicher und auch anschaulicher Weise? Wo sind die eigentlich entscheidenden Kommunikationsorte junger Menschen, an denen religiöse Fragen thematisiert werden und wie lassen sich die institutionellen Welten von Kirche und Schule mit deren digitaler Medienutzung und Lebenspraxis verbinden? Wie steht es zukünftig um die klassische Zielsetzung einer Theologie mit Jugendlichen und für sie, wenn offenbar nun vieles an alternativ organisierten Orten und durch die Individuen selbst ganz kreativ geleistet wird? Was bedeutet dies eigentlich für die bisherigen Bildungsinstitutionen, deren professionelles Personal mitsamt der notwendigen Wahrnehmungskompetenz, aber auch deren professioneller Deutungsautorität?

Aus diesen Fragen ergeben sich eine Reihe von Desideraten für die zukünftige jugendtheologische Forschung: Diese digitalen jugendtheologischen Kommunikationsformen und -inhalte müssen zukünftig deutlich stärker – gerade in einer hermeneutischen Perspektive als elementare Verstehensbedingungen – in den Blick genommen werden. Es wird sehr viel intensiver zu erforschen sein, wer hier eigentlich mit wem worüber kommuniziert, wer mit welchen Zielsetzungen Kommunikation initiiert und wieviel Freiheit in diesen Räumen wirklich vorhanden ist. Interessanterweise

nutzen hier bisher eher vor allem evangelikale Kreise dieses Medium, was dann vermutlich wieder zu ganz neuen und nicht unproblematischen Gestaltungsformen von Sprache, Raum und Autorität führt. Es ist insofern auch verstärkt zu untersuchen, welche Erkenntnisgewinne sich eigentlich für Jugendliche durch die Nutzung digitaler Medien ergeben und wodurch möglicherweise Indoktrinationsdynamiken entstehen.²³ Für eine solche fokussierte Jugendtheologieforschung bietet sich die Bezugnahme auf biblische Traditionen und Texte hinsichtlich des höchst diversen und kaum noch zu überschauenden Feldes digitaler Kommunikation unbedingt an.

Aber nicht nur für die Forschung, sondern auch für die jugendtheologische Praxis sind hier organisatorische, pädagogische und auch hermeneutische Folgerungen zu ziehen: Im Bereich kirchlicher wie schulischer Bildungsarbeit können Jugendliche dazu angeregt werden, ihre eigenen Chatrooms zu organisieren und zu pflegen. Dabei sollten sie dafür sensibilisiert werden, wieviel Freiheit sie durch ihre eigenen Kommunikationsangebote hier anderen Teilnehmenden ermöglichen, wieviel möglicherweise problematische Überzeugungskraft sie an den Tag legen, ob sie wirklich das offene Gespräch pflegen und wie sie sich selbst auf die biblische Tradition und Botschaft beziehen. Und ein weiterer Punkt ist zu nennen: Gerade in religiösen Chats zeigt sich sehr häufig eine Mischung aus Online- und Offline-

23 Vgl. dazu bereits Manuel Castells u.a., *Critical education in the new information age*, Lanham 1999.

Kulturen. Menschen beziehen sich in ihren Statements oft auf Erfahrungen mit Kirche, die sie real gemacht haben oder auf Begegnungen, die ihnen positiv oder negativ wichtig geworden sind. Von daher kann jugendtheologische Praxis im Horizont digitaler Lebens- und Kommunikationskulturen gerade dafür sensibilisieren, dass in Online-Kulturen eben nicht *alle möglichen* Erfahrungen gemacht werden, die von orientierender Bedeu-

tung sind. Sondern dass gerade der »real« kirchliche Kommunikationsraum mit echten »Face-to-face-Begegnungen« und die körperlich und atmosphärisch erlebbare Gemeinschaftsbildung ihre ganz eigene Faszination in sich tragen. Von dort her ist die zu Anfang genannte personale Kompetenz der Vertrauens-Bildung und Authentizität der Lehrenden eben doch keineswegs so unbedeutsam, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Leseprobe

Gudrun Guttenberger

Neuere hermeneutische Tendenzen in der neutestamentlichen Fachwissenschaft und ihre Relevanz für die Bibeldidaktik

1. Hinführung

1.1 *Das unübersichtliche Feld der biblischen Hermeneutik*

Der Gegenstandsbereich der Hermeneutik ist nahezu unbegrenzt: Hermeneutik kann die philosophische Erkenntnistheorie funktional ersetzen und damit das Bedingungsgefüge für jede denkbare wahrheitsfähige Aussage beschreiben oder als Schlüsselfrage der Kulturwissenschaften den Rahmen für jedes menschliche Handeln und Deuten bilden. »Verstehen« ist ein so grundlegendes Phänomen – oder Postulat –, dass auch bei begrenzten Fragen, wie denen nach dem angemessenen Verstehen von biblischen Texten, sich der Raum unversehens öffnen kann und Diskurse relevant werden, die in der Philosophie, der Geschichts-, Literatur- oder den Kulturwissenschaften geführt werden. Theorien und Modelle aus diesen Diskursen, die in der Postmoderne breiten, mäandrierenden und vielarmigen Flussläufen gleichen, werden die eigene Fragestellung modifizieren und mit Komplexität aufladen.

In diesem Band wird die Vernetzung der Bibelhermeneutik mit den hermeneutischen Theorien in anderen Fächern damit in den Vordergrund gerückt, dass ausdrücklich nach dem Verhältnis zum Verstehen in der Literatur- und Geschichtswissenschaft gefragt wird. Weiterhin wäre nach der Philosophie- und

Ethikdidaktik, in der ebenfalls mit z.T. antiken Texten gearbeitet wird, und nach deren Verankerung in der philosophischen Hermeneutik zu fragen.

Mit dieser Komplexität ist schwer umzugehen. Kann es gelingen, diese hermeneutischen Diskurse tatsächlich zu überblicken? Wie kann es gelingen, Theorien und Theorieelemente in einer Weise auszuwählen und für die bibelhermeneutischen Überlegungen fruchtbar zu machen, die die jeweiligen Verankerungen dieser Theorien und Theorieelemente beachtet, ohne die Anforderungen von Kohärenz und Konsistenz im eigenen Anwendungsfeld auszublenden?

Wenn man mit diesen Fragen aktuelle bibelhermeneutische Entwürfe liest, wird deutlich: Die Rezeption von Theorien und Theoriemodellen hat oft beträchtliche arbiträre Anteile. Dies ist vermutlich unvermeidlich. Auswahlkriterium ist die Plausibilität im Denken des Verfassers; diese ist wiederum an die Prozesse der Selbstklärung des Subjekts exegetischen und theologischen Denkens und an dessen biographische Prägung gebunden.

Biblische Hermeneutik gewinnt damit etwas Positionelles und ist enger als in den exegetischen Wissenschaften üblich an das individuelle Subjekt hermeneutischen Denkens gebunden. Daraus ergeben sich jedoch zugleich Fragen an die Reichweite und Überzeugungskraft bibelhermeneutischer Entwürfe.

Zwei Folgen sind zu beachten:

(1) Kein vorliegender hermeneutischer Entwurf wird »passen«. Nicht zur Sache: Aufgrund der Komplexität des Gegenstandsfelds sind gegen jeden Entwurf kaum abweisbare Einwände vorzubringen. Und nicht zum Leser oder zur Leserin: Der Plausibilitätsgrad, den ein bibelhermeneutischer Entwurf erreicht, wird davon abhängig sein, wie umfangreich die jeweilige Schnittmenge mit den biographischen Prägungen des Autors, der Autorin und deren Selbstklärungsprozessen sein wird. Das betrifft die geographischen und sprachlichen Prägung, die Generation, die religiöse Sozialisierung, vielleicht auch das Geschlecht. Es ist also nicht möglich, die bibelhermeneutische Diskussion »abzuernten« und für die Bibeldidaktik zu »destillieren«.

(2) Hermeneutik lässt sich nicht delegieren. Sie bildet den Rahmen unseres eigenen lebenslangen Bildungsprozesses als Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler und bleibt originäre Aufgabe jeder exegetisch, theologisch und religionspädagogisch arbeitenden Person.

1.2 Die bibeldidaktische Perspektive

Unberührt davon lassen sich aus bibeldidaktischer Perspektive Fragestellungen formulieren, die für die Arbeit mit biblischen Texten in Bildungsprozessen typisch sein könnten. Ich versuche solche gemeinsamen Fragen zu formulieren, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

a) Aus bibeldidaktischer Perspektive benötigen wir eine bibelhermeneutische und nicht eine exklusiv neutestamentliche Hermeneutik. Christozentrische Hermeneutiken, wie z.B. die Bultmanns,

Weders und Luz, sind aus bibeldidaktischer Perspektive auf komplementäre alttestamentliche Hermeneutiken angewiesen, die zugleich mit den Anforderungen des interreligiösen Lernens, besonders natürlich im Hinblick auf das Judentum, kompatibel sind.

- b) Der Rahmen für jugendtheologische Arbeit mit der Bibel ist vor allem der Religionsunterricht nach Art. 7 (3) GG. Damit ist eine hermeneutische Reflexion der Bibel als des kanonischen Texts der (konfessionellen) Kirchen erforderlich. Am Lernort Schule steht die Frage nach den Bedingungen für das Verstehen von Bibel im Kontext unserer säkularisierten und multireligiösen Gesellschaft gleichauf. In diesem Kontext unterliegen die Texte der »Dekanonisierung«. Aus der Perspektive der Bibeldidaktik sind also beide Vorzeichen des Verstehens biblischer Texte, als kanonische und als dekanonisierte Texte, zu berücksichtigen und aufeinander zu beziehen.
- c) Innerhalb der exegetischen Wissenschaften und nur wenig vermindert innerhalb der theologischen Wissenschaft ist die Relevanz biblischer Texte evident. Das ist im gesamtgesellschaftlichen Kontext, besonders in der Schule in der Kommunikation mit jungen Menschen, anders. Aus bibeldidaktischer Perspektive besteht deswegen ein besonderes Interesse daran, wie die Relevanzzuschreibung erfolgt und ob sie anschlussfähig ist für die Motivation von SuS.
- d) Im Hinblick auf die Verstehensvoraussetzungen unserer SuS sind hermeneutische Entwürfe anregend, wenn sie nicht nur wissenschaftliche, jedenfalls akademisch gebildete Men-

schen mit hohen intrinsischen Motivationen als Adressaten bedenken, sondern auch Menschen mit einem geringeren Bildungsstand und weniger ausgeprägter intrinsischer Motivation. Die Jugendlichen, um die es hier geht, gehören zu den Millenials. Die Verstehensvoraussetzungen dieser Generation werden in keiner der von exegetisch arbeitenden Personen verfassten Hermeneutiken bedacht.¹

- e) Für die Kindertheologie habe sich die Anknüpfung bei der kanonischen Letztgestalt des Textes, die »stärkere Gewichtung rezeptionsästhetischer Ansätze« und eine dekonstruktivistische Perspektive bewährt, schreiben Gerhard Büttner und Martin Schreiner.² Auf den Stellenwert dieser Ansätze achte ich bei der folgenden Darstellung deswegen besonders.

2. Neue Tendenzen im Diskurs der neutestamentlichen Hermeneutik

2.1 Publikationsstand und Akteure

Die Publikationstätigkeit zum Thema ist in der deutschsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft rege. Das Thema Hermeneutik ist derzeit ein »hot spot« in der Theologie. Das ist auch daran erkennbar, dass die Zeitschriften »Evangelische Theologie« (2012) und die Zeitschrift »Praktische Theologie« (2014) ein Themenheft aufgelegt haben.

Diese jüngste Phase der hermeneutischen Diskussion in der neutestamentlichen Wissenschaft wurde mit dem Erscheinen der *Hermeneutik des Neuen Testaments* von Oda Wischmeyer 2004 eröffnet. Sie, ihre Schülerin Eve-Marie

Becker und ihr Schüler Stefan Scholz bilden derzeit die wichtigste, kontinuierlich arbeitende Akteursgruppe im Diskurs der deutschsprachigen Theologie. Das Profil der Hermeneutik dieser Gruppe ist textorientiert, berücksichtigt aber auch historische und rezeptionsästhetische Aspekte. Oda Wischmeyer schreibt:

»Meine eigene neutestamentliche Hermeneutik ist in diesen Zusammenhängen vor allem eine *Texthermeneutik*. Als solche will sie die Textualität der Texte bedenken und zugleich hermeneutisch die Sach-Dimension der neutestamentlichen Texte erschließen. Sie will die Aussagen der neutestamentlichen Texte in ihrer Sprachlichkeit, ihrer literarischen Gestalt und ihrer geschichtlichen Dimension neu dem gegenwärtigen Verstehen zuführen und die sachliche Auseinandersetzung über die neutestamentlichen Texte unter den allgemeinen zeitgenössischen wissenschaftlichen Bedingungen des Textverstehens für Theologie und Kulturwissenschaft fruchtbar machen.«³ Eve-Marie Becker hat mit einem programmatischen Aufsatz⁴ und

1 Vgl. Stefan Scholz, *Bibeldidaktik im Zeichen der Neuen Medien. Chancen und Gefahren der digitalen Revolution für den Umgang mit dem Basistext des Christentums*, Münster 2011.

2 Vgl. Gerhard Büttner / Martin Schreiner, *Im Spannungsfeld exegetischer Wissenschaft und kindlicher Intuition: Mit Kindern biblische Geschichten deuten*, in: »Man hat immer ein Stück Gott in sich«. *Mit Kindern biblische Geschichten deuten*, hg. von Gerhard Büttner und Martin Schreiner, JaBuKi Sonderband, Teil 1: Altes Testament, Stuttgart 2004, 7–16.

3 Oda Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch*, Tübingen 2004, 17.

4 Eve-Marie Becker, *Der Exeget und die Exegese. Überlegungen zu einem vernachlässigten Thema*, in: Oda Wischmeyer (Hg.), *Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft*, Tübingen 2003, 207–244.

dem kleinen Band *Neutestamentliche Wissenschaft*⁵ den Anschluss an die »Autobiographical Bible Reading« genannte »Hermeneutik der Differenz« gesucht, die die Person des Exegeten und der Exegetin als wesentlichen Faktor für die Interpretation von Texten stärker berücksichtigen will. Stefan Scholz, der mit einer Arbeit über die Hermeneutiken der 80er Jahre bei Wischmeyer 2006 promoviert worden war und seine Habilitation einem bibeldidaktischen Thema gewidmet hat⁶, verknüpft neutestamentliche und bibeldidaktische Diskurse.

Als Gegenentwurf versteht sich die 2014 erschienene *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* von Ulrich Luz, der seine Hermeneutik als Hilfe zum Reden von Gott konzipiert.⁷ »Wie kann eine Hermeneutik des Neuen Testaments dazu beitragen, ein neues Verständnis für den zu schaffen, der sein Zentrum ist, nämlich Gott?«⁸, fragt er einleitend. Anders als die Entwürfe aus dem Wischmeyer-Kreis, die klare sachliche Entscheidungen mit dem Versuch verbinden, andere Zugänge zu integrieren, erfolgt bei Luz eine polemische Abgrenzung gegen textorientierte Hermeneutiken. Der Autor sei nicht tot (so Roland Barthes), neutestamentliche Wissenschaft sei als theologische Disziplin bezogen auf die Kirche zu konzipieren. Luz, dessen Vater Lehrer für Griechisch und Geschichte in Zürich und der selbst Pfarrer war, denkt im Hinblick auf »applikative Kontexte« eher an die Gemeinde als an die Schule.

Ebenfalls 2014 ist die Hermeneutik Gerd Theißens unter dem Titel *Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik* erschienen.⁹ Gerd Theißens Arbeiten sind lebenslang von hermeneutischen Fragestellungen nicht nur begleitet, son-

dern wesentlich vorangetrieben worden. Das spiegelt sich auf der Ebene der exegetischen Methoden (sozialgeschichtliche Auslegung, psychologische Auslegung), der Aufnahme von Interpretationsmodellen aus anderen Fächern (der Religionswissenschaft, der Soziologie und Psychologie, der Philosophie und der Biologie) und der Beiträge zu anderen Disziplinen, für uns besonders interessant die Predigtlehre¹⁰ und die Bibeldidaktik¹¹. Seine hermeneutischen Überlegungen legte er zusammenfassend erstmals 2007 in einem Aufsatz vor.¹² Theißens gestaltet seine Hermeneutik bezeichnenderweise als eine Sammlung von »Aufsätzen«, die ein »ziemlich universales« Ganzes bilden, aber stärker gegeneinander verschiebbar sind als die Kapitel einer Monographie. Bei der Hermeneutik geht es ihm um folgendes: »Eben dazu wird ja Hermeneutik getrieben, um über die Vielzahl der Zugangswege zum Text Klarheit zu gewinnen und sie einander zuzuordnen, damit das eine, grundlegende Thema der Theologie in all seinen Variationen, Nebenthemen, Umkehrungen

5 Eve-Marie Becker, *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie*, Göttingen 2003.

6 Stefan Scholz (wie Anm. 1).

7 Gerd Theißens / Ulrich Luz, Zu diesem Heft, in: *EvTh* 72 (2012), 243.

8 Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014, 15.

9 Gerd Theißens, *Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik*, Berlin 2014.

10 Gerd Theißens, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994.

11 Gerd Theißens, *Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*, Gütersloh 2003.

12 Gerd Theißens, Die Bibel in der protestantischen Exegese. Plädoyer für einen vierfachen Schriftsinn, *Sacra Scripta* 5 (2007), 164–191.

und Durchführungen hörbar wird«. ¹³ Dieses gemeinsame Thema ist der Transzendenzbezug aller biblischen Texte, die im Kern dazu einladen, den Dialog mit Gott aufzunehmen. ¹⁴

Gerd Theißen und Ulrich Luz haben gemeinsam das Themenheft »Hermeneutik« der »Evangelischen Theologie« gestaltet. Sie sind durch ihr Interesse geeint, die Bibel in ihrem Transzendenzbezug *und* ihrem Handlungsbezug zum Verstehen zu bringen. »Theologie« und »Ethik« sind ihnen gleichermaßen wichtig. Die weiteren Beiträge in diesem Heft stammen von Philip Esler (London), dessen Arbeiten von sozialwissenschaftlich inspirierten Zugängen geprägt sind, von Thomas Ruster und Oliver Reis, Kollegen aus der katholischen Systematischen Theologie in Dortmund, die systemtheoretische Modelle fruchtbar machen und Elisabeth Parmentier aus Straßburg, die den Anschluss an den französischsprachigen Diskurs vollzieht.

Eine dritte Akteursgruppe bilden Ruben und Mirjam Zimmermann. Ruben Zimmermann hat umfangreich zur Gleichnis- und Wunderhermeneutik gearbeitet und veröffentlicht. ¹⁵ Einen weiteren Schwerpunkt bildet die Hermeneutik des Johannesevangeliums. ¹⁶ 2014 hat er zusammen mit Susanne Luther ein »Studienbuch« vorgelegt ¹⁷, dessen Anliegen und Anlage dem »Handbuch der Bibelhermeneutiken« von Wischmeyer ¹⁸ ähnelt. 2015 hat er seine Überlegungen im Artikel »Hermeneutik« zusammenfasst. ¹⁹ Sein aktuelles Forschungsfeld ist die neutestamentliche Ethik und ihre Hermeneutik. Er und Mirjam Zimmermann haben diese Arbeiten für die Bibeldidaktik fruchtbar gemacht. ²⁰

Christof Landmesser arbeitet ebenfalls kontinuierlich am Thema Hermeneutik. Ihm liegt besonders am Gespräch mit der systematischen Theologie und der Auseinandersetzung mit Bultmanns Hermeneutik. ²¹

Damit ist natürlich nicht das gesamte Spektrum hermeneutisch relevanter Veröffentlichungen selbst in der deutschsprachigen evangelischen neutestamentlichen Wissenschaft abgedeckt. Einzelbeiträge zu nennen und darzustellen, würde aber den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Auch die rege anglophone Forschung zur Hermeneutik wird deswegen nicht berücksichtigt.

13 Gerd Theißen (wie Anm. 9), 18.

14 Ebd., 63 passim.

15 Ruben Zimmermann, Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, Tübingen 2008; Ders. / Bernd Kollmann (Hg.), Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven, Tübingen 2014.

16 Ruben Zimmermann, Wirksame Bilder im Johannesevangelium. Ein Lernfeld für eine praktisch-theologische Bibelhermeneutik, in: PrTh 42 (2007), 107–110.

17 Susanne Luther (Hg.), Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte, Gütersloh 2014.

18 Oda Wischmeyer, Handbuch der Bibelhermeneutiken, Berlin 2016.

19 Ruben Zimmermann, Art. »Hermeneutik«, Wissenschaftliches Bibellexikon (wibilex.de), 2015.

20 Mirjam Zimmermann / Ruben Zimmermann, Hermeneutische Kompetenz und Bibeldidaktik, in: Glaube und Lernen 30 (2005), 72–87; Dies., Handbuch Bibeldidaktik, Göttingen 2013; Dies., Skizze einer mimetischen Bibeldidaktik. Schrifthermeneutik im religionspädagogischen Kontext, in: PrTh 49 (2014), 165–172.

21 Unter seinen Arbeiten sind besonders der zusammen mit Andreas Klein herausgegebene Band, Der Text der Bibel. Interpretation zwischen Geist und Methode, Neukirchen-Vluyn 2013 und das zusammen mit Enno Edzard Popkes herausgegebene Buch Verbindlichkeit und Pluralität. Die Schrift in der Praxis des Glaubens, Leipzig 2015 hervorzuheben.

Bezogen auf das Alte Testament wird der aktuelle Diskurs stark von der Frage nach seiner Kanonizität bestimmt. Das zeigt sich an der Debatte um die Thesen von Notger Slenczka²². Neben den älteren Arbeiten von Antonius H.J. Gunneweg²³ und Manfred Oeming²⁴ spielen die neueren Arbeiten von Bernd Janowski²⁵, Frank Crüsemann²⁶, die in einer Reihe von Aufsätzen veröffentlichten Überlegungen von Erich Zenger²⁷ sowie die hermeneutische Dimension des 2008 erschienenen Aufsatzbandes von Otto Kaiser²⁸ eine wichtige Rolle²⁹.

Für die Systematische Theologie verweise ich auf den Band *Schriftauslegung* von Friedrike Nüssel³⁰ und den 2015 erschienenen Band von Ulrich Körtner³¹. Für den englischsprachigen Bereich ist die Monographie von Anthony Thiselton³² besonders hervorzuheben. Für die Erschließung des praktisch-theologischen Entwurfes habe ich das Themenheft der Praktischen Theologie von 2014 und die Arbeiten von Martina Kumlehn³³ als hilfreich empfunden.

2.2 Gesamtentwürfe zur neutestamentlichen Hermeneutik

Detaillierter sollen die drei Monographien von Wischmeyer, Luz und Theißen vorgestellt werden.

Oda Wischmeyer bestimmt den Ort ihrer Hermeneutik vor allem in der

22 Notger Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, in: MThZ 25 (2013), 83–119; Ders., Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuermessung ihres Verhältnisses, Leipzig 2017. Dazu Friedrich Hartenstein, Die Bedeutung des Alten Testaments für die Evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, in: ThLZ 140 (2015),

738–751. Eine Gegenposition, nämlich eine Gleichrangigkeit beider Testamente, vertritt Frank Crüsemann. Zur aktuellen katholischen Diskussion vgl. Karl Lehmann / Ralf Rothenbusch (Hg.), Gottes Wort im Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie, Freiburg i.Br. 2014.

23 Antonius Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1977.

24 Manfred Oeming, Biblische Hermeneutik, Darmstadt 1998.

25 Bernd Janowski, Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel, Neukirchen-Vluyn 2007.

26 Frank Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.

27 Erich Zenger, Was die Kirche von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann, in: Christoph Dohmen (Hg.), In Gottes Volk eingebunden. Christlich-jüdische Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel« (2003) 109–120; Ders., Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs, in: Kul 24,1 (2009) 25–38.

28 Otto Kaiser, Vom offenbaren zum verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik, Berlin u.a. 2008.

29 Zur Zeit der Abfassung dieses Beitrags noch nicht erschienen war der von Markus Witte und Jan-Christian Gertz herausgegebene Band »Hermeneutik des Alten Testaments«, Leipzig 2017.

30 Friederike Nüssel (Hg.), Schriftauslegung, Göttingen 2014.

31 Ulrich Körtner, Arbeit am Kanon. Studien zur Bibelhermeneutik, Leipzig 2015.

32 Anthony Thiselton, Hermeneutics. An Introduction, Grand Rapids 2009.

33 Martina Kumlehn, Extravaganz und Grenzausdruck. Ricoeurs Zugänge zur Bibel im Spiegel seiner Hermeneutik, in: Dietrich Korsch (Hg.), Paul Ricoeur und die Evangelische Theologie, Stuttgart 2016, 1–13; Dies., Die Bibel als »Schatzkammer« religiöser Bildungsprozesse. Friedrich Niebergalls Bibeldidaktik im Spiegel seiner Religionspädagogik, in: David Käbisch (Hg.), Friedrich Niebergall. Werk und Wirkung eines liberalen Theologen, Tübingen 2016, 85–96; dies., Geöffnete Augen – gedeutete Zeichen. Historisch-systematische und erzähltheoretisch-hermeneutische Studien zur Rezeption und Didaktik des Johannesevangeliums in der modernen Religionspädagogik, Berlin/New York 2007.

Textlinguistik und den Literaturwissenschaften³⁴, nachgeordnet in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, nicht jedoch in der Theologie. Ihre Hermeneutik ist dezidiert keine theologische³⁵, gewiss keine *hermeneutica sacra*, auch keine *hermeneutica specialis*. Die gesamte Disziplin der neutestamentlichen Wissenschaft wird damit nicht mehr vorrangig der Theologischen Wissenschaft zugeordnet. Sie versteht sich konsequent jenseits des linguistic turn (Rorty) in der Postmoderne und verbindet damit drei Veränderungen im Vergleich zur Moderne und ihren Hermeneutiken:

1. Eine Relativierung des erkennenden Subjekts. Das Subjekt muss sich selbst »historisieren« und »kontextualisieren«; damit geht der Anspruch, »wahre« Aussagen machen zu können, verloren. Gewährsmann ist Foucault.
2. Den Abschied von einem Verständnis von Sprache als Repräsentationsweise außersprachlicher Wirklichkeit und der Übernahme der Bestimmung Derridas, es gäbe nichts außer Text.
3. Die Kritik an »den großen Metaerzählungen der Moderne« zugunsten der Annahme unüberbrückbarer Differenzen in der Gesellschaft, wie sie von Lyotard vorgelegt worden ist.³⁶

Das Profil ihrer Hermeneutik fasst Wischmeyer mit den folgenden Stichworten zusammen: Dekanonisierung, Dehistorisierung, Despiritualisierung, Textualisierung, Kulturalisierung.³⁷ Die Durchführung ist tatsächlich moderater und ausgeglichener als man nun vermuten würde.

Sie bestimmt die Aufgabe der Hermeneutik dreifach: Es geht (1) um das Verstehen der Texte, (2) um das kritische Verstehen ihrer kirchlichen Rezeption

und (3) ihre Kommunikation in einer postchristlichen Gesellschaft. Es erfolgt durch die Zugänge der textbezogenen (also nicht der philosophischen oder theologischen) Wissenschaften und vollzieht sich als historisches, rezeptionsgeschichtliches, sachliches und textuelles Verstehen. Das historische Verstehen setzt mit dem Verstehen der Sprache des NT ein, wird über die Kenntnis der Gattungen gelenkt und durch die Rekonstruktion oder Konstruktion des historischen Kontextes im »hermeneutischen Dreieck« von Verfasser, Situation und Adressat in deren Zeit und Umwelt vertieft. Hierdurch wird die *Bedeutung* des Textes, sein *Sinnkern* rekonstruiert. Wischmeyer hebt hervor, dass diese (Re-)Konstruktionen immer hypothetisch und der konzeptionelle Zugang an die Paradigmen von Aufklärung und Moderne gebunden bleiben, womit sie grundlegend christentums- und kirchenkritisch sind. Die besondere Leistung der historisch-kritischen Methoden bestehe darin, das Verständnis vor aufgezwungenen Applikationen und dogmatischer Vereinnahmung zu schützen. Das rezeptionsgeschichtliche Verstehen ist für unser bibeldidaktisches Anliegen besonders wichtig: Wischmeyer thematisiert zunächst die Kanonisierung als Rezeptionsvorgang, wodurch die situativ zu erklärenden Texte einem »reframing« unterzogen werden, das ihnen ein bleibendes und wachsendes *Sinnpotenzial* zuschreibt, das durch die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte »entwickelt« wird. Die Entstehungsbedingungen werden damit unwichtig, der »historische«

34 Oda Wischmeyer (wie Anm. 3), 3. 196.

35 Ebd., 196.

36 Ebd., 204.

37 Ebd., 204–211.

Autor stirbt bereits hier und wird durch den häufig fiktiven Apostel ersetzt. Die Texte gewinnen eine normative und sakrale Bedeutung. Wischmeyer arbeitet mit rezeptionsästhetischen Kategorien: Sie bestimmt den Kanonisierungsprozess als Rezeptionsvorgang, durch den der Text *zusätzlichen Sinn* erhält. In der Postmoderne tritt die Dekanonisierung gleichberechtigt als hermeneutische Kategorie daneben; durch die historisch-kritischen Methoden ist der Dekanonisierungsprozess eingeleitet worden, durch die kontextuellen Hermeneutiken – darunter fasst sie feministische, befreiungstheologische, autochthone, also asiatische, afrikanische etc. Lektüreformen – ist er weitergeführt worden, insofern die hinter kirchlichen Rezeptionsprozessen liegenden Machtverhältnisse offengelegt und Rezeptionen als »fehlerhaft« aufgedeckt werden. Beim *sachlichen Verstehen* geht es zunächst um den Inhalt, die Aussage und Referentialität, sowie um die Wahrheit der Texte, sodann um ihre Pragmatik und ihre Ästhetik. Methodisch werden die Instrumente der Sprachwissenschaft verwendet, Ziel ist es die Bedeutung des Textes und *seine Sinnpotenziale* zu erheben³⁸, die *Wirklichkeitskonstruktion* und den *Wahrheitsanspruch*³⁹ und ihren *Anspruch, menschliches Verhalten zu beeinflussen*, zu bestimmen. Auch die Würdigung ihrer ästhetischen Qualität und – da es sich um nicht-fiktionale Texte handelt – *ihrer Sache*, nämlich dem Lebens- und Todesschicksal Jesu und seiner Anhänger⁴⁰ sowie der theologischen und anthropologischen Reflexion dieses Geschehens in den Briefen, gehört zum »sachlichen Verstehen«. Das *textuelle Verstehen* schließlich erarbeitet den Text mit linguistischen Methoden und versteht ihn in seinen intertextuellen Bezügen.

Für unsere Frageperspektive besonders weiterführend ist die Unterscheidung von *Rezeption* und *Interpretation*. Zur *Rezeption* zählt Wischmeyer u.a. auch das »Lesen in der Schule«⁴¹. Die Textlektüre »führt zur persönlichen Aufnahme und Übernahme des Textes«⁴². Lesende sind an der Textbotschaft, der Antwort darauf und der persönlichen Anwendung«⁴³ interessiert. Der Leser und die Leserin eines Textes generieren Bedeutung, indem sie sich inhaltlich über Syntax und Semantik verständigen, zwischen mitteilenden und appellativen Texten unterscheiden, die außertextlichen Referenzen und den Anspruch der Texte bedenken sowie diesem zustimmen oder ihn in Frage stellen.⁴⁴ Schwerpunkt ist also das »sachliche Verstehen«. Die *Interpretation* hingegen ist in der Wissenschaft verortet, erfolgt methodisch und hermeneutisch reflektiert; sie kann ihr Textverständnis kommunizieren. Die Rezeption neutestamentlicher Texte ist ein Gegenstand ihrer Interpretation.

Für das Verständnis unserer wissenschaftlichen religionspädagogischen Arbeit ist Wischmeyers Kritik an der »kirchlichen Benutzung«⁴⁵ und an der unterbestimmten Verhältnisbestimmung der »theologisch-systematischen Schriftnutzung«⁴⁶ relevant. Die kirchliche Benutzung des NT sieht sie kritisch, insofern diese weder den Anforderungen der Inter-

38 Ebd., 136.

39 Ebd., 146.

40 Ebd., 170.

41 Ebd., 199.

42 Ebd.

43 Ebd., 200.

44 Ebd., 118.

45 Ebd., 199.

46 Ebd., 200.

pretation noch der »persönlichen Lektüre« entspricht, da sie präskriptiv und normierend ist. Die für den Protestantismus typische Verbindung von Kirchenleitung und Wissenschaftlicher Theologie sei damit nicht durchgehalten. Diese Kritik betrifft die Orientierung an Lehrplänen, Bildungsstandards und Kompetenzbeschreibungen. Die Verhältnisbestimmung zur dogmatischen Schriftnutzung erfolgt über die rezeptionsästhetische Interpretation der Kanonbildung. Die Interpretation, durch die die Sinnpotenziale eines Textes ausgelotet werden, ermöglicht ein Urteil über die Legitimität von Rezeptionen und damit auch über die Legitimität dogmatischer Rezeption.

Das *Alte Testament* wird bei Wischmeyer in der Dimension des historischen und des textuellen Verstehens (Intertextualität) zum Gegenstand, spielt aber insgesamt keine große Rolle. Die Differenzierung von *Bedeutung und Sinn(potenzial)* ist für die spezifischen Anforderungen an eine alttestamentliche Hermeneutik m.E. hinreichend; der hermeneutische Ansatz wäre auf alttestamentliche Texte also anwendbar. Der gesellschaftliche Kontext, in den hinein sie denkt, ist für pädagogische Diskurse insofern anschlussfähig, als sie postmoderne Prägungen ernst nimmt und über die *Rezeption* spezifische Lekturreformen berücksichtigen kann. Ihr hermeneutischer Entwurf hat aber vor allem wissenschaftliche Adressaten vor Augen. Gesellschaftliche Bedingungen, wie sie sich sozialwissenschaftlich erheben lassen, bedenkt sie nicht. Auch die Beachtung der Medialität fehlt – Wischmeyer denkt ausschließlich und selbstverständlich an Texte und Lesen. Ausgeblendet ist die Frage nach den Möglichkeiten einer Relevanzzuschreibung biblischer Texte

durch die Mitglieder einer postchristlichen Gesellschaft. Die neutestamentliche Wissenschaft mit ihrer reichen Ausstattung an den Universitäten erscheint ihr (erstaunlicherweise) noch fraglos gegeben. Für die bibeldidaktische Frage nach der Motivation von SuS finden wir bei ihr keine Anknüpfungspunkte.

Ulrich Luz kennzeichnet seine Hermeneutik ausdrücklich als eine theologische. Methodisch stehen für ihn *philologische* und *historische* Methoden im Zentrum, weil diese die Fremdheit der Texte wahrnehmbar machen. Schon *sozialgeschichtliche* und *kulturanthropologische* Zugänge ordnet er nach, *synchrone* Methoden lehnt er völlig ab.⁴⁷ Programmatisch formuliert er, dass der Autor nicht tot ist, »sondern durch seine Texte lebt«⁴⁸. Die theologische Relevanz des neutestamentlichen solcherart in seiner Fremdheit wiedergewonnenen Textes konstruiert er vor allem über die Metapher Hans Weders vom »fremden Gast«⁴⁹. Der Text ziehe, wie ein *fremder Gast* eben durch seine Fremdheit diejenigen, die ihm Zugang gewähren, ganz ohne Ausübung von Macht, in Frage. Verstanden sei der Text, wenn sein Rezipient sich in einen Dialog mit dessen universalem Wahrheitsanspruch begeben habe, ihn auf sein Leben und seine Lebenswelt anwende und sein Handeln von dort her orientiere.⁵⁰ Die theologische Qualität seiner Hermeneutik bestimmt Luz durch ihren Kirchenbezug: »Theologische Hermeneutik erweist sich

47 Ulrich Luz (wie Anm. 8), 21.

48 Ebd., 1.

49 Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, 428–435.

50 Ulrich Luz (wie Anm. 8), 24.

darin als theologisch, dass sie einen Beitrag zum gegenwärtigen Identitätsdiskurs von Christinnen und Christen in der Kirche leisten will.«⁵¹ Kirche versteht er als konfessionsübergreifende Größe, die ihre Einheit im gemeinsamen Bezug auf die Bibel und durch ihre moralische Orientierung an der Liebe findet. Den biblischen Text versteht er deswegen als kanonischen.

Die Herausforderung, die er mit seiner Hermeneutik bearbeitet, ist eine dreifache:

(1) Die Verständnisschwierigkeiten, die zeitgenössische Personen mit neutestamentlichen Texten haben, liegen seiner Diagnose nach darin begründet, dass diese von Gott reden und Gott aus unserer Lebenswelt verschwunden sei.⁵² Hermeneutik muss nach Möglichkeiten suchen, Gott wieder zur Sprache zu bringen.

(2) Die heutige plurale, in den Augen von Luz beliebige Bibelauslegung führe zu einem Grad an Individualisierung, die Kirche als Gemeinschaft auflöse. Es geht ihm deswegen vor allem darum – dies ist die wichtigste seiner Leitfragen⁵³ – eine Balance zwischen einer konfessionellen Verengung und einer grenzenlosen Belieblichkeit von Bibelauslegung zu finden. Hermeneutik muss dazu geeignet sein, die Bibel als das Fundament einer Kirche zur Geltung zu bringen. Ulrich Körtner's Rede vom inspirierten Leser – und damit den Rezeptionsästhetischen Ansatz – modifiziert er dadurch, dass er diesen in Abgrenzung vom *willkürlichen Interpretieren* als *kirchlichen Leser* bestimmt, der den kanonischen Text von seiner (kirchlichen) Auslegungs- und Wirkungsgeschichte her (im Sinn von Hans Georg Gadamer) liest. Während die Eindeutigkeit des Textsinnes durch die Explikation und die philologi-

schen und historischen Methodenschritte leicht bestimmbar ist (Luz verwendet die Begriffe *Sinn* und *Bedeutung* [absichtlich?] genau umgekehrt wie Wischmeyer), müht er sich vor allem um die Beschreibung der Offenheit der Bibelauslegung. Die Notwendigkeit einer solchen Offenheit entsteht durch die *Applikation* als notwendiger Bestandteil des Verstehens. Um sie methodisch reflektiert zu begrenzen, wählt er die Metapher von *Leitlinien* oder *Leitplanken*. Diese Gedanken führt er sehr differenziert weiter: Zunächst knüpft er an die *Theorie vom kommunikativen Handeln* von Jürgen Habermas an⁵⁴ und verwendet die Kategorien der *Verständlichkeit*, *Wahrhaftigkeit*, *Wahrheit* und *Richtigkeit*. Besonderes Gewicht verleiht er dem Kriterium der *Wahrhaftigkeit*: Eine Leitlinie für Legitimität einer biblischen Interpretation ist damit an den Auslegenden geknüpft. Konkret denkt er an *intellektuelle Redlichkeit* (das, was dem Auslegenden selbst einleuchtet, auch dann, wenn die Einsicht intuitiv zustande gekommen ist), die *Fähigkeit zur Empathie* mit dem biblischen Autor (der Interpret muss ähnliche Erfahrungen wie der biblische Autor gemacht haben) und die *Bereitschaft zum konsequenten Handeln*, zur Parteinahme für die Schwachen und Solidarität mit ihnen.⁵⁵ Luz vertritt damit nicht nur eine *hermeneutica specialis*⁵⁶, sondern de facto eine *hermeneutica sacra*. Die *Wahrheit* als Kategorie des kommunikativen Handelns nach Habermas als Kriterium für die Legitimität von Textinterpretationen versucht er über eine inhaltliche

51 Ebd., 27.

52 Ebd., 15.

53 Ebd., 519.

54 Ebd., 391–393.

55 Ebd., 525–526.

56 Ebd. 17.

Bestimmung des Kerns der biblischen Botschaft zu gewinnen. Er setzt bei den Evangelien an und greift einen Vorschlag von Eckhart Reinmuth auf, der von der *Jesus-Christus-Geschichte* – den Jesuserzählungen der Evangelien – gesprochen hat. Diesen Vorschlag vertieft er dann durch zwölf weiterführende Überlegungen⁵⁷. Der Anknüpfung an die Kategorien von Habermas stellt er eine »pragmatische« Leitlinie zur Seite: die Liebe. »Im Blick auf den erhöhten Christus ist eine Interpretation eines biblischen Textes dann wahr, wenn sie Liebe schenkt oder bewirkt«⁵⁸.

(3) Die dritte Herausforderung sieht er in der *Ganzheitlichkeit des Verstehens*, die wiederum durch die Notwendigkeit der Applikation gegeben ist: Wenn die Texte erst dann verstanden sind, wenn sie »Glauben und Gehorsam, Frömmigkeit, Leiden und Handeln«⁵⁹ hervorgebracht haben, erfordert das Verstehen die Beteiligung aller Sinne und eine Erweiterung der Reichweite auf alle Lebens- und Handlungsfelder der Rezipienten. Diese »holistische« Applikationsorientierung sieht er methodisch durch die psychologische, die feministische und befreiungstheologische Auslegung sowie durch die Verwendung von Bildern unterstützt. Insbesondere das MtEv und das JohEv seien diesem Anliegen verbunden, in der Auslegungsgeschichte sei es vor allem durch Augustinus verbürgt. Bei der Besprechung der Verwendung von Bildern erweist er ausdrücklich der Bibeldidaktik Referenz.⁶⁰

Zusammenfassend formuliert er: »Einen neutestamentlichen Text interpretieren heißt, ihn zur sprachlichen Hülle werden zu lassen, in der Jesus Christus heute wieder lebendig spricht.«⁶¹ – denn in der erzählten Geschichte und der Wirkung der Liebe begegne Gott in der Welt:

»Was ich versucht habe, war der Entwurf einer christologischen Hermeneutik, die durch die Zwei-Naturen-Lehre inspiriert ist, aber in einer modernen Gestalt.«⁶²

Die Verhältnisbestimmung der hermeneutischen Aufgabe zwischen Kirche und postchristlicher Gesellschaft ist bei Luz breit thematisiert. Die gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart nimmt er jedoch stark fokussiert auf theologisch unmittelbar relevante Themen auf. Auch hier sind gesellschaftliche Veränderungen, wie sie sozialwissenschaftlich erhoben werden können, nicht beobachtet und fruchtbar gemacht. Medialität wird unter der Überschrift »Ganzheitlichkeit« thematisiert und wertgeschätzt, wenn auch nicht auf ihre aktuellen Formen bezogen. Die Relevanzzuschreibung erfolgt über Gadammers Konzept der Wirkungsgeschichte. Das ist für die Motivation von Schülerinnen und Schülern m.E. nur schwer anschlussfähig. Das Alte Testament wird nur gestreift; für jede, auch für diese christologische Hermeneutik liegt hier ein Problem.⁶³

57 Ebd., 531–541; vgl. 418–466.

58 Ebd., 547.

59 Ebd., 11.

60 Ebd., 350.

61 Ebd., 555.

62 Ebd.

63 Luz nimmt die These Crüsemanns, das Alte Testament sei der *Wahrheitsraum des Neuen* und die Position, es gebe im NT keine *christliche Wahrheit*, die nicht aus dem Alten Testament gewonnen wäre, positiv auf (414f) und lehnt eine christologische Interpretation des Alten Testaments ab (542–544). Die *Sinnüberschüsse* alttestamentlicher Texte im Vergleich zu neutestamentlichen, bestimmt er ausdrücklich als Bereicherung für Christen und Christinnen. Der Rang dieser *Sinnüberschüsse* im Verhältnis zur Jesus-Christus-Geschichte bleibt jedoch unbestimmt.

In Gerd Theißens Entwurf *Polyphones Verstehen* ist die Pluralität der Bibeldeutungen nicht sorgenvoll konzediert, sondern frei und offen bejaht. In vielen Hinsichten steht Theißens Hermeneutik in der Mitte zwischen den Entwürfen von Luz und Wischmeyer. Aus diesem »ziemlich universalen« Entwurf greife ich Überlegungen heraus, die mir aus bibeldidaktischer Perspektive besonders anregend erscheinend.

Theißens Kernanliegen ist es, der Bibel in der Gegenwart Raum für ihre Geltungsansprüche und für ihre Rede von Gott zu verschaffen.⁶⁴ Hermeneutik weist er ihre grundlegende Aufgabe im Gespräch mit der säkularen Welt zu. Biblische Hermeneutik erscheint deswegen nur im Rahmen einer *Religionshermeneutik* sinnvoll. Es müsse zunächst geklärt werden, wie angesichts von Religionskritik Religion möglich wird. Sein Gewährsmann ist deswegen nicht Gadamer mit seinem harmonischen Bild einer Wirkungsgeschichte, sondern Ricoeur mit seiner konfliktorientierten Hermeneutik. Die Möglichkeit von Religion – religionsphänomenologisch verstanden – behauptet er in Anknüpfung an den späten Ludwig Wittgenstein als *anthropologische Konstante*. Das Staunen über das Sein, die Möglichkeit zu vertrauen und die Verantwortlichkeit seien die kritikresistenten religiösen Grunderfahrungen.⁶⁵ In die Zeichensysteme der Religionen gegossen, wird aus diesen potenziellen Strukturen Religion.

Gegenstand des Verstehens sind für Theißen weniger die Buchstaben der Bibel, also ihre Texte, als ihr Geist, den er über die beiden Axiome Monotheismus und Erlöserglaube und eine offene Reihe von Grundmotiven bestimmt. Diese be-

schreiben die Grammatik der biblischen Zeichensprache, die Baupläne der »semi-otischen Kathedrale«. Diese Grundmotive bestimmt er als *Suchprogramme*, die es ermöglichen, unsere Lebenserfahrungen auf Transzendenzerfahrungen hin zu scannen. Diese sind es also, die die Grundlage für eine *Applikation* bilden.

Theißen konzipiert seine Hermeneutik aus einem Zusammenspiel der eher protestantischen Reduktionshermeneutiken, in denen ein Thema zum Schlüssel für das Verständnis der ganzen Bibel wird, wie das reformatorische »was Christum treibet«, und den eher katholischen polythematischen Ansätzen mit der Tradition des vierfachen Schriftsinns. In der Gliederung seiner Hermeneutik spiegelt sich der »vierfache Schriftsinn« in der *kanonischen*, der *kritischen*, der *ethischen* und der *ästhetischen* Dimension der Bibelauslegung. Das eine gemeinsame Thema, der Transzendenzbezug, wird als Hauptthema im letzten Kapitel ausdrücklich besprochen und als Querschnittsthema in den vier Dimensionen der Bibelauslegung immer wieder zur Sprache gebracht.

Theißen befürwortet einen Methodenpluralismus, und zwar sowohl im Feld der wissenschaftlichen Methoden, deren Verhältnis er als korrelativ bestimmt⁶⁶, als auch im Feld der engagierten Lektüreformen, deren zuweilen konkurrierende Verschiedenheit er mit der Verschiedenheit gesellschaftlicher Gruppen und ihrer Identitätsdiskurse

64 Gerd Theißen, *Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik. Der vierdimensionale Sinn der Bibel*, in: *EvTh* 72 (2012), 291–306, 291.

65 Ebd., 296f.

66 Gerd Theißen (wie Anm. 9), 200–201.

verbindet. Dem historischen Methodenspektrum räumt er, wann immer die Quellenlage es ermöglicht, den Vorrang ein.⁶⁷ Das konflikthafte Verhältnis von wissenschaftlichen Methoden und engagierten Lektüreformen erklärt er als einen verdeckten Machtkonflikt. Er weist – augenöffnend – darauf hin, dass Hermeneutiken, eigentlich als Theorien der Exegese konzipiert, den Schwerpunkt darauf legen, wie Texte in der Gegenwart verstanden werden können, worauf Exegese gerade nicht zielt.⁶⁸ Abschließend zeigt er, wie man konstruktiv mit diesem Konflikt umgehen kann. Für uns relevant ist, dass er die Überprüfung dessen, was zum Sinnpotenzial des Textes gehört, zu den Aufgaben der wissenschaftlichen Exegese zählt. Die engagierten Lektüreformen regen die wissenschaftliche Exegese zu einer solchen Überprüfung an, sind also Innovationsimpulse. Methodenpluralismus führt folglich nicht zu beliebigen Auslegungen, sondern zu einer begrenzten Vielfalt von legitimen Textinterpretationen.

Einen eigenen Abschnitt widmet Theiß der Frage nach Motivation zur Bibellektüre. Er macht plausibel, dass der Relevanzverlust der Bibellektüre und der Exegese damit zu tun haben, dass ihnen ein motivierender Rahmen fehlt. Spannend werde Bibellektüre dann, wenn theologische Programme das *Wozu* und *Wie* der Bibellektüre klären: Er nennt fünf solche theologischen Programme, die die Exegese »ermächtigen«. Ein Beispiel: Zu den Methodenschritten der klassisch historisch-kritischen Bibellektüre motiviere ein dogmen- und kirchenkritisches theologisches Programm. Am Beispiel der Apostelin Junia in Röm 16,7 zeigt er, wie interessant der für viele als

langweilig geltende Methodenschritt der Textkritik werden kann, wenn man ihn mit einem institutionenkritischen und genderorientierten Programm versieht. Ohne einen solchen Rahmen fehlt die Motivation außerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft.

In Anknüpfung an die Stufenhermeneutik des JohEv und der Gnosis postuliert er, das Verstehen der Bibel für Menschen mit unterschiedlich stark ausgeprägtem Interesse am Gegenstand zu differenzieren⁶⁹, und wirbt zugleich dafür, religiöse Bilder und metareligiöse Überlegungen, den »einfachen Glaubens« und seine »philosophische Neudeutung« nebeneinander (und auch in demselben Subjekt) zu tolerieren. Die erste Anregung ist für den schulischen Kontext mit seinen heterogenen Lerngruppen weiterführend, die zweite könnte gerade für die Fragestellung dieser Tagung anregend sein, wenn man sie entwicklungspsychologisch »konjugiert«: Können und sollen die religiösen Bilder des Grundschulkindes neben oder unter den kritischen metareligiösen Überlegungen des Jugendalters Bestand haben? Wie könnte das gelingen?

3. Zusammenfassende Überlegungen

In den Theorien zur wissenschaftlichen Exegese lässt sich allenfalls eine Relativierung der Bedeutung historischer Methoden feststellen, in keinem Fall jedoch ein Abschied von ihnen. Synchroner, textbezogene Methoden gewinnen an

67 Ebd., 22.

68 Ebd., 204.

69 Ebd., 24–25.

Bedeutung, bleiben aber an die Kenntnis der Ursprachen gebunden.

In der biblischen Hermeneutik ist der Methodenpluralismus anerkannt. Die Zuordnung der einzelnen Zugangstypen erfolgt jedoch mit sehr verschiedenen Modellen und mit entsprechend verschiedenen Folgen. Das als legitim anerkannte Spektrum variiert dabei stark. Unbestritten ist – auch im Hinblick auf rezeptionsästhetische Ansätze – dass eine »harte« Überprüfung am Text unerlässlich ist.

Die Bindung der Exegese und der Hermeneutik an die Kirche und damit die Rezeption der Bibel als kanonischer Text bleibt ein heftig umstrittenes, meiner eigenen Einschätzung nach außerdem durch kaum aufzulösende Dilemmata bestimmtes Feld. Um hier Handlungsfähigkeit zu gewinnen, wäre ein offenes, Misstrauen überwindendes Gespräch, das nach Möglichkeiten sucht, verschiedene Perspektiven miteinander zu vermitteln, ein Desiderat.

Das Verhältnis von wissenschaftlicher Exegese, theologischer Wissenschaft, kirchlicher Theologie und kirchlich inspirierter Bibellektüre ist für hermeneutisches Nachdenken relevant und wird, wie zu erwarten, unterschiedlich bestimmt. Vor allem diese Substrukturen stehen einem eklektischen Umgang mit den vorgestellten Entwürfen zur Hermeneutik entgegen. Konsequenter als die Auswahl einzelner als plausibel erscheinender Ele-

mente der vorliegenden Entwürfe ist der diskurstheoretische Ansatz von Stefan Scholz, den Bibeldiskurs in der Religionspädagogik gleichrangig neben diejenigen in der Biblischen und Systematischen Theologie zu stellen. Eine solche Entscheidung ist jedoch mit hohen Kosten belastet: Das Gespräch zwischen den theologischen Disziplinen wird weiter erschwert; die Wissenschaftliche Theologie als übergreifende Größe wird geschwächt. Wer das nicht will, muss sich einem Gesamtentwurf anschließen oder – das ist der beste Weg – an seiner eigenen Bibelhermeneutik arbeiten und sie immer neu durchdenken.

Die hier vorgelegten Fragen betreffen nicht nur das Tagungsthema im engen Sinn. Sie betreffen unsere eigene Praxis als Hochschullehrende. Unsere Studierenden unterscheiden sich im Hinblick auf ihren Entwicklungsstand und ihr Interesse an der Bibel nur graduell von *den Jugendlichen*, deren Bibelverstehen Gegenstand dieses Bandes ist. In unseren Studiengängen geht es zwar um *Professionswissen*, Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen wollen unsere Studierenden aber in der Regel nicht werden. Die Fragen, die hier angerissen worden sind, haben einen hohen *impact* für das, was wir in unserem Berufsalltag tun, und betreffen uns als Forschende und Lehrende. Hermeneutisch wünschenswert wäre es, auch diese Selbstreferenz zu berücksichtigen.