

# Wissenschaftliches Verstehen und existentielles Verstehen im Geiste

*Walter Schmithals*

»Die Leiden des jungen Werther« erschöpfen sich nicht in der verhängnisvollen Tragik einer unerfüllten und unerfüllbaren Liebe. In seinem Schreiben vom 15. September bekennt der Held des Goetheschen Romans, er möchte rasend werden über eine Pfarrfrau, die, »ein hageres, kränkliches Geschöpf, das sehr Ursache hat, an der Welt keinen Anteil zu nehmen«, die herrlichen Nußbäume auf dem Pfarrhof zu St ... abgehauen hat, unter deren kühlen Schatten er mit Lotten gesessen. Nicht nur Werther, nein, »das ganze Dorf murrte, und ich hoffe, die Frau Pfarrerin soll es an Butter und Eiern und übrigem Zutrauen spüren, was für eine Wunde sie ihrem Ort gegeben hat«. Indessen braucht man sich nicht zu wundern über die Gefühllosigkeit dieser Kreatur, welche die vertraulichen und den alten Leuten überaus vergnüglichen Bäume sinnlos zerstört. Ihre Lust an der Vernichtung des Überkommenen reichte weiter. Ist sie doch »eine Närrin, die sich abgibt, gelehrt zu sein, sich in die Untersuchung des Kanons meliert, gar viel an der neumodischen, moralisch-kritischen Reformation des Christentums arbeitet« und durch die Knaben, welche mit Steinen nach den reifen Nüssen warfen, gestört wurde »in ihren tiefen Überlegungen, wenn sie Kennikot, Semler und Michaelis gegen einander abwägt«.

Sie ließ also nicht nur selbst die würdigen, anderen Leuten so herrlich lieben Nußbäume abschlagen, sie fand auch Vergnügen an der kritischen Feder jener Zeitgenossen, die sich anschickten, nicht nur Bäume abzuschlagen, sondern auch – wie viele meinten – den Grund zu zerstören, aus dem der Glaube seinen Stamm aufbaute und seine Früchte zog. Wo immer heute nach den Anfängen der historischen Bibelwissenschaft gefragt wird, sind die Namen Semler und Michaelis zuerst und vor allen anderen zu nennen. Ihre Arbeit markiert den Bruch zwischen doktrinärer und historischer Exegese, und wenn jene närrische Pfarrfrau darüber hinaus den Oxforder Theologen Kennikot in ihre gelehrten Überlegungen einbezog, so weist sie uns damit auf den Tatbestand hin, daß eine starke Wurzel jener neumodischen und noch immer mehr oder weniger als modern empfundenen Theologie in die Seestaaten hineinreicht.

Semler und Michaelis wagten es, die biblischen Schriften als historische Dokumente und also nicht anders zu lesen als sonstige literarische Dokumente der Vergangenheit, die historisch zu verstehen, seit der Zeit des Humanismus als unbestrittene Notwendigkeit empfunden wurde. Die Bibel historisch zu verstehen hieß, sie als ein Buch zu verstehen, das sich nach den längst vergangenen Umständen seiner ersten Leser richten mußte. Wie vertrug sich solcher Umgang mit der Heiligen Schrift aber mit der überkommenen Lehre, die Bibel sei ein Werk des Heiligen Geistes und nur im Heiligen Geist, nicht aber mit den Mitteln und Methoden der historischen Wissenschaft zu verstehen? Semler und Michaelis gaben jedenfalls nicht zu, daß man vor aller Beschäftigung mit der Bibel deren Inspiration durch den Heiligen Geist anzuerkennen habe, sondern sie wollten zuerst ein richtiges historisches Verständnis derselben entstehen lassen, um sodann die geistliche abzuwarten.

Damit stellte sich das Problem des Verhältnisses von ›Verstehen‹ und ›Heiliger Geist‹ in einer neuartigen Weise, und es könnte so scheinen, als sei mit dem Aufkommen der historischen Bibelwissenschaft die Diastase von menschlichem und geistlichem Verstehen der Heiligen Schrift aufgekommen. So steht es indessen nicht. Die historische Bibelwissenschaft ist viel eher ein Versuch, diese Diastase zu überwinden, freilich in ihrer Weise zu überwinden.

1. Man bedenke zunächst, daß während des ganzen Mittelalters das historische Bewußtsein überhaupt nur schwach entwickelt war. Man besaß weithin keine lebendige Beziehung zur Vergangenheit als solcher, insonderheit nicht zur Vergangenheit der griechisch-römischen Antike. Die Bibel, ein Dokument vergangener Zeiten, wurde nicht als eine Sammlung von Schriften angesehen, die vor langer Zeit an die damals lebenden Empfänger geschrieben waren, sondern galt als vom Heiligen Geist unmittelbar an die jeweilige Gegenwart gerichtetes Buch; der historische Unterschied auch zwischen Altem und Neuem Testament verschwamm. Die Bibel war deshalb im Prinzip unmittelbar verständlich. In jeder biblischen Geschichte ereignete sich die Ganzheit des Heilsgeschehens: Fall und Erlösung der Menschen einschließlich des jeweiligen Lesers und Hörers; im Sündenfallbericht begegnet Christus, in der Kreuzigungsszene Adam, und damit in jeder Erzählung der gegenwärtige Mensch. Die Bibel blieb dabei verständlich, weil ihr faktisch eine Lehrdoktrin übergeordnet wurde, was sich mit Hilfe der reichlich angewandten Allegorese auch bei sperrigen Texten durchführen ließ.

Da das Verstehen sich im Prinzip von selbst verstand, nicht aber durch eine grundsätzliche hermeneutische Reflexion und eine differenzierte historische Methodik allererst ermöglicht werden mußte, konnte es zu keiner Diastase von Verstehen und Wirken des Heiligen Geistes kommen. Der Heilige Geist stand auf der Seite der Heiligen Schrift. Indem der Hörer die Schrift verstand, tat der Heilige Geist sein Werk an ihm. Verstehen war als solches glaubendes, vom Geist gewirktes Verstehen. »Innerlich handelt er mit uns durch den Heiligen Geist und Glauben samt anderen Gaben. Aber das alles der Maßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorhergehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen« (WA 18,136). »Im selben Wort kommt der Geist und gibt den Glauben, wo und welchem er will« (a.a.O. S. 139). Glauben und Verstehen bzw. Heiliger Geist und Verstehen fallen also zusammen. Ein nicht-verstehender Glaube tritt ebenso wenig in den Blick wie ein nicht-glaubendes Verstehen. »Der Christ aber sei verflucht, der nicht gewiß ist und versteht, was ihm vorgeschrieben wird; wie will er denn glauben, was er nicht versteht?« (WA 18,605).

2. Mit der Zeit der Reformation und nicht ohne Einfluß der Reformation selbst veränderte sich die Einheit von Verstehen und Heiligem Geist. In den innerchristlichen Glaubensstreitigkeiten zeigte sich, daß die ›geistliche‹

Wahrheit selbst in Frage stand. Die Heilige Schrift wurde gegensätzlich verstanden. Dazu trat im Zeitalter der Entdeckungen die Fülle außerchristlicher Religionen in den Blickkreis des christlichen Abendlandes. Mit der geläufigen Auskunft, im eigenen Verstehen vermittele der Heilige Geist Wahrheit, überall sonst aber sei der Vater der Lüge am Werk, konnte man freilich gegenüber dem skeptischen Atheismus, der sich im 16. Jahrhundert ausbreitete, und gegenüber der vernünftigen Urreligion des Deismus, der auf seine Weise die entstandene Wahrheitskrise überwinden wollte, einigermaßen bestehen.

Indessen stellte die noch unhistorische deistische und atheistische Bibelkritik vor ein zusätzliches und nicht so leicht zu bewältigendes Problem. Wie konnte man einem ›vernünftigen‹ Bibelverständnis begegnen, das die Bibel nicht ohne sichtbare Ergebnisse wie andere Bücher und ohne jegliche Rücksichtnahme auf das Wirken des Heiligen Geistes auslegte, ja das geradezu den ungeistlichen, wahrheitsfeindlichen Charakter der Heiligen Schrift aus dieser selbst erweisen wollte? Man darf sich über den Einfluß der entsprechenden Bibelkritik, die zunächst von der italienischen Renaissance gespeist wurde, nicht täuschen. Schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts manifestierte sich diese Kritik literarisch in Mitteleuropa. So hat z. B. Wolfgang Gericke jüngst nachgewiesen, daß die berühmterbüchtere Schrift ›De tribus Impostoribus‹ (›Über die drei Betrüger‹ Mose, Jesus, Mohammed) schon um 1540 in Genf von Jacques Gruet verfaßt und bereits vor 1563 im Druck verbreitet wurde (Theol. Vers. IV, S. 89ff.; VIII, S. 129ff.). Die umfangreiche Literatur des 17. Jahrhunderts, man denke nur an Spinoza, ist allgemein bekannt.

Die katholische Kirche war durch diese Bibelkritik noch am wenigsten berührt. Der französische Oratorianer Richard Simon (1638-1712) konnte sie sich in seiner Weise sogar zu eigen machen und in vielen Werken den reformatorischen Standpunkt von der Widerspruchslosigkeit, Klarheit und Alleingängigkeit der Heiligen Schrift widerlegen, um die Notwendigkeit der kirchlichen Glaubenslehre zu rechtfertigen, die allein gegenüber den vielen Unsicherheiten der Schrift ein gewisses Glaubensfundament darbietet.

3. Die protestantische Orthodoxie wehrte sich gegen den Angriff auf die Heilige Schrift durch die Ausbildung der schroffen Inspirationslehre. Der Heilige Geist wurde ›objektiv‹ und exklusiv mit der Bibel verbunden. Diese wurde damit aus den sonstigen geschichtlichen Dokumenten, die zunehmend vernünftig oder historisch ausgelegt wurden, prinzipiell ausgegrenzt.

Die orthodoxe Inspirationslehre war eine durchaus neue Erscheinung gegenüber dem überkommenen Schriftverständnis, und zwar nicht nur hinsichtlich des Mechanismus der Inspiration. Die überkommene Ansicht ging von der Inspiration der Schreiber aus, nicht von der Inspiriertheit der Schrift, und dementsprechend überführte der Heilige Geist mit Hilfe der Schrift den Hörer von der Wahrheit des Wortes. Der Glaube an das Wunder der Inspiration war

nicht die Voraussetzung für Glauben und Verstehen. Die orthodoxe Dogmatik stellte dagegen an ihren Anfang den selbständigen Glaubensartikel von der durch den Heiligen Geist inspirierten Schrift, während erst später das Lehrstück von der zueignenden Gnade des Heiligen Geistes folgt. Dem entspricht in gewisser Weise die Unterscheidung von *notitia* und *assensus* einerseits, *fiducia* andererseits im Glaubensakt.

Die Ausgrenzung der Heiligen Schrift aus der sonstigen Überlieferung machte eine *hermeneutica sacra* notwendig. Schon die richtige ›objektive‹ bzw. historische Erkenntnis bedarf des Einflusses des Heiligen Geistes, auch wenn dieser die *fiducia* noch nicht mitgibt. Die ›wissenschaftliche‹ Exegese hat ›pneumatische‹ Exegese zu sein. Der Heilige Geist, an die Schrift gebunden, ermöglichte allererst jegliches Verstehen der Schrift. Zwar hielt die Orthodoxie gut reformatorisch daran fest, daß der Heilige Geist durch das Wort den Glauben wirkt, aber diese Wirksamkeit war faktisch an die vorherige Anerkennung des Wunders der Heiligen Schrift als solcher gebunden. Indem man eine historische Diastase zwischen der Schrift und den Schriften konstatierte, konnte man eine Diastase zwischen dem Verstehen der Schrift und dem Heiligen Geist vermeiden. Mag die orthodoxe Lehre von der Verbalinspiration auch der dogmatischen Bibelkritik des Deismus, gegen welche sie entwickelt wurde, noch einigermaßen gewachsen gewesen sein, so konnte sie mit ihrem Supranaturalismus gegenüber der historischen Bibelkritik der folgenden Zeit keinen Bestand haben, auch wenn sie sich ihr gegenüber als ›Fundamentalismus‹ bis heute zu behaupten versucht. In einer vom Historismus und seinen Verstehensbedingungen bestimmten Zeit läßt sich ein historisches Dokument wie die Bibel nicht aus den geschichtlichen Gegebenheiten ausgrenzen, will man es zu verstehen geben.

4. Der frühe ›klassische‹ Pietismus erkannte diese Schwäche der orthodoxen Position, die Bibel ungeschichtlich anzusehen und die christliche Wahrheit objektiv durch das Inspirationsdogma zu sichern. Der Pietismus, dessen Biblizismus ursprünglich nicht fundamentalistisch verankert war, vergewisserte sich der Wahrheit des Christlichen statt dessen durch die subjektive Erfahrung der vom Heiligen Geist gewirkten Wiedergeburt. Diese subjektiv erfahrene Wirkung des Heiligen Geistes war die Voraussetzung für das Verstehen der Heiligen Schrift. Zwar gab es für den Pietismus kein Verstehen der Heiligen Schrift ohne den Heiligen Geist, aber der Heilige Geist war nicht an das Wort, sondern an den verstehenden Menschen gebunden. Nur der Wiedergeborene vermochte eigentlich die Heilige Schrift zu verstehen. A. H. Francke schärft dem Bibelleser ein: »Endlich wisse, soviel du der Welt absterben wirst, so viel wirst du in der Heiligen Schrift sehen und erkennen. Soviel du aber nach dem Sinne des Fleisches und der Welt leben wirst, so viel wirst du in der Heiligen Schrift blind und unverständlich sein.«

Weil in dieser Weise die Wirksamkeit des Heiligen Geistes prinzipiell vom

Schriftwort gelöst wurde, zeigt sich uns der frühe Pietismus als ein an seinen Rändern stark ausgefranztes Gebilde. Spiritualismus, Separatismus und Rationalismus, alle wie der Pietismus der neuzeitlichen Subjektivität verpflichtet, rissen ihn bis in sein Zentrum hinein auf. Kein Wunder, daß sich der Pietismus bald, solcher Gefahr zu begegnen, mit der orthodoxen Inspirationslehre verband, deren Hüter er inzwischen wurde.

Zwar war der Pietismus, verglichen mit der Orthodoxie, die modernere und progressivere, in gewisser Weise ausgesprochen neuzeitliche Strömung. Aber sein Versuch, das Verstehen der Schrift und das Werk des Geistes dadurch zusammenzuhalten, daß die Möglichkeit eines Verständnisses der Heiligen Schrift nur dem Wiedergeborenen zugestanden wurde, war dem Aufbruch der historischen Bibelwissenschaft genau so wenig gewachsen wie die orthodoxe Inspirationslehre.

5. Schon der Rathmannsche Streit, der zur Zeit des Pietismus wieder aufgegriffen wurde, hatte die hier liegende Problematik aufgedeckt. In diesem Streit hatte die Orthodoxie gegenüber Rathmann mit Grund daran festgehalten, daß der Geist an das Schriftwort selbst und nicht an den Hörer gebunden ist. Dem Bilde Rathmanns, die Schrift sei wie eine Axt, die erst dadurch wirksam wird, daß sie von einem Arm geführt wird, stellten die Orthodoxen das Bild vom Auge entgegen, das seine innere Lichtkraft ständig bei sich führt; so habe auch das Wort seine geistliche Kraft bei sich. Damit wurde die Gefahr des Spiritualismus und die ihm entsprechende ›Objektivierung‹ der Schrift gegenüber der geistgewirkten Disposition des frommen Hörers vermieden. Rathmann stand unter dem Einfluß von Johann Arndt, der indessen selbst bei allem Drängen auf die innerliche Verlebendigung des äußeren Wortes doch den Geist nicht vom Wort löste und der subjektiven Erfahrung nicht den Vorrang vor dem Hören des Wortes einräumte.

Die Pietisten dagegen stellten sich faktisch auf den Standpunkt Rathmanns, den Gottfried Arnold beifällig mit den Worten charakterisiert: »Obwohl die Schrift zur göttlichen Erkenntnis nötig sei, weil das göttliche Wort bei und in der Schrift den Menschen bekehre und zu Gott führe, so gehe doch die Erleuchtung durch das ewige Wort und den Heiligen Geist vorher.«

Sowohl die Orthodoxie wie der Pietismus bemühen sich auf sehr unterschiedlichem, aber gleichermaßen unzureichendem Weg, jede Diastase zwischen dem Verstehen der Schrift und dem Verständnis öffnenden Wirken des Geistes zu vermeiden, um so der ›vernünftigen‹ Bibelkritik der Atheisten und Deisten zu begegnen.

6. Die historische Bibelkritik wollte, soweit sie als kirchliche Wissenschaft getrieben wurde, mit Orthodoxie und Pietismus der dogmatischen Bibelkritik der Deisten und Spiritualisten begegnen. Zugleich wollte sie das berechtigte

Anliegen von Orthodoxie und Pietismus, den Zusammenhang von Verstehen und Wirken des Heiligen Geistes, wahren.

Der Weg dazu war die Unterscheidung von historischem und geistlichem Verstehen, von Verstehen und Glauben, von wissenschaftlichem Denken und Wirken des Heiligen Geistes.

Das wissenschaftliche, nämlich historische Verstehen der Schrift wurde, der neuen Zeit entsprechend, (im Prinzip uneingeschränkt) bejaht. Man forderte und erlaubte, die Bibel ohne dogmatisches Vorurteil, gleichsam mit »leerem Kopf« und so zu lesen, wie man es mit Schriften Platons und Ciceros auch zu tun pflegte. Das sei der beste Weg, die Bibel wirklich zu verstehen. Denn wer sein dogmatisches System bei der Lektüre der Bibel voraussetze, werde es dort immer nur wiederfinden, und die Wahrheit des Wortes Gottes werde weiterhin im Streit der Dogmen zerrieben. Demjenigen dagegen, der unbefangenen die biblischen Schriften liest, begegne unfehlbar der wahre und ursprüngliche Sinn des göttlichen Wortes. »Die Schriften des NT wollen menschlich gelesen und menschlich geprüft sein. Ohne Besorgnis, ein Ärgernis zu geben, kann man daher die Art ihres Ursprungs erforschen, die Bestandteile ihres Stoffs untersuchen und nach den Quellen fragen, aus welchen ihr einflußreicher Inhalt geflossen. Je kritischer-genauer, je richterlich-strenger, desto besser« (J. G. Eichhorn: Einleitung IV, S. 9).

Richtet sich dabei das Interesse des Theologen nicht auf Äußerliches, sondern letzten Endes auf den »eigentlich stets nützlichen *Inhalt* der Bücher«, so öffnet die historische Erforschung der Bibel unmittelbar den Weg zum Glauben, soweit dieser vom Menschen geöffnet werden kann. Denn »*der einzige Beweis*, der einem aufrichtigen Leser ein ganz Genüge thut, ist *die innere Überzeugung durch Wahrheiten*, welche in dieser heiligen Schrift (aber nicht in allen Theilen und einzelnen Büchern) angetroffen werden; welches man sonst, kurz zu reden, mit einer biblischen etwas undeutlichen Redensart, das Zeugnis des heiligen Geistes in dem Gemüth des Lesers genant hat« (J. S. Semler, bei W. G. Kümmel: Das NT, S. 76). Semler hat deutlich erkannt, daß in einer Zeit, die vom historischen Denken geprägt wird, um des Glaubens willen auch die Bibel nach der für literarische Dokumente maßgeblichen historischen Methode befragt werden muß, ohne daß für solche wissenschaftliche Befragung der Heilige Geist bemüht werden darf.

Semler unterscheidet das wissenschaftliche Verstehen und das Werk des Heiligen Geistes in einer für ihn charakteristischen Begrifflichkeit voneinander als (natürliches) *wahres* bzw. richtiges Verstehen und (übernatürliches) *lebendiges* Verstehen. Die Erleuchtung durch den Heiligen Geist betrifft nur das lebendige Verstehen; denn die Erleuchtung »geht nicht eigentlich darauf, daß wir einen Gegenstand für das, was er nach Gottes Wort ist, eben nun erkennen, als wenn dieses nicht könne von und durch natürliche Kräfte, die der vernünftige Mensch hat, erkannt und verstanden werden; sondern sie geht eigentlich, allein, auf das

Verhältnis dieser so beschaffenen Gegenstände, gegen uns und unsern Zustand: betrifft also unsre Urtheile, Beifall und Geneigtheit dagegen« (Erster Anhang ..., 1758, S. 75).

Die Unterscheidung von wahrer und lebendiger Erkenntnis, die Semler in seiner frühen Auseinandersetzung mit dem Pietismus gewinnt, liegt seiner späteren Unterscheidung von (geschichtlich wandelbarer) Theologie und (unveränderlicher) Religion zugrunde (vgl. H.-E. Heß: Semler, Diss. Berlin 1974). Theologische Sätze bedürfen um der ›Religion‹ willen der historischen Kritik. Erst solche Kritik der Überlieferung führt zu ›wahrer‹ Erkenntnis. Das »aber nicht in allen Theilen und einzelnen Büchern« läßt erkennen, daß der historische Verstehensprozeß offensichtlich dem Wirken des Heiligen Geistes in gewisser Weise den Weg bahnen bzw. Hindernisse aus dem Weg räumen sollte.

Dagegen, das historische Denken zu benutzen, um die Wahrheit des Christlichen zu beweisen, hat sich schon Lessing entschieden gewandt, damit der ›Beweis des Geistes und der Kraft‹ ungetrübt bleibe: »Freilich, wenn (di)es(er) wahr ist, wo bleiben alle *historische* Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion? – Wo sie wollen! Wäre es denn ein großes Unglück, wenn sie endlich einmal wieder in den Winkel des Zeughauses gestellt würden, in welchem sie noch vor *fünfzig* Jahren standen?« (Eine Duplik, 1778).

Historische Beweise will Semler nicht führen, aber er tut seine Arbeit immerhin, »um das erweislich wahre, was von der Geschichte erwartet werden kann, selbst richtiger zu unterscheiden, von noch so alten Meynungen und Gewohnheiten der vorigen Dogmatik« (Vorrede, 1776, S. 18), und die biblische Theologie der Aufklärung widmet sich mit den ihr zur Verfügung stehenden historischen Mitteln der Aufgabe, die zeitgebundenen und die zeitlos-allgemeinen und so die menschlichen und die göttlichen, die historischen und die dogmatisch verbindlichen Wahrheiten der Heiligen Schrift voneinander zu scheiden, und »nachdem wir das ausgeschieden haben, was in den heiligen Büchern nur für jene Zeiten und Menschen gilt, sollen wir nur diejenigen Vorstellungen, welche die göttliche Vorsehung für alle Orte und Zeiten gelten lassen wollte, unserer philosophischen Betrachtung über die Religion zu Grunde legen ...« (J. Ph. Gabler, bei W. G. Kümmel: Das NT, S. 116). Auf diese Wahrheiten dürfe dann der Inspirationsbegriff angewandt werden.

Michaelis geht es dagegen darum, die *apostolischen* Schriften durch historische Forschung als solche herauszustellen und mit dem Inspirationsgedanken zu verbinden. Er stellt zwar fest: »Gesetzt, Gott hätte keins der Bücher des Neuen Testaments inspiriert, sondern Matthäum, Marcum, Lucam, Johannem, Paulum, bloß sich selbst überlassen, zu schreiben was sie wußten, die Schriften wären aber nur alt, ächt und glaubwürdig, so würde die christliche Religion die wahre bleiben ... Es wäre also ganz wol möglich, daß jemand an der göttlichen Eingebung der sämtlichen Schriften des N. T. einen Zweifel hätte, oder

sie sogar leugnete, und doch die christliche Religion von Herzen glaubte« (Einführung, 3. Aufl. 1777, I, S. 3). Michaelis selbst zählt sich nicht zu diesen Zweiflern, sondern erklärt die *apostolischen* Schriften für inspiriert und versucht, dies Urteil mit einzelnen Schriftstellen zu begründen, schränkt allerdings später dies Urteil dahingehend ein, daß er eine göttliche Inspiration der Evangelien in *historischen* Sachen nicht glaube (4. Aufl. 1788, II, S. 895). Nicht alles ist vor dem Wirken des Heiligen Geistes gleich gültig.

Die Leben-Jesu-Theologie des vergangenen Jahrhunderts suchte nach der Persönlichkeit und der Verkündigung des *historischen* Jesus als dem ausreichenden und verbindlichen und zugleich angeblich undogmatischen Grund des Christlichen, ohne damit den Glauben selbst historisch sichern zu wollen. Über die Wahrheit entscheidet das Zeugnis des Heiligen Geistes, nach Harnacks Worten: »Erleben – nur die selbst *erlebte* Religion soll bekannt werden; jedes andere Bekenntnis ist im Sinne Jesu heuchlerisch und verderblich« (Wesen des Christentums, 1950, S. 88f.).

Mögen die genannten Versuche, (historisches) Verstehen und Wirken des Heiligen Geistes zu unterscheiden, im einzelnen anfechtbar sein, so sind sie als solche doch notwendig und theologisch angemessen.

7. In der neueren Zeit hat sich vor allem Rudolf Bultmann im Rahmen seiner in den Zusammenhang der historischen Bibelwissenschaft eingebauten Hermeneutik dem Verhältnis von Heiligem Geist und Verstehen zugewandt. Seinen gesammelten Aufsätzen hat er einen entsprechenden Titel gegeben: »Glauben und Verstehen«.

Das hermeneutische Prinzip seiner historisch verfahrenen Exegese ist nicht die Unterscheidung von zeitlos-allgemeinen und zeitbedingten Wahrheiten, nicht die Bestimmung von apostolischen und nichtapostolischen Schriften, nicht die Rekonstruktion des historischen Jesus, sondern die Frage nach dem im Neuen Testament ausgesagten Daseinsverständnis. Er hält diese Frage für die dem Neuen Testament als Buch der Kirche gegenüber einzig angemessene Fragestellung; denn theologische Sätze – und das Neue Testament ist ein theologisches Buch – sind für Bultmann Explikation des glaubenden, von Gott bestimmten Selbstverständnisses.

Die Terminologie Bultmanns unterscheidet darum wissenschaftliches und »geistliches« Verstehen als existentiales und existentielles Verstehen bzw. als existentiales Wissen (Verstehen) und existentielles Selbstverständnis (Glaube). Dies existentielle Verstehen ist das *eigentliche* Verstehen, dem gegenüber das existentiale Wissen noch »uneigentlich« bleibt. Denn weil das Neue Testament mich nicht über irgend etwas ober über irgend jemand informieren will, sondern mich anredet und etwas mit mir vorhat, verstehe ich es *eigentlich* erst, wenn ich mein *Einverständnis* mit ihm erkläre, mich selbst aus seiner Botschaft neu verstehe, ihm, wie die christliche Sprache sagt, »glaube«, d. h. sein Wort für mich akzeptiere.

Zwischen dem ›objektiven‹ existentialen und dem ›subjektiven‹ existentiellen Verstehen besteht kein quantitativer Unterschied; ich verstehe nicht *mehr*, wenn ich eigentlich verstehe. Der Unterschied liegt in der ›Qualität‹ des Verstehens. Das objektive Verstehen gewinnt, eigentlich verstanden, für mich Wahrheit. Zwischen existentialem und existentiellen Verstehen liegt kein Zuwachs an Wissen, sondern die Entscheidung des Glaubens, die der Glaubende als Werk des Heiligen Geistes bekennt.

Hatte ich bis dahin den Text – naiv oder wissenschaftlich – ausgelegt und dabei erfahren, daß er mich ›auslegen‹ und zu einem neuen Selbstverständnis führen *will*, so *lasse* ich mich im eigentlichen Verstehen von dem Text auslegen. Diente im Vollzug existentialer Interpretation die hermeneutische Besinnung dem Verstehen des Textes, so gewinnt nun der Text eine gleichsam ›hermeneutische‹ Bedeutung für mich: Er lehrt mich, mich selbst aus Gottes Gnade zu verstehen und schenkt mir in der Kraft des Heiligen Geistes ein neues Selbstverständnis.

Das existentielle Verstehen der Botschaft des Neuen Testaments, das auch dem Unglauben möglich ist, stellt, verglichen mit dem eigentlichen Verstehen, eine Art ›Vorverständnis‹ dar, nur daß in diesem Fall zwischen Vorverständnis und eigentlichem Verstehen keine sachlich-quantitative, sondern eine existentiell-qualitative Korrektur liegt: die glaubende Annahme der Botschaft.

Das existentielle Verstehen ist – bewußt oder unbewußt – die Frucht methodischer Bemühung; es ist durchzuführen *etsi spiritus sanctus non daretur*. Das eigentliche Verstehen als Werk des Heiligen Geistes läßt sich dagegen methodisch nicht betreiben; es wird erfahren.

8. Die so gegebene Unterscheidung hat Bultmann besonders im Blick auf das Theologieverständnis – Theologie als Wissenschaft – in radikalen Formulierungen durchdacht: »... *das* ist das Paradox der Theologie, daß sie objektivierend – wie alle Wissenschaft – vom Glauben reden muß, im Wissen, daß alles Reden seinen Sinn nur findet in der Aufhebung der Objektivierung« (Jaspers/Bultmann, S. 72).

Mehr: Theologie als Reden *über* Gott bzw. als *objektive* Rede von Gott ist demzufolge, zugespitzt formuliert, Sünde; denn Gott wird als *Objekt* menschlichen Verstehens grundlegend verfehlt. Der Mensch, der Gott zum disputablen Gegenstand macht, statt sich ihm auszuliefern (›Sollte Gott gesagt haben ...‹), ist der Sünder *par excellence*, wie Bultmann in seinem ›klassischen‹ Aufsatz ›Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?‹ (GV I, 26ff.) dargelegt hat. Gerechtfertigt wird das dem Theologen gebotene Tun allein durch den Heiligen Geist, der das (existentiale) Wort vom Leben zum (existentiellen) Wort des Lebens macht, *ubi et quando visum est Deo*. Unter diesem Gesichtspunkt steht alles theologische Verstehen im Zeichen der Bitte: ›Komm, Heiliger Geist ...‹. Das bedeutet umgekehrt aber, daß theologisches Verstehen als solches, also die mehr oder weniger wissenschaftliche ›objektive‹ Bemühung um den Sinn der

Heiligen Schrift, nicht des Heiligen Geistes bedarf. Jedenfalls darf der Theologe, der in der Hoffnung denkt und lehrt, seine Arbeit werde Glauben wecken und die Gemeinde erbauen, diese Arbeit nicht dem Heiligen Geist überlassen, was immer dieser zu tun vorhat. Er vollbringt seine Aufgabe vielmehr recht, wenn er sein Wissen und Können nach dem Maß seiner Einsicht redlich anwendet. Seine Mühe ist dabei profan wie die Wörter, mit denen er sich abmüht und in denen er verkündigt. Wird seine Arbeit vom Gebet begleitet und getragen, so insofern, wie jedwede rechte weltliche Arbeit in der Demut des Bekennens geschieht, daß an Gottes Segen alles gelegen ist. Heilig aber ist allein das Wort, dessen Wahrheit sich dem forschenden Urteil entzieht, um allein im Glauben – durch den Heiligen Geist – seine göttliche Kraft zu erweisen.

Die bekannte Anekdote von Klaus Harms hat insofern hermeneutischen Sinn. Als er einmal ohne Vorbereitung die Kanzel bestieg, sich darauf verlassend, was der Heilige Geist ihm eingeben werde, sagte dieser nur zu ihm: ›Klaus; du bist faul gewesen.‹

9. Daß dabei ein hermeneutischer Zirkel waltet, ist freilich nicht zu bestreiten. Die aufklärerische Vorstellung, daß der Glaubende ›mit leerem Kopf‹ die Bibel lesen und historisch verstehen könne, ist eine Illusion. Das eigentliche Verstehen läßt sich nicht ablegen, und darum ist es nicht verwunderlich, daß z. B. ein frommer Jude das Alte Testament anders liest und versteht als ein frommer Christ. Der Glaubende geht immer vom Glauben aus an das Verstehen heran, von dem er hofft, es möchte zum Glauben führen.

Das existentielle Verstehen bildet insofern eine Art Vorverständnis des existentialen. Es kann zwar zu einem Vorurteil erstarren und das Verstehen behindern, kann es aber auch befruchten, zumal der Bibel gegenüber die ›subjektivste‹ Interpretation die ›objektivste‹ ist; geht es doch im Neuen Testament um meine Existenz, und »allein der durch die Frage der eigenen Existenz Bewegte vermag den Anspruch des Textes zu hören« (GV II, 230).

Aber da das eigentliche, glaubende Verstehen, das ›Wunder‹ des Heiligen Geistes, weder quantifizierbar noch methodisierbar ist, beeinträchtigt die Einsicht in den Zirkel von ›Glauben‹ und ›Verstehen‹, so sehr er hermeneutisch bedacht sein will, nicht die in einer historisch denkenden Zeit notwendige Unterscheidung von existentialem Verstehen als Werk menschlichen Fleißes und glaubendem Einverständnis als Werk des Heiligen Geistes.

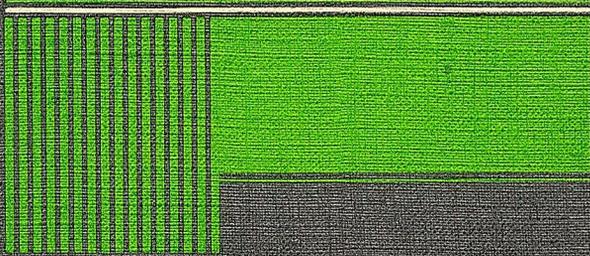
# Theologie

---



# des Geistes

---



---

**Unter Mitarbeit von Anna Marie Aagaard,  
Hendrikus Berkhof, Wilhelm Dantine,  
Heribert Mühlen, Heinrich Ott,  
Walter Schmithals und Jan Veenhof**

---

**herausgegeben  
von Otto A. Dilschneider**

---

---