

Hat die spirituelle Exegese eine eigene Methode?¹

Marius Reiser, Mainz

Auf diese Frage kann der Exeget nur antworten: Freilich hat sie das, und man nennt diese Methode „Allegorese“. „Spirituelle Exegese“ (intelligentia spiritualis oder expositio spiritualis) war bis zur Aufklärung geradezu synonym mit Allegorese.² Seither ist die Allegorese allerdings in Verruf geraten. Sie gilt als willkürliche Form der Exegese par excellence, ja geradezu als jene Form der Exegese, die dem Text systematisch einen fremden Sinn unterlegt.³ Wer ein wenig darauf achtet, wird zwar bemerken, dass die Allegorese in Predigten bis zum heutigen Tag die üblichste Form der Exegese ist, aber die Zunft der Bibelwissenschaftler möchte nichts damit zu tun haben.

Dabei ist sie an der Misere der heutigen Predigt und ihres gewöhnlichen Umgangs mit den Schrifttexten nicht ganz unschuldig. Denn die wilde Allegoristerei vieler heutiger Predigten, bei denen der Gedanke untergeht im Strudel der Assoziationen oder sich verheddert im Gestrüpp der Metaphern, ist zumindest mitbedingt durch die Selbstbeschränkung der zünftigen Exegese, die die Allegorese aus ihrem Arbeitsfeld verbannt hat und fast nur noch mit historischen und literaturwissenschaftlichen Fragen befaßt ist. Die alte Allegorese hatte dem Prediger immerhin noch gewisse Regeln für den Umgang mit schwierigen Texten und für die Assoziation sachlich zusammengehöriger biblischer Texte vermittelt. Außerdem hatte sie einen festen Bestand typologischer Verknüpfungen und allegorischer Auslegungen hervorgebracht, aus dem die Prediger schöpfen konnten. Nachdem die Exegese aber die ganze Methode diskreditiert hat, ist der Prediger allein gelassen und steht hilflos vor der Frage: Wie sage ich das, was der biblische Text seinen Rezipienten damals sagte, meinen Zuhörern heute? Das war die Leitfrage der alten Allegorese. Die heutigen Exegeten aber waschen ihre Hände in Unschuld und erklären: „Das ist nicht unser Problem! Sieh du zu!“

¹ Referat vor der „Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität“ in Bamberg am 26.9.2003, überarbeitet und erweitert und zunächst veröffentlicht im Oktoberheft 2004 der Zeitschrift „Studies in Spirituality“. Für die Abdruckerlaubnis danken wir sehr herzlich. Die Redaktion.

² Vgl. M. Reiser, *Allegorese und Metaphorik*. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik, in: F. Sedlmeier (Hrsg.), *Gottes Wege suchend*. FS Rudolf Mosis, Würzburg 2003, 433–465, hier 453–459.

³ Vgl. M. Reiser, *Biblische und nachbiblische Allegorese*: TThZ 112 (2003) 169–184.

1. Analyse, Synthese und die Biblische Theologie

Was ich hier am Beispiel der Predigt geschildert habe, gilt natürlich für jede Art der aktualisierenden, anwendenden Schriftlektüre, also auch für das, was traditionell „geistliche Schriftlesung“ heißt. Nun gibt es zwar eine ganze Kommentarreihe dieses Titels, aber die meisten darin erschienenen Kommentare beweisen eigentlich nur, wie fremd den Autoren selbst die Sache geworden ist.

Zu den wichtigsten Anliegen der alten Allegorese gehörte es, den einzelnen Text mit dem Ganzen der biblischen Botschaft, dem Evangelium, zu verknüpfen und ihn auf den eigentlichen Referenten, sein eigentliches ‚Bezugsobjekt‘ hin zu lesen: Christus. Christus galt umgekehrt als Schlüssel aller Rätsel und Geheimnisse in biblischen Texten des Alten wie des Neuen Testaments.

Mit diesem Anliegen wie mit seiner Voraussetzung tut sich die moderne Exegese schwer. Statt der Einheit und Harmonie, die die Väter im Konzert der biblischen Teile und Bücher vernahmen, hört sie eher Polyphonie und Dissonanzen. Die historisch-kritische Methode ist geradezu darauf angelegt, die Vielstimmigkeit des Kanons herauszuarbeiten, die einzelnen Stimmen für sich zu verfolgen, und ihre Melodieführung, auch in einzelnen Sequenzen, zu untersuchen. Die kritische Frage nach dem Autor jeder einzelnen Schrift hat die Zahl der biblischen Autoren und theologischen Stimmen stark vermehrt, auch wenn die meisten anonym bleiben müssen. Aus dem einen Autor der 14 Paulusbriefe sind jetzt mindestens drei oder vier geworden mit jeweils eigener theologischer Konzeption und – angeblich! – kaum mehr vereinbaren Aussagen zum selben Thema. Die akribische Analyse einer einzelnen Schrift und ihrer Haupttermini bringt so viele Varianten und Unterschiede zum Vorschein, dass man gar widersprüchliche Aussagen bei ein und demselben Autor zu finden glaubt. Von *dem* Gesetzesbegriff des Paulus wagt kaum noch jemand zu reden, ja man fragt sich, ob Paulus selbst die Dinge richtig durchdacht habe.⁴ Und ist das, was sich Paulus unter Gerechtigkeit vorstellt, überhaupt noch vermittelbar mit dem, was sich Matthäus darunter vorstellt? Ulrich Luz zum Beispiel sieht „einen Abgrund“ zwischen beiden und meint: „Das matthäische Prinzip der Erfüllung des Gesetzes und das paulinische Prinzip der Freiheit vom Gesetz sind nicht miteinander vereinbar.“ Trotzdem könnten sie „komplementär zueinander sein“.⁵

⁴ Vgl. H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29). Tübingen ²1987 (¹1983).

⁵ U. Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*. Neukirchen-Vluyn 1993, 166.169.170. Komplementarität bei Unvereinbarkeit: das ist doch sehr postmodern. M. E. hat Luz die unterschiedlichen Gesichtspunkte und den unterschiedlichen Rahmen der matthäischen und paulinischen Aussagen nicht genügend berücksichtigt.

Das alles hinterläßt ein unbehagliches Gefühl und ist eine schlechte Voraussetzung für geistliche Schriftlesung.

Die Situation hat sich noch verschärft durch das Aufkommen der Literarkritik im 19. Jahrhundert. Hier ist Analyse Trumpf. Mit mikroskopischem Blick werden die Texte auf Spannungen, Unebenheiten, ‚Brüche‘, Unstimmigkeiten oder einfach Auffälligkeiten durchgesehen, die als Hinweise auf literarische Nähte und Schichten dienen können. Fast jeder biblische Text wird in kleinere Einheiten zerlegt, die, so nimmt man an, vom Autor oder Redaktor vorgefunden und mehr oder weniger geschickt eingebaut wurden. Wie ungeschickt müssen doch die biblischen Autoren gewesen sein, sieht man all die logischen Fehler und literarischen Schwächen, die ihnen die moderne Exegese aufrechnet! Die durch die Autorenkritik vervielfältigten Texte werden so vollends aufgesplittert in kleine und kleinste Teile, Schichten, Zusätze und Überarbeitungen, deren Autoren und Überlieferungsträger sich im Nebel der Geschichte verlieren. Besonders verheerend hat diese Methode im Alten Testament gewütet, und da sich nur selten eine quellenkritische Rekonstruktion weitere Anerkennung verschaffen kann und sich die Theorien bis zur völligen Unübersichtlichkeit und Widersprüchlichkeit vermehrt haben, wird das Wüten wohl nur durch die Erschöpfung der Wütenden enden können. Es geht mir aber jetzt nicht um ein Urteil über die Methode und ihre Ergebnisse, sondern lediglich um die Haltung gegenüber dem biblischen Text, die sie verlangt: die Haltung der sezierenden Kritik. Das ist sicher nicht die rechte Haltung bei geistlicher Schriftlesung.

Nun fehlt es in der modernen Exegese nicht an Versuchen, aus den Einzelteilen das Ganze wiederzugewinnen, etwa durch den Hinweis, dass schließlich der Endtext zählt und ausgelegt werden muß und dass der eigentliche Endtext der Kanon ist.⁶ Das ganze Unternehmen der Biblischen Theologie zielt auf eine solche Synthese.⁷ Bezeichnenderweise hat sich dieses Unternehmen aber aufgeteilt wie die exegetischen Disziplinen in eine Theologie des Alten und eine des Neuen Testaments. Dieses Unternehmen entstand wie die ganze moderne Exegese im 18. Jahrhundert und hat denselben Geburtsfehler: Es entsprang einem antidogmatischen Affekt. Nach Johann Philipp Gabler sollte die Exegese nicht mehr von der Dogmatik abhängen und dieser nur als Beleglieferant dienen, sondern umgekehrt: die Dogmatik sollte auf den Ergebnissen der Exegese aufbauen.⁸ Der Exeget sollte aus den Theologien der einzelnen biblischen Autoren, Schriften und Schriftkorpora die Biblische Theologie synthetisieren und diese sollte dann dem Dogmatiker als Grundlage für seine Dogmatik dienen. Dieses Programm ist trotz der zahlreichen Theologien des Alten und Neuen Testaments, die seither verfaßt wurden, bis heute Utopie geblieben. Gabler selbst hat nie eine Biblische Theologie geschrieben.

⁶ Vgl. B. S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel*, 2 Bde. Freiburg 2003. Vgl. A. G. Hunter, Art. *Canonical Criticism*, in: *A Dictionary of Biblical Interpretation* (R. J. Cogins/J. L. Houlden), London 1990, 105–107.

⁷ Vgl. R. Morgan, Art. *Biblical Theology*, in: *A Dictionary of Biblical Interpretation* (s. Anm.5) 86–89.

⁸ Vgl. R. Smend, *Johann Philipp Gablers Begründung der Biblischen Theologie*, in: Ders., *Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien* Bd. 3. München 1991, 104–116.

Der entscheidende Fehler an dieser Konzeption ist nicht das typisch Protestantische an ihr, ist ihre Voraussetzung doch das *Sola scriptura* unter gewandelten Bedingungen; auch nicht ihre hermeneutische Naivität – Gabler glaubte noch an die Möglichkeit einer objektiven historischen Rekonstruktion der Biblischen Theologie; ihr entscheidender Fehler liegt in ihrer Hybris. Zuerst wischt man die alte *Regula fidei*, auf der die bisherige Dogmatik basierte, ohne große Diskussion als unbiblisch vom Tisch, um anschließend eine neue, angeblich biblischere herzustellen. Denn dies, die Herstellung einer neuen Glaubensregel, ist meines Erachtens das heimliche Ziel des Unternehmens. Nun beanspruchte die alte *Regula fidei* aber genau das zu sein, was die neue werden soll: eine gültige Zusammenfassung der biblischen Theologie.⁹ Und sie hat in jahrhundertelangen Auseinandersetzungen ein fast unglaubliches Maß an Anerkennung gewonnen. Es ist ganz unwahrscheinlich, dass dies einer neuen *Regula* noch einmal gelingt. Dennoch reißen die Versuche dazu nicht ab, zumindest auf protestantischer Seite. Die Produktion Biblischer Theologien auf katholischer Seite geht nur zögerlich voran. Offenbar wird man hier das Gefühl nicht los, dass die biblische Theologie und ihre Entfaltung in der katholischen Dogmatik zu finden sein müsste.

Dieser Punkt ist nun gerade für eine geistliche Schriftlesung von großer Wichtigkeit. Denn es macht einen großen Unterschied, ob ich die Heilige Schrift als Buch der Kirche lese und die *Regula fidei*, die mir diese Kirche vorgibt, als Schlüssel und sachgemäßen Rahmen meiner Lektüre und Auslegung benütze oder ob ich die Bibel mit der Überzeugung lese, dass ich selbst erst die Quintessenz des Ganzen finden muss – und dies womöglich auf historisch-kritischem Weg.

Damit kommen wir zum springenden Punkt der ganzen Problematik überhaupt, der mit dem Adjektiv „geistlich“, „spirituell“ im Zusammenhang mit Schriftlesung auch direkt angesprochen ist: zur Rolle des Heiligen Geistes in der ganzen Angelegenheit. Der Heilige Geist spielt nach traditioneller Auffassung auf zwei Seiten eine Rolle: auf Seiten des Textes und auf Seiten des Lesers: „*Omnis scriptura sacra eo spiritu debet legi quo facta est.*“ „Jede heilige Schrift muß in dem Geist gelesen werden, in dem sie gemacht ist.“¹⁰ Nun ist meines Wissens nie ernsthaft bestritten worden, dass es für ein geistliches Verständnis der Heiligen Schrift einer gewissen Mitwirkung des

⁹ Vgl. H. J. Sieben, *Sola traditione? Zur Rolle der Heiligen Schrift auf den Konzilien der Alten Kirche*, in: G. Schöllgen/C. Scholten (Hrsg.), *Stimuli: Exegese und Hermeneutik in Antike und Christentum*. FS E. Dassmann (JAC. E 23), Münster 1996, 270–283, hier 273; M. Reiser, *Bibel und Kirche*. Eine Antwort an Ulrich Luz: *TThZ* 108 (1999) 62–81, hier 65f.

¹⁰ Thomas von Kempfen, *De imitatione Christi* I 5,2 (*De lectione sanctorum scripturarum*). Vgl. H. Gabel, Art. *Inspiration: LThK* ³ 5 (1996) 535–541.

Heiligen Geistes beim Leser oder Ausleger bedarf. In der alten Auffassung aber soll dieser Geist in Korrespondenz treten zu dem, der auf Seiten des inspirierten Textes zu finden ist, und durch diese Korrespondenz soll es zum wahren Verständnis der Heiligen Schrift kommen. Genau diese Auffassung aber stellte die historisch-kritische Exegese des 18./19. Jahrhunderts in Frage. Kann denn der Heilige Geist auch in den zeitbedingten und für ein aufgeklärt-humanes Empfinden unannehmbaren Aussagen und Geschichten sprechen? So kam es zur Ablehnung der alten Inspirationslehre und zu der Forderung, die Bibel als Buch wie jedes andere auszulegen.¹¹ Die Suche nach einem Kanon im Kanon, die sich daraus konsequent ergibt, ist nur ein Teilmoment des großen Unternehmens zur Herstellung einer neuen Glaubensregel, die als Schlüssel zur Schriftlektüre und Rahmen der Dogmatik dienen soll.

2. Hermeneutik und Methode

Nach meinen anfänglichen Bemerkungen sind wir schnell ins Fahrwasser der Hermeneutik geraten und von der Frage der Methode weit abgekommen. Ich hoffe aber, dass dabei klar geworden ist, dass die methodischen Fragen erst behandelt werden können, wenn die hermeneutischen geklärt sind. Die Allegorese als die klassische Methode einer spirituellen Exegese beruhte auf einer Reihe klarer hermeneutischer Prinzipien, insbesondere dem Axiom der Inspiriertheit der ganzen Schrift und der Anerkennung der Regula fidei als aus der Schrift abgeleiteter Richtschnur, der eine Einzelexegese nicht widersprechen durfte. Bekanntlich hat Augustinus diese Auslegungsregel noch einfacher gefasst, indem er erklärte: Was im Literalsinn genommen den guten Sitten oder der Wahrheit des Glaubens widerspricht, ist übertragen, d.h. allegorisch zu nehmen. Unter den guten Sitten und der Wahrheit des Glaubens versteht er näherhin das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Was diesem nicht dient, kann nicht Aussage des heiligen Textes sein.¹²

Es fragt sich nun: Müssen wir diese Hermeneutik aufgrund der methodischen Fortschritte der Exegese in Form der kritischen Methoden und der darauf basierenden historischen Einsichten aufgeben? Meine Antwort lautet: Nein. Die neuen Methoden sind durchaus vereinbar mit der alten Hermeneutik. Genau besehen sind sie auch gar nicht so neu. Historische Fragen

¹¹ Vgl: M. Reiser, *Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluß der Aufklärung* (im Druck).

¹² Aug., *doctr. christ.* III 10,14 (Bochet/ Madec 254–257).

wie die sogenannten Einleitungsfragen sind seit den Vätern bekannt, ebenso die Mittel zu ihrer Beantwortung. Das angebliche Desinteresse der Väter an historischen Fragen ist ein Klischee der historisch-kritischen Exegese, das durch die ständige Wiederholung nicht wahrer wird. Das hat die Dissertation von Christina Metzdorf am Beispiel der Perikope von der Tempelreinigung mit wünschenswerter Klarheit gezeigt.¹³ Die Väter hatten fast alle historischen Fragen, die wir heute auch haben, und sie beantworteten sie mit dem zu ihrer Zeit gängigen wissenschaftlichen Instrumentarium. Nur vergisst man häufig, daß ein Großteil ihrer überlieferten Werke Homilien sind, in denen solche historischen Fragen naturgemäß zurücktreten. Die einzige wirklich neue Methode zur historischen Rekonstruktion, deren sich die Moderne rühmen kann, jene, die im 19. Jahrhundert gern „höhere Kritik“ genannt wurde, ist die Literarkritik. Es ist zugleich – man mag zu ihr stehen, wie man will – die heikelste und verfänglichste aller historischen Methoden. Sie hat ihre Berechtigung als rein literaturwissenschaftliche Methode, wo Makrotexte offenkundig Quellen eingearbeitet haben. Sie wird irreführend, wo das leitende Motiv einer Rekonstruktion die Entdeckung von historischen Vorgängen und Ereignissen ist, die anderswo nicht bezeugt oder ganz anders dargestellt sind. Als Führerin in das Dunkel der Geschichte ist die Literarkritik ganz ungeeignet.

Die historischen Fragen der Kritik und die modernen Methoden, sie zu beantworten, samt allen Ergebnissen, soweit sie zum wissenschaftlichen Konsens gehören, geben also nicht den geringsten Anlass, das alte hermeneutische Axiom und die daraus abgeleiteten Prinzipien aufzugeben. Das hätte man eigentlich vom kritischsten und weitaus gelehrtesten Bibelwissenschaftler des 17. Jahrhunderts lernen können, dem großen Richard Simon. Er pflegte Fragen der reinen Kritik zu trennen von den Fragen eines theologischen oder geistlichen Verständnisses. Für beide Sorten von Fragen gibt es Regeln, aber diese Regeln sind sehr unterschiedlich.¹⁴ Leider hat es die Kirche vorgezogen, Simon als Ketzer zu betrachten (obwohl er nie als solcher verurteilt wurde!) – einer der verheerendsten Fehler, die sie je gemacht hat. Umgekehrt hätte es nie soweit kommen dürfen, wie es Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts in der sogenannten „Modernismuskrise“ kam, dass man von den alten Prinzipien her die neuen Methoden verwarf. Dieser Irrweg ist zum Glück überwunden.

Nachdem also die Frage der hermeneutischen Grundsätze und ihr Verhältnis zu den modernen Methoden geklärt sind, können wir uns noch einmal neu der Frage nach der spirituellen Exegese stellen. Hat sie eine eigene Methode? Ich antworte noch einmal: Ja, die Allegorese. Damit will ich nicht sagen, dass wir einfach zurückkehren sollen zu den Vätern. Natürlich sollen wir die alten Väter lesen, uns Anregungen bei ihnen holen und uns ihre guten Gedanken und Einsichten zu eigen machen. Aber das kann nicht alles

¹³ Ch. Metzdorf, *Die Tempelaktion Jesu*. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT. 2. R. 168), Tübingen 2003.

¹⁴ Näheres bei M. Reiser, *Richard Simons biblische Hermeneutik* (unpubliziert).

sein. Wie sich die historischen Methoden mit der Zeit gewandelt haben, so haben sich die Methoden der spirituellen Exegese gewandelt oder sollten sich wandeln, ohne grundsätzlich andere zu werden oder ihr Ziel zu ändern: die Aneignung der biblischen Gehalte, die Aneignung des Evangeliums. Sofern Allegorese darin besteht, einem biblischen Text eine sachgemäße Anwendung für neue Adressaten in einer neuen Situation zu geben, ist sie eine zeitlose Methode. Nun ist Allegorese aber bekanntlich mehr. Sie ist vielfach eine geradezu spielerische Metaphorisierung des Textes, die diesen gleichnishaft auslegt, wo der menschliche Autor ihn gar nicht gleichnishaft gemeint hatte. Immerhin können auch solche Anwendungen in der symbolischen Struktur der biblischen Erzählungen angelegt sein und sie sind solange nützlich und erlaubt, als sie der alten Regel Augustins folgen und der Gottes- und Nächstenliebe dienen.

3. Das Zeichen des verdorren Feigenbaums

Statt weiterer theoretischer Überlegungen möchte ich zum Schluss zu einem Beispiel kommen. Ich wähle eine anstößige Szene: die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums. Markus erzählt sie mit bewährter Knappheit (Mk 11,12–14):

Am folgenden Tag, als sie von Betanien aufbrachen, hungerte ihn. Da sah er von weitem einen Feigenbaum, der Blätter hatte, und ging hin, ob er etwas an ihm finden könnte. Als er hinkam, fand er nichts als Blätter. Es war nämlich nicht Feigenzeit. Da nahm er das Wort und sprach zu ihm: „In Ewigkeit soll von dir niemand mehr eine Frucht essen!“ Seine Jünger hörten es.

Es folgt die Tempelreinigung. Als Jesus am nächsten Tag mit seinen Jüngern wieder vorbeikommt, ist der Feigenbaum „verdorrt aus den Wurzeln heraus“ (Mk 11,20). Eine entsprechende Bemerkung des Petrus nimmt Jesus zum Anlaß für eine kurze Paränese, in der er versichert, dass vollkommenes Gottvertrauen noch größere Wunder vollbringt als dieses (Mk 11,21–25).

Matthäus stellt um; er verlegt die Verfluchung des Feigenbaums hinter die Tempelreinigung und läßt die Paränese gleich folgen (Mt 21,18–22). Deshalb muss der Feigenbaum auf der Stelle verdorren. Außerdem streicht Matthäus die irritierende Bemerkung des Markus, dass eben nicht Feigenzeit war.

Lukas hat die Perikope überhaupt nicht. Dafür hat er das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13,6–9), das schon die Väter zur Deutung unserer Szene heranzogen. Auf den Gedanken allerdings, die ganze Szene könnte aus dem Gleichnis herausgesponnen und damit fiktional zu erklären sein, kam erst David Friedrich Strauss.¹⁵ Eduard Schwartz hat die Ver-

¹⁵ D.F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2. Bd., Tübingen 1836, 236–251, hier 249–251.

mutung aufgebracht, es handle sich hier um eine ätiologische Legende, die sich an einen bekannten verdorrten Baum knüpfte.¹⁶ Marie-Joseph Lagrange hat dagegen zu Recht eingewandt, verdorrte Feigenbäume seien in Palästina eine viel zu gewöhnliche Sache, als dass einer davon hätte Anlass für eine Legende geben können.¹⁷ Im Übrigen mussten sich schon die Väter mit historischen und sachlichen Problemen des Textes herumschlagen. So hält Chrysostomus die Frage, wie Jesus einen Feigenbaum so bestrafen konnte, wo doch gar keine Feigenzeit war, für ganz unsinnig. Jesus habe eben ein Wunder wirken wollen, um den Jüngern kurz vor dem Gang zum Kreuz zu zeigen, was er mit seinen Peinigern tun könnte, wenn er wollte, und im übrigen habe er diesen Beweis ja nur an einer vernunftlosen Pflanze erbracht wie in einem ähnlichen Fall, bei den 2000 Schweinen, am vernunftlosen Vieh.¹⁸ Viele moderne Kommentatoren streichen die irritierende Bemerkung „Es war nämlich nicht Feigenzeit“ literarkritisch als eine in den Text eingedrungene Glosse. Häufig sind Spekulationen über unreife Frühfeigen oder Winterfeigen, auf die Jesus gehofft haben könnte.¹⁹ Diese Spekulationen hat Lagrange, der die Verhältnisse in Palästina bestens kannte, mit guten Beobachtungen für vergeblich erklärt und kommt zu dem überzeugenden Schluß, dass der Evangelist hier eine Symbolhandlung Jesu nach Art der prophetischen Symbolhandlungen referiert und die Bemerkung „Es war nämlich nicht Feigenzeit“ eigens dazu machte, um diesen symbolischen Charakter anzudeuten.²⁰ Jesus *spielte* den Hungrigen, verfluchte aber wirklich. Das ist die traditionelle Deutung: „Dominus multa dixit in parabolis, ita et fecit.“²¹

Für die spirituelle Lektüre interessieren weder die literarkritischen Probleme noch die Hypothesen zur Entstehung der Geschichte, ihrer Historizität oder Fiktionalität. Die spirituelle Lektüre setzt die Authentizität der Geschichte voraus, aber diese hängt nicht unbedingt an ihrer Historizität. Ein Wort oder eine Geschichte ist dann authentisch, wenn ihr Gehalt zum anerkannten Bild Jesu passt. Freilich enthält unser Beispiel auch in dieser Hinsicht jenes Problem, das Chrysostomus etwas allzu leicht abtut: Hier wird eine unschuldige Pflanze verflucht. Dies macht naturliebenden Menschen zu schaffen, selbst wenn sie mit Wundern an sich kein Problem haben. Dazu kommt der fluchende Jesus. Sollte dieser authentisch sein?²²

Ich will auf diese Fragen jetzt nicht eingehen. Eines ist jedenfalls deutlich: Wesentlich für die spirituelle Lektüre ist die Symbolik der erzählten Szene, gleichgültig, ob man das Geschehen als historisch betrachtet oder nicht. Von der symbolischen Deutung wird es am Ende abhängen, ob man mit der Geschichte etwas anfangen kann oder nicht. Worin also besteht der symbolische Gehalt der Geschichte?

¹⁶ E. Schwartz, *Der verfluchte Feigenbaum*: ZNW 5 (1904) 80–84.

¹⁷ M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*. Paris 1966, 299.

¹⁸ Jo. Chrys., in Mt h. 67 (PG 58,634). Auch in die Catena aurea des Thomas übernommen.

¹⁹ So z.B. R. Pesch, *Das Markusevangelium* II. Teil. Freiburg i.B. 1977, 192f. Aber schon Albert der Grosse rechnet mit Frühfeigen im heißen Jerusalem: Super Matthaeum, in: *Alberti Magni Opera Omnia* XXI Pars II. Münster 1987, 518.

²⁰ M.-J. Lagrange, Mk (s. Anm. 16) 293f.299.

²¹ Ludolph von Sachsen, *Vita Jesu Christi*, ed. L. M. Rigollot, Paris 1878, II/1, 31 (Bd. 3, 203). Die Begründung wie bei Lagrange: Warum sollte Jesus sonst zur Unzeit Feigen suchen und den Baum zur ewigen Unfruchtbarkeit verdammen? (ebd.)

²² Solche Probleme bespricht etwa U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/3). Neukirchen-Vluyn 1997, 199.201.

Die gründlichsten Überlegungen dazu findet man – wieder einmal – bei Origenes.²³ Für Origenes symbolisiert der nur scheinbar lebendige Feigenbaum „die Synagoge der Juden“, deren Unfruchtbarkeit allerdings nicht ewig währen soll, sondern nur „bis zur Vollendung der Welt“ (Mt 28,20), „bis die Fülle der Völker eingetreten ist“ (Röm 11,25)“. Wie man sieht, kombiniert Origenes die Deutung des Feigenbaums auf Israel sofort mit den thematisch hierher gehörenden Aussagen des Paulus in Röm 11. Damit erhält der Fluch über die Synagoge seine sachgemäße Einschränkung. Diese symbolische Deutung des Feigenbaums ist bis heute die übliche geblieben. Auch Ulrich Luz schreibt: „Die traditionelle kirchliche Deutung des Textes als zeichenhafte Ankündigung des Gerichts über Israel ist also grundsätzlich richtig.“²⁴ Doch vermisst man gewöhnlich den einschränkenden Hinweis auf Röm 11.²⁵ Die Einheit der Heiligen Schrift ist heute leider keine Selbstverständlichkeit mehr.

Die Deutung auf die Unfruchtbarkeit der Synagoge führt Origenes nicht weiter aus. Viel wichtiger ist ihm eine andere, moralische Applikation auf den einzelnen Christen. Diese Applikation geht aus von dem Gedanken, dass Jesus bei jedem von uns „Frucht“ sucht und wenn er herantritt, keinen leblosen Baum finden möchte, der nur „Blätter“ vorzuweisen hat. Origenes assoziiert verschiedene irgendwie passende Schriftstellen, die in einem metaphorischen Sinn vom Fruchtbringen reden, so das Sämannsgleichnis (Mt 13,3-8), das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13,6-9) oder die Gleichnisrede vom Weinstock in Joh 15.²⁶ „Und tatsächlich kann man solche finden, die lange Zeit den Namen des Glaubens trugen und den Anschein erweckten zu leben, die aber ganz dürr sind.“²⁷ Diese Scheingläubigen können in Krisenzeiten so plötzlich abfallen, wie der verfluchte Feigenbaum bei Matthäus verdorrt. Sie werden dasselbe zu hören bekommen wie der unfruchtbare Feigenbaum.

Origenes gewinnt aber nicht nur dem matthäischen Motiv der Plötzlichkeit einen tieferen Sinn ab, sondern auch der markinischen Bemerkung „Es war nämlich nicht Feigenzeit.“ „Man könnte nun einwenden: Wenn es nicht

²³ Zum Folgenden vgl. Orig., in Mt C. 16,26-29 (GCS 40 [10] 561-574). Einen knappen Überblick über die Väterauslegungen unserer Perikope bietet V. Reichmann, Art. *Feige*: RAC 7 (1969) 640-689, hier 671-674.

²⁴ U. Luz, *Mt* (s. Anm. 21) 202.

²⁵ Das gilt auch für Ludolph von Sachsen, der diese Deutung mit detaillierter Allegorese ausführt (s. Anm. 20). Diese Allegorese bezieht sogar das „neben dem Weg“ und die im Text gar nicht genannte Rinde des Baums mit ein.

²⁶ Letztere klingt, vom Herausgeber unbemerkt, an in dem ἵνα πλείονα καρπὸν φέρῃ (vgl. Joh 15,2) (CGS 40, 566,6f).

²⁷ Übersetzung: Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H.J. Vogt (BGL 30), 2. Teil. Stuttgart 1990, 209.

Feigenzeit war, wie kann dann Jesus kommen und etwas an dem Feigenbaum erwarten, und wie kann er zu Recht zu ihm sagen: „In Ewigkeit soll niemand Frucht von dir essen?“ Diesen Einwand hält Origenes im Gegensatz zu Chrysostomus durchaus nicht für unsinnig. Die auf den ersten Blick irritierende Bemerkung des Evangelisten nimmt er vielmehr als Indiz für einen versteckten symbolischen Textsinn. Diesen findet er durch eine geistreiche Stichwortverknüpfung mit Gal 5,22. Dort sind nämlich die „Früchte“ des Heiligen Geistes aufgezählt: Liebe, Freude, Friede, Langmut usw. Alle diese Tugenden geben ihre Frucht zu ihrer Zeit. Aber zur Zeit der Liebe zu lieben ist keine Kunst, wohl aber wenn man von allen Seiten zum Hass aufgefordert wird. Und wer seinen Feind auch dann noch liebt, wenn dieser ihm Übles antut, bringt Frucht, obwohl sozusagen nicht Feigenzeit ist. Entsprechendes gilt für die Freude. Es ist nicht schwer, die Frucht der Freude zu bringen, wenn es keinen Grund zur Trauer gibt. Aber wenn alles zu Schmerz und Niedergeschlagenheit ruft oder in Zeiten des Verkanntwerdens und der Schikanen am „Freut euch jeder Zeit“ des Paulus festzuhalten (1 Thess 5,16), das heißt die Frucht der Freude bringen, auch wenn sozusagen nicht Feigenzeit, d.h. in diesem Fall: nicht Freudenzeit, ist. Analoges gelte für die übrigen Früchte des Heiligen Geistes. Gott fordert das Unerwartete und Wunderbare von uns (*parádoxa*), nicht einfach das Übliche. Wenn wir „gemäß dem Fleisch leben“, werden wir „sterben“, wie der Apostel lehrt (Röm 8,13).

Die moralische Applikation der Folgezeit sah in der Bemerkung „Es war aber nicht Feigenzeit“ lediglich ein Indiz, dass eine Symbolhandlung vorliegt, und beschränkte sich für die Metaphorisierung zumeist auf die Elemente des Baums, der Blätter und der fehlenden Früchte. Jesus „schreckte das Volk, das er im Wort lehrte, durch die Tat, damit niemand, der nur Blätter, das heißt gerechte Worte ohne die Frucht der Werke, vorzuweisen hat, zu Recht ‚ausgehauen und ins Feuer geworfen‘ wird.“²⁸

Man kann an diesem Beispiel sehen, wie die Allegorese vorgeht oder wenigstens vorgehen sollte. Sie basiert auf einer sorgfältigen Textlektüre, die auch synoptische Differenzen nicht unbedingt harmonisiert, sondern für unterschiedliche Gedanken fruchtbar macht. Die Väter waren durchaus für Polyphonie, solange es nicht zu unerträglichen Dissonanzen kam. Das wichtigste methodische Mittel zur Applikation und zum geistlichen Verständnis ist die Assoziation sachlich verwandter Schriftstellen, meist über Stichworte. Dabei kommt es häufig zu einer Metaphorisierung des Textes. Diese Methode hat etwas von einem Spiel, aber das Spiel muss geregelt und von ei-

²⁸ Ludolph von Sachsen, *Vita Christi* (s. Anm. 20) Zu „ausgehauen und ins Feuer geworfen“, hier eine Anspielung auf das Jüngste Gericht, vgl. Mt 3,10; 7,19; Lk 13,7; Joh 15,6.

nem sachgemäßen Gedanken gesteuert und kontrolliert sein. Im Fall des Origenes führt die Verknüpfung mit Bibelstellen, an denen „Frucht“ tatsächlich in einem metaphorischen Sinn gebraucht wird, dazu, dass die Bemerkung des Evangelisten „Es war nämlich nicht Feigenzeit“ ihrerseits zur metaphorischen Wendung wird, die potentiell verallgemeinerbar ist. Der Gedanke, den Origenes mit der metaphorischen Wendung „...obwohl (sozusagen) nicht Feigenzeit war“ verbindet, ist es jedenfalls wert, bedacht und gelebt zu werden. Sollten wir nicht wenigstens gelegentlich daran denken, dass Jesus – vielleicht unversehens – auch zu uns kommt und sucht, ob er etwas an uns findet? Und vielleicht nicht nur zur Feigenzeit.

Ein eindrucksvolles Beispiel für eine sehr persönlich geprägte geistliche Schriftlesung ist der Gedichtzyklus „Geistliches Jahr“ von Annette von Droste-Hülshoff.²⁹ Das Gedicht auf den Montag in der Karwoche handelt „vom verdorrten Feigenbaume“.³⁰ Die 23jährige Dichterin verfasste es im Jahr 1820. Es ist als Dialog des Menschen mit dem verdorrten Feigenbaum gestaltet:

„Wie stehst du doch so dürr und kahl,
Die trocknen Adern leer,
O Feigenbaum!
Ein Totenkranz von Blättern fahl
Hängt rasselnd um dich her
Wie Wellenschaum.“
„O Mensch, ich muß hier stehn, ich muß
Dich grüßen mit dem Todesgruß,
Daß du das Leben fassese,
Es nicht entlassest!“

„Wie halt ich denn das Leben fest,
Daß es mir nicht entrinnt,
O Feigenbaum?“
„O Mensch, der Wille ist das Best’,
Die wahre Treu‘ gewinnt!
Hältst du im Zaum
Die Hoffart und die Zweifelsucht,
Die Lauheit auch in guter Zucht,

²⁹ Vgl. Annette von Droste-Hülshoff, *Geistliches Jahr in Liedern auf alle Sonn- und Festtage*, in: *Sämtliche Werke in zwei Bänden*, hrsg. von B. Plachta und W. Woesler. Frankfurt a. M. 1994, Bd. 1, 353–508 mit Kommentar S. 822–874.

³⁰ Abweichend von dem traditionell gelesenen Evangelium Joh. 12, 1–36 wählt die Droste die Fortsetzung des Evangeliums vom Palmsonntag, und dies ganz passend, ereignet sich die Szene doch ausdrücklich am folgenden Tag (vgl. Mt 21, 19f; Mk 11,12).

Muß dir in diesem Treiben
Das Leben bleiben.“

„Wie bist du denn so völlig tot,
So ganz und gar dahin,
O Feigenbaum?“
„O Mensch, wie üpp’ges Morgenrot
Ließ ich mein Leben ziehn
Am Erdensaum,
Und weh, und dachte nicht der Frucht!
Da hat mich Gott der Herr verflucht,
Daß ich muß allem Leben
Ein Zeugnis geben.“

„Wer hat dir solches zubereit
Durch heimlichen Verrat,
O Feigenbaum?“
„O Mensch, des Herren Aug‘ sieht weit:
Es sieht des Würmleins Pfad
In Blattes Flaum!
Ihm kannst du nichts entdecken noch
Entziehn, er sieht und weiß es doch:
Es lag schon auf der Waage
Am ersten Tage.“

„Du starbest wohl vor langer Zeit,
Weil du so dürr und leer,
O Feigenbaum?“
„O Mensch, des Herren Hand reicht weit,
Und ist so schnell und schwer,
Du siehst es kaum!
Er nimmt dir seines Lebens Hauch,
Du mußt vergehn wie Dunst und Rauch,
Er braucht nicht Wort noch Stunden,
Du bist verschwunden.“

„Wo bleibt denn seine große Huld,
Was fruchtet denn die Reu’,
O Feigenbaum?“
„O Mensch, gedenk an seine Treu’!
Schau, in den Raum

Hat er mich gnadenvoll gestellt,
 Daß ich durch seine weite Welt
 Aus meines Elends Tiefe
 Dir warnend riefte.“

„Steht denn kein Hoffen mehr bei dir,
 Kein Hoffen in der Not,
 O Feigenbaum?“
 „O Mensch, kein Hoffen steht bei mir,
 Denn ich bin tot, bin tot!
 O Lebenstraum,
 Hätt' ich dein schweres Sein gefühlt,
 Hätt' ich nicht frech mit dir gespielt,
 Ich stände nicht gerichtet,
 Weh mir, vernichtet!“

Traditionell ist das Verständnis der biblischen Perikope im allegorischen Sinn und seine moralische Applikation, in der der Feigenbaum zum warnenden Symbol wird: Das Leben kann verfehlt werden und zugrunde gehen, wenn es ephemer und fruchtlos bleibt. Als Mittel, das zu verhindern, nennt die zweite Strophe zunächst den „Willen“, der nach Franz von Sales alle Seelenkräfte regiert: Gedächtnis, Verstand und Einbildungskraft,³¹ und die „wahre Treue“, sodann das Zügeln der „Hoffart“ – wir würden heute eher Stolz und Einbildung sagen –, der „Zweifelsucht“ und der „Lauheit“. Auffällig in dieser Reihe durchaus traditioneller Elemente ist die Zweifelsucht, die die Droste offenbar als schwerwiegende persönliche Schwäche empfand, wie andere Stellen im selben Zyklus zeigen. Gemeint ist der Trieb, alles, auch Glaubensdinge, bis ins Letzte rational ergründen zu wollen, was zur Aushöhlung des Glaubens führt. Die Erwähnung der „Lauheit“ ist wohl bedingt durch die Assoziation des sachlich verwandten Gerichtsworts im Mund des apokalyptischen Christus: „Ich kenne deine Werke: Du bist weder kalt noch heiß! Wärest du doch kalt oder heiß! Weil du aber lau bist, weder heiß noch kalt, will ich dich ausspeien aus meinem Mund“ (Offb 3,15f).

Bemerkenswert ist, wie in diesem Gedicht daran festgehalten wird, dass es für den einmal gerichteten Feigenbaum keine Hoffnung mehr gibt. Ganz der katholischen Dogmatik entsprechend gilt für die Dichterin die reale Möglichkeit eines unwiderruflich verfehlten Lebens, das weder die Reue des Sünders noch die „große Huld“ Gottes mehr zum Guten wenden kann.

³¹ Franz von Sales, *Abhandlung über die Gottesliebe – Theotimus*, 2 Bde. Eichstätt und Wien 1957, Bd. 1, 50–57. Es handelt sich um die ersten drei grundlegenden Kapitel.

Eben diese Möglichkeit ist es, die im Symbol des verdorrten Feigenbaums warnend auftritt. Das Abgestorbene wird so von Gott „gnadenvoll“ in den Raum gestellt, um „allem Leben ein Zeugnis“ zu geben. Die Härte solcher Gerichtsworte Jesu hat niemand stärker empfunden als die Droste selbst. In dem neunzehn Jahre später entstandenen Gedicht auf den 11. Sonntag nach Pfingsten heißt es:

*Fürwahr, ich muß in deinem heiligen Buch
Viel mehr nach deiner Liebe Zeichen suchen,
Als wo dein Eifer spricht und, weh, dein Fluch.
Ich knicke wie ein Halm, hör ich dich fluchen;
Nicht heilsam aufgerüttelt, todesmatt
Lieg ich am Grunde wie ein dürres Blatt.*

Harte Gerichtsworte und Höllenpredigten sind nichts für empfindsame, skrupulöse Seelen, die von ihnen nicht „heilsam aufgerüttelt“, sondern wie Halme geknickt werden. So konnte die ehrliche Seele der Droste beides festhalten: die Radikalität des Evangeliums, die kein freches Spielen mit dem „Lebenstraum“ zulässt, und die unbedingte Liebe dessen, „der das krumme Rohr nicht knickt, / am Docht das Fünkchen nicht zerdrückt“.³²

Die wenigen Beispiele einer spirituellen Textlektüre, die der herkömmlichen Hermeneutik und der Methode einer symbolischen Auslegung und Applikation verpflichtet sind, haben gezeigt, welche Möglichkeiten einer durchaus textgerechten Aktualisierung diese Art der Lektüre auch heute noch birgt.³³ Sie gehört nicht zum alten Eisen, im Gegenteil, für eine persönliche Befriedung und Auseinandersetzung mit den biblischen Texten ist sie unerlässlich.

³² A. von Droste-Hülshoff, *Geistliches Jahr*, Am 17. Sonntag nach Pfingsten. Vgl. Mt 12,20 = Jes 42,3. Dieselbe Schriftstelle auch im Gedicht auf den 1. Fastensonntag: „Du verlöschest nicht den Docht, der glühet, / und zerbrichst nicht das geknickte Rohr.“

³³ Hier sei wenigstens noch erwähnt, dass auch der einst berühmte Pater Leppich unseren Text auf seine Art aktualisiert hat: „Christus und die Passivisten“, in: Pater Leppich, *Christus auf der Reeperbahn*. Düsseldorf 1956, 30f. Auch er assoziiert Offb 3,15f.