

HAUPTARTIKEL

Dogmatik als konsequente Exegese?

*Überlegungen zur Anschlussfähigkeit der historisch-kritischen
Bibelwissenschaft für die Systematische Theologie*

Konrad Schmid

Abstract

The relationship between dogmatic theology and exegesis is full of tensions, but these tensions are meaningful for theology as a whole and should neither be lamented nor covered up. The autonomy of a historic-critically informed exegesis besides dogmatic theology safeguards the latter from docetic tendencies, while dogmatics enforces subject-oriented exegetical studies. Yet one should not counter the present self-isolation of exegesis within theology, which is accompanied by a certain technical jargon, by the postulation of a ›theological exegesis‹, which would just lead exegesis itself into Docetism; one should rather aim at a subject-oriented intensification of the traditional exegetical endeavor. Exegesis could then prove as an attractive dialogue partner and impulse-giver of dogmatic theology, enriching dogmatic theology substantially by the discussion and evaluation of biblical thought and its dynamics of interpretation.

I.

Errungenschaften haben oft ihren Preis. Die Etablierung der historischen Bibelkritik in der protestantischen Theologie ist eine unbestrittene Erfolgsgeschichte, die den Verlauf der letzten zwei Jahrhunderte akademischer Theologiegeschichte zumindest in der westlichen Welt entscheidend bestimmt hat.¹ Doch es sind sogleich zumindest zwei gegenläufige Elemente zu nennen, die diesen Erfolg trüben: Zum einen konnte sich die historisch-kritische Exegese bis heute keinen angemessenen Raum im Bereich der volksskirchlichen Vollzüge verschaffen.² Zwar würden wohl nur

1. Vgl. J. W. Rogerson, Die Bibel lesen wie jedes andere Buch? Auseinandersetzungen um die Autorität der Bibel vom 18. Jahrhundert an bis heute, in: S. Chapman u.a. (Hg.), *Biblischer Text und theologische Theoriebildung*, BThSt 44, Neukirchen-Vluyn 2001, 211–234.
2. Vgl. G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), in: ders., *Wort und Glaube I*, Tübingen 1960, 1–49: 47: »Die gewaltige Arbeit der historisch-kritischen Theologie im 19. Jahrhundert weithin überhaupt erst in ihrer eigentlichen theologischen Relevanz zu erschließen, ist eine Aufgabe, gegenüber der die Theo-

wenige Pfarrerinnen und Pfarrer von sich behaupten, auf die historische Bibelkritik nicht angewiesen zu sein, oder sie gar von sich weisen, doch *de facto* ist ihr Einfluss in Predigt, Seelsorge und Unterricht gering. Es ginge wahrscheinlich oft auch ohne sie. Zum anderen hat die historische Bibelkritik zu einer tiefen Spaltung zwischen Exegese und Dogmatik geführt. Mit der historischen Wahrnehmung der Bibel und ihrer Schriften wurde deutlich, dass die biblischen Texte mehr, weniger und anderes sagen, als was die Dogmatik traditionellerweise aus der Bibel ableitete. Ja, durch die historische Bibelkritik öffnete sich nicht nur der Graben zwischen Exegese und Dogmatik,³ sondern auch zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Theologie und des Weiteren auch zwischen den einzelnen Theologien im Alten und im Neuen Testament.⁴ Für Martin Luther war dies noch anders gewesen: Er konnte seine eigene Lehre mit dem wörtlichen Verständnis der Bibel in eins setzen und er brauchte nicht zwischen den Testamenten und ihren Schriften grundlegend zu differenzieren.⁵ Seit dem 18. Jahrhundert verpflichtete sich die Exegese aber mehr und mehr der historischen Arbeitsweise – der Verlust des sachlichen Anschlusses an die anderen theologischen Disziplinen wurde stillschweigend oder bewusst hingenommen. Er wog aber anscheinend auch nicht sehr schwer, da die institutionellen Bande nach wie vor eng geblieben sind: Die Exegese der Bibel wird an Theologischen Fakultäten betrieben, die Auslegung der Bibel geschieht also im Kontext der Theologie.

logie des 19. Jahrhunderts zweifellos versagt hat und die nun in der allgemeinen Frontstellung gegen das 19. Jahrhundert völlig vergessen zu werden droht. Von der systematischen Theologie ist darum zu fordern, daß sie nicht nur die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung berücksichtigt – selbst das läßt sehr zu wünschen übrig –, sondern dass sie auch die Problemstellung der historisch-kritischen Methode voll und ganz in ihren Ansatz aufnimmt. Es ist die Not, die in der Theologiegeschichte der Neuzeit offen zutage liegt, daß es der protestantischen Dogmatik seit den Tagen der Aufklärung nicht gelungen ist, dieser Aufgabe wirklich standzuhalten.« Vgl. auch a.a.O., 48: »Und schließlich ist von der Verkündigung der Kirche zu verlangen, daß sie die historisch-kritische Arbeit ernst nimmt.«

3. Vgl. *J. Lauster*, Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, ThLZ.F 21, Leipzig 2008; *M. Öhler/C. Claußen* (Hg.), Exegese und Dogmatik, BThSt 107, Neukirchen-Vluyn 2010; siehe auch *H. Weder*, Exegese und Dogmatik. Überlegungen zur Bedeutung der Dogmatik für die Arbeit des Exegeten, in: ZThK 84, 1987, 137–161.
4. Vgl. *K. Schmid*, Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft, ThSt(B) N.F. 7, Zürich 2013, 19–52.
5. Vgl. dazu *A. Beutel*, Im Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, HUTH 27, Tübingen 1991 (Studienausgabe 2006), 236–253; siehe auch *W. Pannenberg*, Die Krise des Schriftprinzips, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 31979, 11–21; 15; *J. Lauster*, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, HUTH 46, Tübingen 2004, 11–12 (dort weitere Lit.); *V. Leppin*, Exegese und reformatorische Theologie. Beobachtungen zur Deutung des Alten Testaments bei Luther, in: A. Berlejung/R. Heckl (Hg.), Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag, ABG 39, Leipzig 2012, 687–710, sowie *R. Leonhardt/M. Rösel*, Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemäßen Schrifthermeneutik, in: ThZ 56, 2000, 298–324: 300: »Dass Luther einerseits die Christusbezogenheit der gesamten Schrift lehrte und andererseits Wert auf eine am Literal-sinn orientierte philologische Exegese legte, führte [...] zu einem unverbundenen Nebeneinander von philologisch-grammatischer Methodik zur Behandlung der Bibel als literarischem Dokument und der dogmatischen und erbaulichen Lehre von der Bibel als Wort Gottes.«

II.

Nun mag es naheliegen, diese doppelte Problemlage sogleich zu beklagen und wohlfeile Rezepte zu deren Behebung anzupreisen: Die Exegese muss aus ihrer Dogmatikvergessenheit herausfinden und die Dogmatik aus ihrer Exegesevergessenheit. Doch zunächst ist es geraten, die Fragestellung historisch und strukturell, wenn auch in aller Kürze dargestellt, genauer zu verstehen und gleichzeitig nicht nur die offenkundigen Schwierigkeiten zu erkennen, sondern auch die sachlichen Notwendigkeiten und den theologischen Mehrwert der Distanz zwischen Dogmatik und Exegese.⁶

Das spannungsvolle Verhältnis von Dogmatik und Exegese ist ein Problem vor allem der christlichen, neuzeitlichen, westlichen und insbesondere der protestantischen Theologie. In der christlichen Theologie steht man vor dieser Fragestellung hauptsächlich deshalb, weil das Christentum seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. in besonderer Weise die Nähe zur Philosophie gesucht,⁷ die Wahrheitsfrage gestellt und in der Folge eine Systematische Theologie ausgebildet hat, wie sie sich in anderen Religionen so nicht belegen lässt⁸ und die nun in einer gewissen Spannung zur Bibel steht. Neuzeitlich ist dieses Problem deshalb, weil sich erst mit dem Aufkommen des historisch-kritischen Bewusstseins im 18. und 19. Jahrhundert⁹ die Erkenntnis Bahn brach, dass die Exegese der Bibel und die dogmatische Lehrbildung nicht ohne weiteres auf dieselben Resultate führen. Für den Protestantismus verschärfte sich die Problemstellung schließlich dadurch, dass für ihn – im Unterschied etwa zur römisch-katholischen Lehre – Schrift und dogmatische Lehrbildung nicht durch eine normative Tradition vermittelt sind.¹⁰

Allerdings spricht es zunächst für das Christentum in seiner neuzeitlichen und protestantischen Ausprägung, dass es die Spannung zwischen Exegese und Dogmatik in Kirche und Theologie nicht nur ausgebildet, sondern auch *aufrechterhalten* hat. Die protestantische Theologie zeigt damit an, dass sie einerseits die Bibel als

6. Vgl. H. Weder, Exegese und Dogmatik. Überlegungen zur Bedeutung der Dogmatik für die Arbeit des Exegeten, in: ZThK 84, 1987, 137–161 = *ders.*, Einblicke ins Evangelium, Göttingen 1992, 109–136.
7. Vgl. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: ZKG 70, 1959, 1–45 = *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen (1967) 31979, 296–346.
8. Programmatisch etwa G. Ebeling, Art. Theologie. I. Begriffsgeschichtlich, RGG³, Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 754–769: 759: »Dasjenige Phänomen, das in methodologisch durchreflektierter Gestalt in der Hochscholastik die Bezeichnung ›Th.‹ annahm, aber bei prinzipieller Gleichartigkeit auch in anderer Gestalt ebenso benannt werden kann, begegnet *allein im Christentum*«. Vgl. zur Frage einer jüdischen bzw. islamischen Theologie z.B. *Sh. Gesundheit*, Gibt es eine jüdische Theologie der Hebräischen Bibel?, in: B. Janowski (Hg.), Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, SBS 200, Stuttgart 2005, 73–86; B. Sommer, Dialogical Biblical Theology. A Jewish Approach to Reading Scripture Theologically, in: L. G. Perdue u.a. (Hg.), Biblical Theology. Introduction and Conversation, Nashville 2009, 1–53; U. Rudolph, Islamische Theologie, in: RGG⁴, Bd. 4, Tübingen 2001, 259–262.
9. Vgl. E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: *ders.*, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen 1913, 728–753; vgl. R. G. Kratz, Auslegen und Erklären. Über die theologische Bedeutung der historischen Bibelkritik nach Johann Philipp Gabler, in: *ders.*, Mythos und Geschichte. Kleine Schriften III, FAT 102, Tübingen 2015, 18–38.
10. Vgl. dazu neben Leonhardt/Rösel, Schriftprinzip (s. Anm. 5), 317–324, Ch. Tietz, Kanon und Kirche, in: B. Janowski (Hg.), Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel, Theologie interdisziplinär 1, Neukirchen-Vluyn 2007, 99–119: 112–115.

Grundlage und Norm wertschätzt und andererseits ihre Glaubensaussagen nicht fundamentalistisch fixiert, sondern in einem komplexen Prozess aus der Bibel ableitet; dabei vergewissert sie sich nicht nur der Entsprechung, sondern auch der Distanz ihrer eigenen Vorstellungen zur Bibel. Diese Distanz ist der historischen Bedingtheit der Bibel und ihrer Auslegungen geschuldet sowie der Notwendigkeit sachlicher Kontextualisierungen.¹¹

Die »Krise des Schriftprinzips« im Gefolge des Aufkommens historischen-kritischen Denkens, wie Wolfhart Pannenberg es genannt hat, führte zwar zu einer Depotenzierung der Bedeutung der Bibel in der modernen Theologie,¹² doch gleichzeitig gewannen mit diesem Denken anti-fundamentalistische und hermeneutische Tendenzen in der protestantischen Theologie an Gewicht. So ist zwar für eine kritisch denkende Theologie der *lineare* Rückbezug auf die Schrift heute unmöglich geworden; gleichzeitig aber hat sie das Instrumentarium dafür ausgebildet, dass die Bibel als ein historisch abständiges Dokument auch Jahrhunderte, ja sogar Jahrtausende nach ihrer Abfassung les- und verstehbar bleibt – und zwar nicht nur als geschichtliche Quelle, sondern als sachlich bedeutsamer und gegenwartsrelevanter Text.¹³

Man mag also die Diastase zwischen Exegese und Dogmatik beklagen oder begrüßen, doch sie ist unter den Bedingungen neuzeitlichen Verstehens unhintergebar und wohl weder einfach negativ noch einfach positiv zu bewerten, sondern sie ist als geistesgeschichtlicher Fakt, wie viele andere, zunächst einmal ambivalent.

III.

Es ist bemerkenswert, dass sich trotz aller theologischen Sprödigkeit der exegetischen Resultate, die sich aus gut 200 Jahren historischer Arbeit an der Bibel ergeben haben, nach wie vor eine ausgesprochen positive Grundhaltung der systematischen Theologie gegenüber der Exegese und der historisch-kritischen Methode beobachten lässt.¹⁴ Man denke etwa an Karl Barths Begeisterung für die Exegese, die sich nachhaltig der Theologie des 20. Jahrhunderts eingepägt hat: »Exegese, Exegese und noch einmal Exegese! [...] Lassen Sie die systematische Kunst, die einen auch rasend machen kann, ein wenig ruhen und halten Sie sich an das *Wort*, an die Schrift, die uns gegeben ist, und werden Sie vielleicht weniger systematisch als Schrifttheologen. Dann ist gewiß auch für die Systematik und Dogmatik gesorgt.«¹⁵

11. Vgl. F. Nüssel, Die Aufgabe der Dogmatik im Zusammenhang der Theologie, in: I. U. Dalferth (Hg.), Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen, ThLZ.F 17, Leipzig 2006, 77–98: 96: »Aus der Entwicklung systematisch-theologischer Entwürfe im 19. und 20. Jahrhundert lässt sich außerdem die Einsicht gewinnen, dass die Inanspruchnahme des Schriftzeugnisses als »ein[z]ige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen: [BSLK 767, 15–17], nur im Medium systematischer Reflexion ihres glaubensrelevanten Inhalts ausgelegt werden kann.«
12. Lauster, Prinzip (s. Anm. 5), 11, spricht von »Aufstieg und Fall des Schriftprinzips«.
13. Vgl. jüngst etwa U. Luz, Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014.
14. Ausfälle gegen die Bibelkritik beschränken sich – neben fundamentalistisch ausgerichteten Stellungnahmen – bisher vor allem auf das Feuilleton, vgl. z.B. F. W. Graf, Tumult im Theotop: Akademische Theologie in der Krise, FA.Z. 44, 21.02.2008, 8: »Die Theologien leiden unter einem grotesken Übergewicht der exegetischen Disziplinen, die sich, angesichts der knappen Bestände an heiligen Texten, in ein für Außenstehende absurdes philologisches Spezialistentum verrannt haben.«
15. K. Barth, Das Evangelium in der Gegenwart, TEH 25, München 1935, 17.

Eberhard Jüngel hat die Theologie Karl Barths sogar als »konsequente Exegese«¹⁶ charakterisiert¹⁷ und darüber hinaus vorgeschlagen, die Aufgabe der Dogmatik überhaupt entsprechend zu profilieren.¹⁸ Neben Karl Barth hat vor allem Gerhard Ebeling 1950 in einem programmatischen und vielbeachteten Aufsatz auf die theologische Notwendigkeit der Exegese und dabei insbesondere der historisch-kritischen Methode aufmerksam gemacht.¹⁹ Für ihn handelt es sich bei der kritischen Bibelwissenschaft – bei allen Problemen, die sich aus ihr für die Theologie ergeben haben – nicht um ein widerwilliges Zugeständnis an die Moderne, das die Theologie zähneknirschend hinzunehmen hätte. Vielmehr ist die Beheimatung und unhinterfragte institutionelle Akzeptanz der Exegese in der akademischen Theologie die ebenso notwendige wie selbstverständliche Grundbedingung einer neuzeitlichen Respektierung der Bibelautorität: »Die sogenannte Bibelkritik steht nur scheinbar im Widerspruch zur Bibelautorität. Recht verstanden, ist sie im Bereich der Exegese die Weise, wie die Autorität der Bibel zur Geltung gebracht wird.«²⁰

Dieser Satz stellt die in bibeltreuen und evangelikalischen Kreisen vielerorts virulente Skepsis gegen die Bibelkritik vom Kopf auf die Füße und hält fest: Bibeltreu ist nicht, wer die Bibelkritik abweist, sondern wer sie richtig anwendet. Denn nur so wird der Bibel überhaupt eine Chance gegeben, in die moderne Welt hineinzusprechen. Und eben deshalb ist die aufklärerische Maxime des Verzichts auf eine Sakralhermeneutik unentbehrlich für eine neuzeitliche Theologie: »Die Auslegung der Bibel als des

16. Vgl. *E. Jüngel*, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965, 25 Anm. 43; vgl. *ders.*, *Einführung in Leben und Werk Karl Barths*, in: *ders.*, *Barth-Studien*, ÖTh 9, Gütersloh 1982, 22–60: 46 (Barths Dogmatik als »konsequente Exegese«); *ders.*, *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*, in: *ders.*, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, Theologische Erörterungen III*, Tübingen 1990, 16–77: 22; *ders.*, *Besinnung auf 50 Jahre theologische Existenz*, in: *ThLZ* 128, 2003, 471–484: 476. Vgl. dazu *U. H. J. Körtner*, *Dogmatik als konsequente Exegese? Zur Relevanz der Exegese für die Systematische Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann*, in: *C. Claußen/M. Öhler* (Hg.), *Exegese und Dogmatik. Beiträge zu einer gestörten Beziehung*, BThSt 107, Neukirchen-Vluyn 2010, 73–102.
17. Allerdings hat die schlagwortartige Formulierung eine gewisse Geschichte durchlaufen. In der ersten Auflage von »Gottes Sein ist im Werden« findet sie sich so noch nicht, Jüngel schreibt vielmehr: »Deshalb ist die hermeneutische Aufgabe der Theologie das konsequente *Wesen* der historisch-kritischen Methode in der Theologie« (*Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965, 25 Anm. 43). Was Jüngel im Blick hat, erläutert er im Rahmen eines Zitats von *E. Fuchs* (*Die der Theologie durch die historisch-kritische Methode auferlegte Besinnung*, in: *ders.*, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, 219–237: 226): »Und deshalb hat die historisch-kritische Methode der Auslegung biblischer Texte [...] ihren Dienst dann getan, wenn sich aus dem Text die Nötigung zur Predigt ergibt.« In den Epilegomena zur 3. Auflage von »Gottes Sein ist im Werden« aus dem Jahr 1976 heißt es dann: »Meine Paraphrase des Barth'schen Gottesverständnisses war im Unterschied zur derzeitigen Unbekümmertheit, die sich die systematische Theologie hinsichtlich ihrer exegetischen Grundlagen weithin glaubt leisten zu können, von der Prämisse geleitet, daß Dogmatik konsequente Exegese ist.« (*E. Jüngel*, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1976, 123).
18. Eberhard Jüngels Parole lässt sich zwar vordergründig als Kompliment an die Exegese lesen, sie ist aber insofern sachlich nicht unproblematisch, als sie im Gegenzug die Exegese für sich genommen implizit als inkonsequent erscheinen lässt.
19. Ebeling, *Bedeutung* (s. Anm. 2).
20. *G. Ebeling*, *Diskussionsthesen zur Einführung in das Studium der Theologie*, in: *ders.*, *Wort und Glaube I*, 447–457: 451.

wichtigsten Buches geschieht grundsätzlich genauso wie die Auslegung jedes andern Buchs.«²¹

Für das akademische Schicksal der Theologie ist diese methodische Überzeugung von fundamentaler Bedeutung, denn sie brachte die Freisetzung der Natur- und Geschichtswissenschaften mit sich, die umgekehrt den Verbleib der Theologie an der Universität begründet und sichert. Niemand muss bestimmte Aussagen gegen besseres Wissen für wahr halten, nur weil sie in der Bibel stehen. Die Bibel ist nicht aus der Geschichte auszuklammern, sondern in deren Kontext zu verstehen. Und bezüglich historischer oder naturwissenschaftlicher Fragen steht die Bibel selbstverständlich im Kontext der wissenschaftlichen Diskussion ihrer und nicht unserer Zeit.²² Deshalb darf sie nicht als zeitlose Säulenheilige verehrt werden, sondern muss als ein sachlich dichter, aber historisch geprägter und bedingter Gesprächspartner ernst genommen werden.²³

IV.

Trotz der institutionellen Etabliertheit der Exegese, trotz der traditionellen Begeisterung der protestantischen Theologie für sie und trotz der sachlichen Notwendigkeit eines gewissen Auseinanderdriftens von Exegese und Dogmatik bleibt gleichwohl festzuhalten, dass in der gegenwärtigen Theologie wohl kaum von einer uneingeschränkt fruchtbaren Arbeitsteilung zwischen ihren entsprechenden Teildisziplinen die Rede sein kann. Die Exegese wird weithin wahrgenommen als mit sich selber beschäftigt, als detailversessen und als nur noch mit historischen Einordnungsfragen statt mit theologischen Verstehensfragen beschäftigt – ein Eindruck, der zwar übertrieben ist, aber nicht jeglicher Grundlage in der Realität entbehrt.²⁴

Muss die Exegese also theologischer werden? So attraktiv diese Forderung zunächst klingen mag, so ist doch Vorsicht geboten, sie so zu erheben.²⁵ Der Ausdruck »theologische Exegese« könnte daran denken lassen, dass es neben der »historisch-kritischen Exegese« gewisse Sonderformen von »theologischer Exegese« gibt, die weniger historisch-kritisch, aber dafür theologischer sind. Das ist allerdings keine sinnvoll zu vertretende Position. Eine »theologische« Exegese, die nicht der Historie verpflichtet wäre, würde sich des begründeten Verdachts des Docketismus aussetzen und ginge sogleich ihres theologischen Charakters verlustig. Deshalb kann eine »theologische« Exegese im Sinne einer gesamttheologisch anschlussfähigen Exegese, wenn sie wis-

21. Ebd. Vgl. dazu weiter oben Anm. 1. Der Verzicht auf eine Sakralhermeneutik kann auch biblisch begründet werden: Röm 10,17 macht nicht den Glauben zur Voraussetzung des Hörens, sondern bestimmt das Verhältnis umgekehrt: Am Anfang steht das Hören, aus dem dann der Glaube nicht folgen muss, aber folgen kann.

22. Vgl. dazu K. Schmid, Von der Gegenwelt zur Lebenswelt: Evolutionäre Kosmologie und Theologie im Buch Genesis, in: Th. Fuhrer/M. Erler u.a., *Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique. Huit exposés suivis de discussions et d'un épilogue*, Entretiens sur l'Antiquité classique LXI, Genève 2015, 51–104.

23. Vgl. dazu die Überlegungen von Michael Welker zum vierfachen Gewicht der Schrift: M. Welker, *Sola Scriptura? Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen und die interdisziplinäre Biblische Theologie*, in: ders./F. Schweitzer (Hg.), *Reconsidering the Boundaries Between Theological Disciplines*, Münster 2005, 15–29.

24. Vgl. dazu oben Anm. 14.

25. Vgl. zum Folgenden ausführlicher K. Schmid, Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften, in: *JBTh* 25, 2011, 63–78.

senschaftlich bleiben will, nichts grundsätzlich anderes sein als historische Exegese.

Der Grund dafür ist letztlich selbst theologischer Natur: Seit ihren Anfängen hat die christliche Theologie den Weg mit der Philosophie²⁶ und der Wissenschaft gewählt. Zwar ist dieser Weg steinig gewesen und alles andere als frei von Schwierigkeiten und Unterbrüchen,²⁷ doch er ist letztlich konsequent beschritten worden. Theologie, so war die Überzeugung, ist nicht im Rahmen religiöser Sondergruppensemantik zu betreiben, sondern hat sich dem Diskurs der Wissenschaften zu stellen und darf keine doppelten Wahrheitsstandards akzeptieren. Die Bibel mit all ihren Positionen, Überzeugungen und Theorien ist ein historisch gewordenes Artefakt, deshalb ist der historische Zugriff auf sie nicht nur erlaubt, sondern geboten, wenn man sie verstehen will, ohne sie gleichzeitig zu vergötzen.

Gleichwohl ist es zutreffend, dass die gegenwärtige exegetische Publikationslandschaft wenig geeignet ist, auf der Seite der Dogmatik die Lust zu wecken, sich – bei aller Problematik dieses Begriffs²⁸ – als »konsequente Exegese« zu verstehen. Die mangelnde Anschluss- und Austauschfähigkeit zwischen Exegese und Dogmatik ist nicht nur ein Problem für die Dogmatik, sondern auch für die Exegese selbst: Es besteht der begründete Verdacht, dass eine Exegese, die nicht für andere Disziplinen interessant ist, auch für sich selbst nicht sonderlich interessant ist.²⁹

V.

Wie kann dann aber die Exegese theologisch in dem Sinne relevant werden, dass sie für die Dogmatik interessant wird, wenn gleichzeitig vermieden werden muss, dass sie nicht »theologischer« – im oben beschriebenen doketischen Sinn – ausgerichtet wird?

Die darauf zu gebende Antwort ist wenig spektakulär: Die Exegese sollte von ihren eigenen Vollzügen nicht abrücken, aber sie sollte diese besser, das heißt vor allem inhaltsbezogener durchführen. Denn an den beiden Grundfunktionen der traditionellen und gut etablierten Arbeitsweisen der Exegese³⁰ lässt sich auch im 21. Jahrhundert nicht rütteln, ohne dass die Theologie dadurch fundamental beschädigt würde: Die historische Bibelkritik sichert (nicht allein, aber in sehr grundsätzlicher Weise) den Anschluss der Theologie insgesamt an die Wissenschaft, und sie stellt für die Theologie eine dauernde Versicherung gegen alle doketischen Tendenzen dar.

An drei methodisch orientierten Beispielen zeigt bedeutet diese Forderung Folgendes.

26. Vgl. oben Anm. 7.

27. Vgl. *H. Schwarz*, 400 Jahre Streit um die Wahrheit. Theologie und Naturwissenschaft, Göttingen 2012.

28. Vgl. oben Anm. 18.

29. Das Urteil von R. G. Kratz halte ich für überzogen (Auslegen [s. Anm. 9], 37): »Die historische Bibelkritik braucht Theologie und Kirche nicht, aber Theologie und Kirche brauchen die historische Bibelkritik.« Eine von Theologie und Kirche losgelöste Bibelkritik ist zwar denkbar und existiert auch institutionell an zahlreichen Universitäten vor allem außerhalb des deutschen Sprachraums, doch die bestehende Zusammenordnung von Exegese und Dogmatik im Rahmen theologischer Fakultäten hält die Exegese in durchaus positiver Weise dazu an, stark inhaltsbezogen und sachlich relevant zu arbeiten. Dass sie dies von sich aus nicht immer tut, stellt sie ungewollt und nicht selten unter Beweis.

30. Vgl. *U. Becker*, Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch, UTB 2664, Tübingen 2015.

1. Redaktionsgeschichte

Seit Willi Marxsens Habilitationsschrift zum Evangelisten Markus³¹ und Walther Zimmerlis Ezechielkommentar³² gehört die redaktionsgeschichtliche Fragestellung zu den privilegierten Arbeitsweisen der neu- und alttestamentlichen Wissenschaft des 20. und 21. Jahrhunderts.³³ Sie hat nicht nur bahnbrechende neue Erkenntnisse zu den unterschiedlichen theologischen Profilen der biblischen Schriften mit sich gebracht, sondern auch zu neuen Gesamtcharakterisierungen der Bibel geführt: Sie zeigt, dass die Bibel nicht nur Text, sondern Text und Kommentar in einem ist. Ihre theologischen Positionen sind in der Regel in ein Verweis- und Auslegungsgeflecht eingebunden, das es einer verantwortlichen Leserschaft unmöglich macht, ihre Botschaft biblizistisch zu reduzieren. Gleichzeitig sind es allerdings vor allem die jüngeren, vergleichsweise technisch ausgerichteten redaktionsgeschichtlichen Arbeiten aus der Bibelwissenschaft, die für den Eindruck der Anschlusslosigkeit der Exegese an die Dogmatik verantwortlich sind.

Handelt es sich bei der Redaktionsgeschichte, aus gesamtheologischer Perspektive, um eine Sackgasse? Man darf hier das Kind nicht mit dem Bade ausschütten: Wenn die protestantische Theologie an einer möglichst genauen Kenntnis der Bibel interessiert ist, so darf sie auf dieses methodische Instrumentarium nicht verzichten und dessen Resultate nicht ignorieren. Allerdings muss sie es selbstkritisch und vorsichtig anwenden – selbstkritischer und vorsichtiger als bisher oft geschehen. Dazu gehören folgende Punkte: 1. Kleinste formale Kohärenzstörungen können nicht unmittelbar diachron ausgewertet werden. 2. Literarisches Wachstum muss durch inhaltliche Überlegungen plausibilisiert werden, mit anderen Worten: Redaktionsgeschichte muss als innerbiblische Rezeptionsgeschichte plausibilisiert werden können. 3. Unterschiedliche theologische Profile in den biblischen Schriften müssen theologisch gewichtet werden, so dass die wichtigsten Entwicklungsstufen und Denkbewegungen im literarischen Wachstum dieser Schriften erkennbar werden. Dabei ist zu betonen, dass eine theologisch aufgeklärte, diachrone Rekonstruktion der Bibel deren inhaltliche Positionen nicht nur je für sich herauszustellen hat, sondern die Dynamik der intellektuellen Entwicklung der Bibel ebenso zu erfassen hat.³⁴ 4. Die redaktionsgeschichtliche Erforschung der Bibel muss auf eine flächendeckende Erklärung des Wachstums ihrer Schriften verzichten: Nur wo hinreichende inhaltliche Anhaltspunkte vorhanden sind, kann eine redaktionsgeschichtliche Rekonstruktion überzeugend gelingen und interdisziplinär vermittelt werden.

Grenzbewusst und inhaltsorientiert angewendet ist die redaktionsgeschichtliche Methode durchaus geeignet, den Weg zu einer Neuentdeckung der Bedeutung der Bibel in der Theologie zu weisen: Die Bibel in ihrer Eigenschaft als schriftgelehrte Traditionsliteratur zeigt auf, dass sie nicht auf Einzelaussagen festgelegt werden kann,

31. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, FR-LANT 49, Göttingen (1956) 21959.

32. W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII/1.2, Neukirchen-Vluyn 1969.

33. Vgl. R. G. Kratz, *Art. Redaktionsgeschichte I. Altes Testament*, TRE 28, Berlin/New York 1997, 367–378; ders., *Innerbiblische Exegese und Redaktionsgeschichte im Lichte empirischer Evidenz*, in: ders., *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*, FAT 42, Tübingen 2004, 126–156; siehe auch M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985; B. M. Levinson, *Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel*, Tübingen 2012.

34. Vgl. H. Najman, *The Vitality of Scripture within and beyond the Canon*, in: JSJ 43, 2012, 497–518.

sondern der Schriftbezug darf, kann und muss deren innerbiblischen Auslegungskontext berücksichtigen.³⁵ Die Einsicht in diese Grundstruktur der Bibel schafft die Grundlage für ein differenziertes Bibelverständnis. Und kein anderes als ein differenziertes Bibelverständnis ist den damaligen wie heutigen Leserinnen und Lesern zumutbar und für Theologie und Kirche akzeptabel.

2. Religionsgeschichte

Einen weiteren Schwerpunkt der jüngeren Bibelwissenschaft bildet die religionsgeschichtliche Fragestellung nach den Umwelteinflüssen auf die Bibel sowie deren religiösen Kontexten.³⁶ Nach dem anfänglichen Enthusiasmus über die großen archäologischen und epigraphischen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts versank die religionsgeschichtliche Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitgehend in der Vergessenheit. Sie passte nicht mehr zu den dann vorherrschenden Paradigmen in der Theologie und auch in der Bibelwissenschaft. Erst mit der Pluralisierung der Theologie in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts sowie im Gefolge zahlreicher neuer Funde gewann die religionsgeschichtliche Fragestellung wieder an Bedeutung. Sie verdankt sich unter anderem der Erkenntnis, dass die Bibel nicht einfach linear die Religion des antiken Israel und Juda bzw. des Urchristentums abbildet, sondern eine »biblische« Rezeption derselben darstellt, die von bestimmten theologischen Perspektiven bestimmt ist.³⁷ Die Bibel ist somit im Wesentlichen Interpretation dessen, was in Israel und Juda geglaubt worden ist, und nicht schriftgewordener Glaube selbst.³⁸ Diese Interpretation wird aber nur sichtbar, wenn man das Interpretierte kennt.

Die religionsgeschichtliche Forschung an der Bibel hat so deutlich gemacht, dass das theologische Denken der Bibel auf enormen intellektuellen Evaluations- und Syntheseleistungen beruht. Besonders zentral ist diese Erkenntnis für das Thema des biblischen Monotheismus, dessen historische Entstehungsbedingungen³⁹ von

35. Vgl. O. H. Steck, *Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche*, BThSt 42, Neukirchen-Vluyn 2001; K. Schmid, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, FAT 77, Tübingen 2011 (Studienausgabe 2016); ders., *Theologie im Alten Testament?*; ders., *Die Schrift als Text und Kommentar verstehen. Theologische Konsequenzen der neuesten literaturgeschichtlichen Forschung an der Hebräischen Bibel*, in: JBTh 31, 2017 (im Erscheinen).
36. Vgl. insgesamt etwa die Darstellung von O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*. 2 Teilbände, OLB VI, 1, Göttingen 2007, die allerdings unterschiedliche literarische Genres kombiniert. Siehe weiter H. Spieckermann, *Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?*, in: ZThK 105, 2008, 259–280; F. Hartenstein, *Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990*, in: VF 48, 2003, 2–28; ders., *Autorität der Religionsgeschichte – Polyphonie der Religionsgeschichte?*, in: ders., *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche*, BThSt 165, Neukirchen-Vluyn 2016, 131–161; M. Tilly/W. Zwickel, *Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums*, Darmstadt 2011.
37. Vgl. R. G. Kratz, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013.
38. *Scharf gesehen von S. Geller, Sacred Enigmas. Literary Religion in the Hebrew Bible*, London 1996.
39. Einen geeigneten Überblick bietet E. Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in: T. Söding (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, QD 196, Freiburg im Breisgau u.a. 2003, 9–52, ausführlich Keel, *Geschichte* (s. Anm. 36).

großer Bedeutung für die Rekonstruktion einer historisch aufgeklärten Gotteslehre sind.⁴⁰ Die theologische Formulierung der Einheit und Einzigkeit Gottes samt seiner Transzendenz verdichtet und analysiert religiöse Erfahrungen und fällt nicht mit diesen in eins.

Die religionsgeschichtliche Fragestellung nötigt die Dogmatik, die Verortung ihrer biblisch gespeisten Theologumena im Spannungsfeld zwischen religiöser Erfahrung und theologischer Interpretation zu bestimmen und entsprechend zu evaluieren. Was für die Bibel recht ist, muss für die systematisch-theologische Theoriebildung billig sein.

3. Traditionsgeschichte

Die traditionsgeschichtliche Fragestellung zeichnet die langfristigen Entwicklungen geistiger Bewegungen nach und rekonstruiert ihre Voraussetzungen.⁴¹ Für die auf der geistigen und religiösen Vorstellungswelt des Neuen Testaments basierende christliche Theologie ist die Kenntnis der traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen und Dynamiken unabdingbar, um ihre eigenen Kategorien und Ausdrucksformen verstehen zu können.⁴² Besonders deutlich wird dies bei Denkformen, die auf lebensweltlichen Realitäten beruhen, die in nachbiblischer Zeit nicht mehr gegeben sind, so etwa der Opferthematik.⁴³ Es liegt zwar nahe, die Aufgabe der Kategorie des Opfers zur Interpretation des Todes Jesu am Kreuz zu fordern,⁴⁴ noch näher aber liegt es, sie zu verstehen zu versuchen. Das aber ist in einem verantworteten Sinn nicht ohne traditionsgeschichtliche Analyse dieses Themenkomplexes möglich.

Auf diese Weise lehrt die traditionsgeschichtliche Fragestellung, die Bibel als ein historisch und sachlich differenziertes »Ausdrucksuniversum«⁴⁵ von Gotteserfahrungen zu verstehen, das historisch ebenso abständig wie zufällig gestaltet ist, aber die Theologiegeschichte der letzten 2000 Jahre im Judentum wie im Christentum entscheidend geprägt hat. Für die Dogmatik hält sie die Erkenntnis wach, dass die Sprachformen der Bibel nicht auf systematisierte Lehre abzielen, sondern dass deren Texte vor allem ein Reservoir zur Reaktivierung dieser Gotteserfahrungen darstellen.⁴⁶

40. Vgl. G. Wenz, Gott. Implizite Voraussetzungen christlicher Theologie, Studium Systematische Theologie 4, Göttingen 2007, 69–179.

41. Vgl. Th. Krüger, Überlegungen zur Bedeutung der Traditionsgeschichte für das Verständnis alttestamentlicher Texte und zur Weiterentwicklung der traditionsgeschichtlichen Methode, in: H. Utzschneider/E. Blum (Hg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 233–245.

42. Vgl. z.B. H. H. Schmid, Alttestamentliche Voraussetzungen neutestamentlicher Christologie, in: JBTh 6, 1991, 33–45.

43. Vgl. I. U. Dalfert, Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion, in: JBTh 6, 1991, 173–194; F. Hartenstein, Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 119–137; B. Janowski, Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: V. Hampel/R. Weth (Hg.), Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn 2010, 55–72.

44. Vgl. etwa K.-P. Jörns, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 52010.

45. Lauster, Entzauberung (s. Anm. 3), 31.

46. A.a.O., 31–57.

Gerade für die protestantische Theologie ist dies von grundlegender Bedeutung: Sie verdankt ihre Charakteristik dem reformatorischen Neuverständnis der Bibel, die einer neuen Lektüre als Zeugnis von Glaubenserfahrungen zugeführt wurde. Würde Luther an einer modernen theologischen Fakultät lehren, wäre er wahrscheinlich – von seinem Arbeits- und Publikationsprofil her – am ehesten der alttestamentlichen Wissenschaft zuzuweisen.⁴⁷

VI.

Was heißt dies nun für ein zukünftiges Verhältnis von Exegese und Dogmatik? Es sollte deutlich geworden sein, dass die Hoffnung auf eine möglichst einheitliche Ausrichtung von Exegese und Dogmatik, die im Wesentlichen dasselbe, aber aus anderer Perspektive sagen, aus heutiger Sicht weder historisch noch theologisch angemessen oder wünschenswert ist. Solche romantisch inspirierten Einheitskonzeptionen erweisen weder der Bibel noch der Systematischen Theologie einen Dienst.⁴⁸ Die Aufgabenstellungen von Exegese und Dogmatik sind vielmehr auseinanderzuhalten und hinsichtlich ihrer Ziele nicht zu harmonisieren. Da die Dogmatik mehr und anderes ist als systematisierte biblische Theologie⁴⁹ – und da die historisch-kritische Exegese weder Magd noch Herrin der Dogmatik ist –, hat die Theologie mit der spannungsvollen Zuordnung von Exegese und Dogmatik zu leben, die nicht nur eine Not, sondern auch und ebenso eine Tugend ist.

Die gemeinsame gesamttheologische Verantwortung von Exegese und Dogmatik erfordert eine gegenseitige Gesprächsbereitschaft, die nicht von selbst entsteht, sondern die der Pflege bedarf. Für die Seite der Exegese hat Friedhelm Hartenstein kürzlich vier Modelle in der gegenwärtigen Diskussion identifiziert,⁵⁰ die mit unterschiedlichen Akzentuierungen einen exegetisch und historisch aufgeklärten Zugang zur Bibel in theologischer Verantwortung zu entwickeln versuchen. Die unterschiedlichen Ausformungen bezeichnet er als »theologiehistorisch« (152), »kanontheologisch« (154), »dogmatisch-rezeptionsgeschichtlich« (155) und »historisch-hermeneutisch« (157). Welche dieser Prägungen in der Diskussion erfolgreich sein wird, ist eine Frage des akademischen Wettbewerbs innerhalb und zwischen Exegese und Dogmatik. Dass es

47. So die Charakterisierung von *H. Bornkamm*, *Luther und das Alte Testament*, Tübingen 1948, 1.

48. Vgl. *M. Welker*, *Sola Scriptura? Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen und die interdisziplinäre Biblische Theologie*, in: ders./F. Schweitzer (Hg.), *Reconsidering the Boundaries Between Theological Disciplines. Zur Neubestimmung der Grenzen zwischen den theologischen Disziplinen*, Münster 2005, 15–29; zur Pluralismusthematik weiter *M. Welker*, *Was ist Pluralismus?*, in: C. Balme (Hg.), *Wertpluralismus. Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Wintersemester 1998/99*, Heidelberg 1999, 9–23; *ders.*, *Christentum und strukturierter Pluralismus*, in: A. Feldtkeller (Hg.), *Konstruktive Toleranz – gelebter Pluralismus. Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen*, Frankfurt/M. 2001, 89–107. Siehe auch *I. U. Dalferth*, *Von der Vieldeutbarkeit der Schrift und der Eindeutigkeit des Wortes Gottes*, in: R. Ziegert (Hg.), *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Stuttgart 1994, 155–173.

49. Vgl. *J. Barr*, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London 1999, 62–76. Das gilt auch für narrativ ausgerichtete Konzeptionen der Dogmatik, vgl. *G. Schneider-Flume*, *Dogmatik erzählen. Ein Plädoyer für biblische Theologie*, in: *NZStH* 45, 2003, 137–148; *dies.*, *Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte*, UTB 2564, Göttingen 2004, 27–28; *D. Korsch*, *Dogmatik im Grundriß*, UTB 2155, Tübingen 2000.

50. Hartenstein, *Autorität* (s. Anm. 36), 152–159.

dabei nicht um Gewinnen und Verlieren, sondern um die Erkenntnisgewinne in der Diskussion geht, muss nicht eigens hervorgehoben werden.

Die Kultivierung des Gesprächs mit der Exegese auf der Seite der Dogmatik hängt davon ab, wie hoch die Bereitschaft ist, sich nicht nur auf Aussagen und Themen, sondern auch auf Denkformen⁵¹ der Bibel einzulassen – und dies im Bewusstsein um deren redaktions-, religions- und traditionsgeschichtliche Differenzierungen. Diese Denkformen können und sollen zwar nicht *eo ipso* normativ für heutige Theologie sein – ebenso wenig wie dies für biblische Positionen überhaupt im Rahmen einer aufgeklärten und kritischen Theologie der Fall ist –, doch sie können dogmatisch weiterführend sein, insofern sie erstens die grundlegend auf alle Lebensbereiche bezogene *Vielfalt* biblischen Redens von Gott – mittels Erzählungen, Rechtssätzen, Liedern und Gebeten, prophetischen und weisheitlichen Sprüchen – aufzeigen und zweitens dazu anleiten, diese Vielfalt biblischen Redens *in ihrer historisch gewachsenen Dynamik und Zusammengehörigkeit* wahrzunehmen. Exegetische Einsichten sind nicht *per se* normativ für die Dogmatik, sondern sie müssen sowohl in ihrer exegetischen wie dogmatischen Kontextualisierung kalibriert werden.⁵² Im Rahmen einer arbeitsteiligen Theologie ist dies kein Schade. Gerade aus protestantischer Sicht sollte der Gedanke nicht abwegig sein, dass Einsichten aus der Lektüre und Exegese der Schrift nicht in Gestalt von Imperativen daherkommen, sondern dass diese auf die Vermittlung von kultivierten Denkangeboten setzen, die sich aufgrund ihres inhaltlichen Gewichts je und je als grundlegend und verbindlich für die Formulierung sowohl exegetischer wie auch dogmatischer Interpretationen erweisen können.

51. Vgl. zu diesem Begriff *J. Jeremias*, *Theologie des Alten Testaments*, GAT 6, Göttingen 2015, 23–190.

52. Vgl. o. Anm. 11.