

Historische Kritik und theologische Interpretation

Erwägungen zur Aufgabe und zur theologischen Kompetenz historisch-kritischer Exegese

Von Thomas Söding

Die historisch-kritische Exegese hat sich nach den Stürmen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, die vor allem in der römisch-katholischen Kirche getobt haben, lange Zeit in einem ruhigen Fahrwasser bewegt und nahezu alle bibelwissenschaftlichen Lehrstühle theologischer Fakultäten erobert. Letzthin scheint sie aber wieder in eine schwere See zu geraten. Die Dramatik der Auseinandersetzungen ist mit der zurückliegenden Zeiten nicht vergleichbar; gleichwohl sind die Turbulenzen heftig. Die Exegese ist zwar in ihrer historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Ausrichtung ein geachtetes Mitglied der akademischen Gesellschaft; gerade diese methodische und hermeneutische Option trägt ihr aber binnenkirchlich und innertheologisch nicht nur Zustimmung, sondern auch herbe Kritik ein. Gewiß kann die Exegese nicht alle Erwartungen, die an sie gerichtet werden, erfüllen, ohne sich selbst zu verleugnen und die ihr gesteckten Grenzen zu überschreiten. Es ist auch keineswegs so, als verbleibe ihr im gegenwärtigen theologischen Gesprächsprozeß nur die Rolle der Angeklagten; so sehr sie von der Theologie und von der Kirche angefragt wird, so sehr hat auch sie Anfragen an Theologie und Kirche zu richten, die zu überhören wohl leichtfertig wäre. Aber die Kritik, der die Exegese sich ausgesetzt sieht, ist so lautstark, vielstimmig und substantiell, daß sie zu einer selbstkritischen Reflexion ihrer Arbeit nötigt.

1. Die Frage nach der theologischen Kompetenz historisch-kritischer Exegese

Neben der immer wieder laut werdenden Klage, die Exegese bringe den heutigen Lesern die Bibel nicht näher, sondern entfremde sie ihnen¹, sehen sich die Bibelwissenschaften vor allem dem Vorwurf mangelnder theologischer Kompetenz ausgesetzt. Hier liegt das zentrale Problem. Eine Lösung

¹ Damit wird ein gravierendes hermeneutisches Problem angezeigt. Daß eine Spannung zwischen dem Interesse der historisch-kritischen Exegese am ursprünglichen Sinn eines Textes und dem Interesse der Homiletik, Katechetik und Religionspädagogik an seiner Gegenwartsbedeutung besteht, läßt sich nicht leugnen. Die Frage an die Exegeten lautet, wie sie ihr Geschäft so treiben können, daß die Möglichkeit eines Brückenschlages besteht.

würde zugleich die Basis für die Klärung des Verhältnisses zwischen Interpretation und Applikation bilden. Der Vorwurf wird mit verschiedenen Argumenten und unterschiedlichem Nachdruck von mehreren Seiten erhoben. Die fundamentalistische², aber auch die wesentlich differenziertere pietistische Auffassung³, die historisch-kritische Exegese sei grundsätzlich abzulehnen, weil (und insofern) sie das geoffenbarte Wort Gottes dem Kalkül menschlicher Vernunft unterziehe, endet in der Sackgasse des Fideismus und Offenbarungspositivismus.⁴ Wichtiger ist die Kritik, die zwar die Möglichkeit und Notwendigkeit historisch-kritischer Schriftauslegung prinzipiell bestätigt, wohl aber Zweifel hegt, ob sie theologisch genügend ertragreich ist.

Aus jüngster Zeit sind die Einwände besonders repräsentativ und gewichtig, die *Joseph Ratzinger* (zugleich als Dogmatiker und als Präfekt der Römischen Glaubenskongregation) gemacht hat.⁵ Er hält zwar der historisch-kritischen Exegese zugute, die „Polyphonie der Geschichte ... hinter der Homophonie der traditionellen Auslegung wieder hörbar“ gemacht und gerade durch die Betonung des menschlichen Faktors „der heiligen Geschichte“ auch „Gottes Handeln größer und näher“ vor Augen gestellt zu haben. Aber er hält der historisch-kritischen Exegese gleichzeitig vor, eine Expertokratie zu errichten, deren Hypothesenfreudigkeit destruktiv wirke, weil sie die Bibel in eine Unzahl von Traditionssplintern atomisiere. Vor allem

²Zum fundamentalistischen Bibelverständnis vgl. *J. Barr*, *Fundamentalismus* (engl. 1977), München 1981, 70-1 2 7.208-2 12.2 15-230; *W. Foest*, Art. Fundamentalismus: TRE II (1983) 732-738: 734-737; *M. Hasitschka*, *Fundamentalistische und kirchliche Bibelauslegung*, in: *J. Niewiadomski* (Hg.), *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuche in Religion und Gesellschaft*, Thaur 1988, 125-132; *A. Löw*, *Fundamentalistischer und systematisch-theologischer Umgang mit biblischen Texten. Ein Vergleich*, in: *C. Colpe - H. Papenthin* (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Unverzichtbare Glaubensbasis oder religiöser Strukturfehler?*, Berlin 1989, 123-129.

Vor den Gefahren des Fundamentalismus, sektiererisch zu werden und eine privatistische Religiosität zu pflegen, warnt *auch Johannes Paul II.* in seiner Ansprache vom 7.4.1986 an das Exekutivkomitee der katholischen Weltbibelkonföderation (WCFBA); vgl. den Text bei *P.-G. Müller*, *Einführung in Praktische Bibelarbeit* (SKK.NT 20), Stuttgart 1990, 201ff: 203.

³Vgl. *G. Maier*, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 41978 (11974).

⁴Vgl. zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese, die letztlich im Wesenszusammenhang von Offenbarung und Geschichte begründet ist, *Th. Söding*, *Geschichtlicher Text und Heilige Schrift. Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese*, in: *Th. Sternberg* (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (QD 140), Freiburg - Basel - Wien 1992 (im Druck).

⁵Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wert der Exegese heute, in: *ders.* (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg - Basel - Wien 1989, 15-44. Die folgenden Zitate finden sich auf S. 15f. Wichtig ist auch das Vorwort des Sammelbandes S. 7-13. Dort macht Ratzinger zum einen deutlich, daß er sich dem Thema auch im Sinn seines „Auftrages für das Lehramt der Kirche“ widmet (9), und stellt zum anderen klar, daß seine Stellungnahme nicht einer „Abwendung von den großen Möglichkeiten kritischer Exegese“ das Wort reden soll, sondern eine „kritischere Kritik“ intendiert, „die die Bedingungen und Grenzen ihres eigenen Tuns sieht“ (10).

Die Kritik Ratzingers deckt sich in vielem mit der skeptischen Einschätzung der theologischen Möglichkeiten historisch-kritischer Exegese durch *H. V. v. Balthasar*: *Theodramatik I: Prolegomena*, Einsiedeln 1973, 26-29; 11/1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 81-122; 11/2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 53-135.

jedoch kritisiert er, daß die Exegese gegenwärtig nicht in der Lage sei, die Botschaft eines biblischen Textes nachzusprechen und zu erschließen. Das hänge damit zusammen, daß für sie „Gott kein Faktor historischen Geschehens“ sei, „mit dem sie rechnet“. Der katholischen Exegese wird vorgeworfen, nicht vorsätzlich, aber faktisch nur den historischen Auftrag von *Dei Verbum* ernstgenommen, den theologischen aber übergangen zu haben; während sie das historische Erklären mit großem Einsatz betreibe, habe sie das theologische Verstehen, das den Einzeltext immer in den Kontext der ganzen Bibel zu stellen habe, vernachlässigt.

Diese Kritik an der Exegese spitzt sich in dem Urteil zu, sie stecke in einer tiefen Krise, von der die gesamte Theologie affiziert sei - weniger wegen der grundsätzlichen Option für historisch-kritische Methoden, viel eher wegen des Gebrauchs, den die Bibelwissenschaft gegenwärtig von ihnen mache, und wegen des Verständnisses, das sie von ihnen entwickle. Als Krisensymptome gelten nicht nur der Vorrang der Analyse vor der Interpretation und der religionsgeschichtlichen Einordnung vor der theologischen Reflexion, sondern auch der weitgehende Verzicht auf eine Gesamtschau und auf eine Erschließung der Texte für die Gegenwart⁶, überdies die zunehmende Spezialisierung und Komplexität exegetischer Studien, auch der rasche Wandel der Forschungspositionen, der die Frage nach der Substanz bibelwissenschaftlicher Arbeit aufbrechen läßt - zumal dann, wenn sie von einer ungebremsten Hypothesenfreudigkeit bestimmt zu sein scheint.⁷

Die Symptome sind freilich nicht alle in gleicher Weise alarmierend. Die unaufhaltsam fortschreitende Spezialisierung und die immer größer werdende Pluralität und Differenziertheit der Methoden erschweren gewiß Durchblicke und Übersichten; damit erschweren sie zugleich den Dialog der Exegese mit der systematischen und praktischen Theologie. Aber eine Alternative wäre wohl nur um den Preis der Unwissenschaftlichkeit zu erkaufen: Eine überzeugende Interpretation setzt immer eine genaue Analyse voraus; der Respekt vor jedem einzelnen Text fordert eine intensive Detailarbeit; die gewachsene Einsicht in die Tiefe und Breite seiner Bedeutungen impliziert eine größere Vielzahl und Komplexität von Analyse- und Interpretationsverfahren; die Erschließung neuer antiker Quellen (beispielsweise durch die Funde in Qumran und Nag-Hammadi), die Fortschritte der Altertums- und Religionswissenschaften, die Differenzierungen literatur- und sozialwissenschaftlicher Forschungen, nicht zuletzt das sich immer deutlicher herauskristallisierende Wissen um die synchronische und diachronische Pluralität alt- und neutestamentlicher Theologien - all dies verlangt Spezialisierungen und fordert Experten auf neuen Gebieten. Allerdings wäre in der Exegese wohl stärker, als dies bisweilen geschieht, darauf zu achten, daß die notwendigen Differenzierungsten-

⁶Die Schwierigkeiten spricht auch *U. Luz* offen an, ohne jedoch die Konsequenzen Ratzingers zu ziehen: Erwägungen zur sachgemäßen Interpretation neutestamentlicher Texte: *EvTh* 42 (1982) 493-518.

⁷Anlaß zur Selbstkritik der Exegeten in diesem Punkt sehen auch *W.H. Schmidt*, Grenzen und Vorzüge historisch-kritischer Exegese. Eine kleine Verteidigungsrede: *EvTh* 45 (1986) 469-481; *D. Sänger*, Der Verlust an Vermittlung. Vermutungen zu gegenwärtigen Tendenzen in der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft: *EvTh* 47 (1987) 245-258.

<lenzen weder das Bemühen um eine integrative Bibelauslegung⁸ noch die Versuche einer theologischen Zusammenschau zu konterkarieren brauchen, die jenseits harmonisierender Nivellierungen nach Grundlinien, Konvergenzen und Verbindungen alt- und neutestamentlicher Theologien fragen⁹

2. Die Herausforderung

Der Vorwurf, der historisch-kritischen Exegese fehle der Blick für den theologischen Gehalt der biblischen Texte, wiegt schwer. Er wirft die Frage nach dem Status und der Funktion der Exegese im Ganzen der Theologie auf (die ihrerseits ekklesialen und gesellschaftlichen Kontexten verpflichtet ist). Diese Frage ist um so drängender, als die biblischen Texte, in deren Dienst die exegetischen Wissenschaften stehen, häufig mit einem deutlichen theologischen Anspruch auftreten und den klaren Willen erkennen lassen, zumindest in ihrem ursprünglichen Bezugsrahmen das Leben des Einzelnen und des Gottesvolkes, z.T. (damit) auch das der Gesellschaft zu gestalten.

Freilich kommt es darauf an, den Streitpunkt, um den es in einer konstruktiven Auseinandersetzung über die theologische Kompetenz der historisch-kritischen Exegese geht, möglichst genau zu markieren. *Erstens* kann die fundamentale Bedeutung der Bibel für die christliche Kirche und damit der Schriftauslegung für christliche Theologie nicht zur Disposition stehen (vgl. DV 9-10.21); im Konzert der theologischen Disziplinen fällt der Exegese die Aufgabe zu, die Stimme der alt- und neutestamentlichen Schriften zu Gehör zu bringen; insofern ist sie um der Orientierung am Kanon willen notwendig. *Zweitens* kann nicht daran vorbei gesehen werden, daß in der Neuzeit die Wissenschaftlichkeit der Exegese an der Beachtung geschichts- und literaturwissenschaftlicher Methoden hängt; ohne sie wäre die Exegese nicht zum Dialog mit den anderen Wissenschaften fähig; sie könnte dann aber der fundamentaltheologischen Verantwortung, an der sie wie jede andere theologische Disziplin partizipiert, nicht gerecht werden. *Drittens* darf die konstruktive ökumenische Arbeit nicht unterminiert werden¹⁰ die durch die gemeinsame Option der Katholiken und Protestanten¹¹ für historisch-kritische Bibelforschung möglich geworden ist.¹²

Allerdings ist der Vorwurf mangelnder theologischer Kompetenz noch nicht zurückgewiesen, wenn diese drei *essentials* festgehalten werden. Denn *erstens* geht es um die Frage, ob die Exegese als historisch-kritische überhaupt in der Lage ist, das theologische Gewicht der Bibel zu erkennen und

⁸Vgl. H. Merklein, *Integrative Bibelauslegung? Methodische und hermeneutische Aspekte*: BfKi 44 (1989) 117-123.

⁹Vgl. W. Thüsing, *ZwischenJahweglaube und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie*: TThZ 93 (1984) 118-137: 125-128.

die Relevanz der biblischen Aussagen zu erschließen, also der Orientierung der Ekklesia am Kanon zu dienen. *Zweitens* geht es um das Problem, ob ein hinreichend guter und kritischer Gebrauch von den eingeführten Methoden gemacht wird und ob das Methodenspektrum der Exegese ausreicht, um die entscheidenden Dimensionen der biblischen Texte und der Bibel als ganzer überhaupt erfassen und dann einen genuin theologischen Beitrag zum interdisziplinären Gespräch leisten zu können. Und *drittens* ist die Exegese in den Kirchen aller Konfessionen umstritten - z.T. wohl gerade wegen ihrer ökumenischen Implikationen, z.T. aber auch unter Berufung auf die Ökumene¹³.

Letztlich können nur die Ergebnisse exegetischen Arbeitens die Frage nach der theologischen Kompetenz historisch-kritischer Bibelforschung beantworten. Erforderlich ist aber auch eine selbstkritische Grundlagendiskussion darüber, was die Exegese zur theologischen Deutung der Schrift beitragen kann, wenn sie, eingedenk der epochalen Wende, die der „Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert“ eingeleitet hat¹⁴, mit literatur- und geschichtswissenschaftlichen Methoden arbeitet.

Das Gespräch über diese Frage weiterzuführen, verlangt eine Aufarbeitung der Geschichte, welche die historisch-kritische Exegese inzwischen durchlaufen hat¹⁵, und eine fundamentalhermeneutische Reflexion, in der die theologischen Prämissen und Implikationen der Exegese beschrieben

^D Als besonders sensibles Beispiel sei die Rechtfertigungstheologie genannt. Die jüngsten Konvergenzdokumente wären ohne die Reformationsgeschichtsschreibung und ohne historisch-kritische Exegese kaum denkbar; vgl. *Justification by Faith (Lutherans and Catholics in Dialogue VII)*, hg. v. H.G. Anderson u.a., Minneapolis 1985; *Lehrverurteilungen-kirchentrennend? Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hg. v. K. Lehmann - W. Pannenberg (Dialog der Kirchen 4), Freiburg - Göttingen 1986, 35-75; überdies die Dokumentation von K. Lehmann (Hg.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend? Bd. II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen 5)*, Freiburg - Göttingen 1989, 171-362, darin vor allem: *K Kertelge*, *Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken bei Paulus 173-190*, wieder abgedruckt in: ders., *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1991, 130-147.

¹¹ Zur tendenziell skeptischeren Sicht der Orthodoxie vgl. G. Galitis, *Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die orthodoxe Theologie: Les Editions du Centre Orthodoxe Chambesy-Genève* 1989, 1-16.

¹² Vgl. dazu R.E. Brown, *Der Beitrag der historischen Bibelkritik zum ökumenischen Austausch zwischen den Kirchen*, in: J. Ratzinger (Hg.), *Schriftauslegung* (s. Anm. 5) 81-97.

^B So jüngst (mit Blick auf die Ostkirchen) H.-j. Schulz, „Historisch-kritische Evangelieninterpretation“ und „formgeschichtliche“ Überlieferungskritik: *Ökumenische Chance oder Rückfall in die Zeit der Aufklärung?* MThZ 42 (1991) 15-43: „Dem ökumenischen Anspruch einer sich immer mehr verabsolutierenden ‚historisch-kritischen‘ Schriftauslegung in der katholischen und evangelischen Neutestamentlichen Exegese ist im Namen der Ökumene Widerspruch angesagt“ (15).

¹⁴ Vgl. P. Hünermann, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg - Basel - Wien 1967.

¹ Zur Geschichte der historisch-kritischen Exegese vgl. insbesondere H.-j. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn ³1982 (1958); W.G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Orbis Academicus), Freiburg - München ²1970 (1956).

werden.¹⁶ Es verlangt auch eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Problem, wie eine Theologie des Alten¹⁷ und eine Theologie des Neuen Testaments¹⁸, letztlich eine Theologie der gesamten Bibel aussehen könnte¹⁹.

All dies kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Stattdessen sollen nur erste Vorfragen angeschnitten werden. Der Streit um die theologische Kompetenz der Exegese läßt sich nur dann sinnvoll führen, wenn deutlich ist, welche Aufgaben die Exegese im Rahmen der arbeitsteilig operierenden

¹⁶ Besonders erhellend sind zwei Arbeiten systematischer Theologen: *K. Lehmann*, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: J. Schreiner (Hg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 40-80; *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie (stw 676), Frankfurt/M. 1987 (1973), 374-380. Zur Geschichte der neueren Hermeneutik vgl. *F. Mußner*, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HDG I/3c. 2. Teil), Freiburg - Basel - Wien ²1976 (¹1970).

¹⁷ Einen Forschungsüberblick gibt *H. Graf Reventlow*, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 173), Darmstadt 1982. Das Grundproblem besteht in der Verbindung historischen und systematischen Denkens. *G. v. Rad* (Theologie des Alten Testaments, 2 Bde., München ⁹1987 [¹1960]) hat durch eine konsequente Verbindung von Theologie und Überlieferungsgeschichte eine wichtige Weichenstellung vorgenommen. freilich hat er die (systematisch-theologisch entscheidende) Frage nach der „Mitte“ des AT weitgehend offengelassen. Ansätze zu ihrer Beantwortung versuchen im Hinweis auf die Jahwe-Theozentrik vor allem *W.H. Schmidt*, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn ⁸1988 (¹1966); *W. Zimmerli*, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart ³1985 (¹1972). Der *canonical approach* von *8.5. Childs* (Old Testament Theology in a Canonical Context, Philadelphia - London 1985) führt dagegen, obwohl er die hermeneutische Relevanz des Kanons zu Recht ins Gedächtnis ruft, zu einer harmonisierenden Sicht der Theologien im AT; vgl. *M. Oeming*, Text - Kontext - Kanon. Ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie? Zu einem Buch von Brevard S. Childs: JBTh 3 (1988) 241-251.

¹⁸ Eine Einführung in die Geschichte des Problems gibt *G. Strecker* (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments (WdF 368), Darmstadt 1975. Die meisten Werke beschränken sich auf eine Darstellung der wichtigsten Theologien des NT; vgl. *H. Conzelmann*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, bearb. von A. Lindemann, München ⁴1987 (¹1967); *E. Lohse*, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5), Göttingen ³1984 (¹1974); *W. G. Kümmel*, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus - Paulus - Johannes (NTD.GNT 3), Göttingen ⁵1987 (¹1969); *L. Goppelt*, Theologie des Neuen Testaments (UTB 850), hg. v. *J. Roloff*, Göttingen ³1978 (¹1976); *J. Gnilka*, Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick (NEB.NT Erg.-Band 1), Würzburg 1989; so auch *R. Bultmann*, Die Theologie des Neuen Testaments (UTB 630), hg. v. *O. Merk*, Göttingen ⁹1984 (¹1958). Einen streng thematischen Aufriß versucht hingegen *K.H. Schelkle*, Theologie des Neuen Testaments, 4 Bde., Düsseldorf 1968-1976. Eine thematische Gliederung, die allerdings wesentlich stärker traditionsgeschichtlich differenziert und auf einige wenige Grundfragen konzentriert wird, postulieren *H. Schlier*, Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments (1957), in: ders., Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg - Basel - Wien ²1964, 7-24: 19f; *F. Hahn*, Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie. Exegetische und fundamentaltheologische Überlegungen zum Problem christlicher Lehre, in: *W. Kern* (Hg.), Die Theologie und das Lehramt (QD 91), Freiburg - Basel - Wien 1982, 63-115: 98ff. Einen ganz neuen Ansatz entwickelt *W. Thüsing*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981. Er sucht die Einheit der ntl. Theologien in dem doppelt-einen Ursprung, auf den sie sich beziehen: dem Wirken Jesu und dem Grundgeschehen seiner Auferweckung von Toten. Dadurch gelingt es ihm, eine traditionsgeschichtliche Differenzierung und rezeptionsgeschichtliche Orientierung mit einer thematischen Darstellung zu verbinden und Kriterien zu entwickeln, die eine Beurteilung und theologische Standortbestimmung der ntl. Theologien erlauben.

Theologie zu übernehmen hat und welche theologische Relevanz diesen Aufgaben prinzipiell zukommen kann (unabhängig von der Frage, wieweit es der Exegese in ihrer konkreten Arbeit gelingt, sie zu lösen). Einige Aspekte, die bei der Diskussion dieses Problems in den Blick kommen, seien im folgenden angesprochen.

Innerhalb der wissenschaftlichen Theologie herrscht weithin Einigkeit darüber, daß die Bibelwissenschaften vor allem drei Aufgaben zu erfüllen haben: die philologische Analyse der alt- und neutestamentlichen Texte, die kritische Rekonstruktion des historischen Geschehens, das in den Texten thematisiert bzw. vorausgesetzt wird, und eine Auslegung der Texte, die deren ursprünglichen Aussagesinn in Erfahrung zu bringen sucht. Dies entspricht auch der Aufgabenbeschreibung von *Dei Verbum* 12.²⁰ Zu fragen ist also, wie die Exegese diese drei Aufgabenfelder anzugehen hat und worin der theologische Ertrag dieser Arbeit liegen könnte.

3. Die philologische Analyse der Texte

Gegenstand der bibelwissenschaftlichen Forschung sind die Texte des Alten und Neuen Testaments. Deshalb muß die Exegese Textwissenschaft sein und sich auf philologische Arbeit verpflichten (ohne daß daraus abzuleiten wäre, sie sei im wesentlichen eine Sparte der Altphilologie).

¹⁹ Gute Forschungsüberblicke verschaffen H. Graf *Reventlo'ii'*, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983; M. Oeming, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart u.a. 21987 (1985). Von besonderer Bedeutung sind die freilich stark umstrittenen Konzepte von H. Gese, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1974; ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977; und P. Stuhlmacher, Schriftauslegung auf dem Weg zur Biblischen Theologie, Göttingen 1975. Vgl. danach vor allem C. Westermann, Zur Frage einer Biblischen Theologie: JBTh 1 (1986) 13-30; R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie im Rahmen einer gesamtbiblischen Theologie: ebd. 31-47; H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Prolegomena, Göttingen 1990.

²⁰ DV 12 sagt freilich auch: „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinns der Heiligen Schrift, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens. Aufgabe des Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift.“ Im Hintergrund steht die auf dem Konzil lebhaft geführte Diskussion um den *sensus plenior* der Schrift und sein Verhältnis zum *senus hagiographi*; vgl. A. Grillmeier, Kommentar zum 3. Kap. der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung: LThK.E 2 (1967) 528-558: 539-543.551-558. Die Konsequenz für die Exegese besteht darin, nach Möglichkeiten zu suchen, wie sie (ohne ihre Aufgabe zu vernachlässigen, die biblischen Texte geschichtlich zu verstehen) die Perspektive einer Theologie des AT und des NT gewinnen kann,

a) Die Aufgabe

Damit die alt- und neutestamentlichen Texte auf ihre ursprüngliche Intention und ihre historische Substanz hin befragt werden können, müssen sie philologisch genau analysiert werden: Welchen Wortlaut haben sie ursprünglich? Wer ist ihr Autor? Wen sprechen sie an? Wann und wo sind sie aus welchem Anlaß entstanden? Welche Wirkung haben sie ausgelöst? In welchem literarischen Kontext stehen sie? Wie sind sie entstanden und überliefert worden? Wie sind sie aufgebaut? Welche Fragen, Gedanken und Ideen aus der zeitgenössischen Umwelt oder aus zurückliegenden Epochen greifen sie auf? Wie gehen sie mit ihnen um?

Um diese Fragen zu beantworten, greift die Exegese von der Textkritik über die Situations- und Kontextanalyse, die Literar- und Redaktionskritik, die Form- und Gattungskritik, die Motivkritik und den religionsgeschichtlichen Vergleich auf ein Spektrum von Methoden²¹ zurück, die allgemein bei der Untersuchung antiker Texte angewendet werden. Allerdings ist die literaturwissenschaftliche Analyse im Rahmen der Exegese kein Selbstzweck. Sie ist vielmehr auf die Interpretation der Texte und, soweit dies sinnvoll ist, auf die historische Rekonstruktion hingebunden. Im Regelfall gilt, daß die Qualität der Analyse daran zu messen ist, wie gut sie diesen Dienst leistet."

Das schließt jedoch keineswegs aus, daß sich das Interesse der Exegese nicht auch einmal gezielt auf philologische Fragen richten und in deren Antwort ihr eigentliches Ziel sehen kann. (Freilich wäre dann dessen Stellenwert im Horizont übergreifender Problemkreise zu bestimmen.) Mehr noch: auf der genauen literaturwissenschaftlichen Untersuchung der biblischen Schriften beruht ein Gutteil des Ansehens, das die Exegese als Teil der Theologie unter den Wissenschaften genießt.²² Ihre philologische Orientierung ermöglicht den Bibelwissenschaften substantielle Beiträge zur Gattungstheorie und zur Toposforschung, aber auch zur Geschichte der antiken Literatur, Philosophie und Religion. Überdies hat die Exegese im Dialog mit der Linguistik ein differenziertes methodisches Instrumentari-

²¹ Sie werden von zahlreichen Methodenbüchern vorgestellt; vgl. vor allem]. *Schreiner* (Hg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971; *W. Richter*, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971, 9-17; *G. Fohrer* u.a., Exegete des Alten Testaments (UTB 267), Heidelberg 1973; *K. Berger*, Exegese des Neuen Testaments (UTB 658), Heidelberg 1977; *H. Zimmermann*, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode (1967), 7. Aufl., bearb. v. K. Kliesch, Stuttgart 1982; *G. Strecker - U. Schnelle*, Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB 1253), Göttingen ³¹⁹⁸⁹ (1983); *W. Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg - Basel - Wien 1987; vgl. dazu meine Rez. in: ThRev 84 (1988) 289-291.

²² *K. Lehmann* (Horizont [s. Anm. 16] 63) erinnert daran, daß es gerade die solide philologische Kleinarbeit gewesen ist, die der historisch kritischen Exegese Anerkennung in der katholischen Theologie verschafft hat.

um entwickelt, das seinerseits den philologischen Disziplinen von Nutzen sein kann.

b) *Die theologische Relevanz*

Die theologische Relevanz philologischer Arbeit am Neuen Testament zeigt sich auf vielen Ebenen. Bereits die fundamentale Aufgabe, aus der Vielzahl der verzweigten, im Wortlaut untereinander abweichenden Handschriften den ursprünglichen Textbestand der alt- und neutestamentlichen Schriften festzustellen, setzt eine literaturwissenschaftliche Arbeit voraus, die überaus langwierig und dornig ist. Ihre theologische Relevanz zeigt sich überdies dort, wo im Verlauf der Handschriftenüberlieferung dogmatische Entscheidungen die Textgestalt beeinflusst haben.²³ Die ebenso fundamentale Aufgabe einer zugleich wortgetreuen und verständlichen Übersetzung des Urtextes in die Landessprachen ist gleichfalls das genuine Metier ex'egetischer Philologie.²⁴ Keine aktualisierende Adaption und „alternative“ Lektüre, keine Predigt und keine geistliche Schriftlesung wäre ohne diese elementaren Dienstleistungen historisch-kritischer Exegese möglich.

Insbesondere setzt die Interpretation der biblischen Schriften und Traditionen ebenso wie die Eruierung des zugrundeliegenden historischen Geschehens eine genaue philologische Analyse der Texte voraus. Ohne sie könnten weder fundierte Aussagen über die ursprüngliche Aussageintention der alt- und neutestamentlichen Autoren getroffen noch begründete Urteile über die Geschichte Israels, Jesu und des Urchristentums gefällt werden. Gerade daß die philologische Arbeit *sine ira et studio* betrieben wird, ist eine notwendige (wengleich nicht hinreichende) Bedingung für eine authentische Interpretation und eine valide Rekonstruktion der geschichtlichen Ereignisse. So sehr die Analyse mit der Interpretation, auch mit der historischen Rekonstruktion eine organische Einheit bilden müssen, so sehr ist die genaue literaturwissenschaftliche Untersuchung der Ort, an dem das Vorverständnis des Auslegers, ohne das ihm ein Verstehen geschichtlicher Phänomene verwehrt bleiben müßte, durch die strenge Be-

²³ An ein interessantes Beispiel erinnert *W. Stenger*, *Biblische Methodenlehre*, Düsseldorf 1987, 24ff. In der nestorianischen Kirche Syriens ist auf einer Palimpsest-Handschrift des 4./5. Jh. (dem sog. Sinai-Syrer) der Text von Mt 1,16 so zu lesen, daß Joseph *den Jesus zeugte*. Die textkritische Forschung kann diese Version durch den Vergleich mit (älteren) griechischen Handschriften und anderen alten Übersetzungen als sekundäre Veränderung des ursprünglichen Textes ("Jakob zeugte den Joseph, den Mann der Maria, aus der Jesus geboren wurde, ...") ausweisen, die offenkundig vorgenommen wurde, um dem Glauben an die Jungfrauengeburt die Grundlage zu nehmen.

²⁴ freilich ist nicht zu verkennen, daß die Übersetzung eine komplizierte Angelegenheit ist, in der unterschiedliche Perspektiven und Standpunkte, nicht nur die historisch-kritischer Exegese berücksichtigt werden müssen; vgl. *E. Bons*, *Die Übersetzung der Bibel. Methoden, Ergebnisse, Desiderate. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion: BiK 45 (1990) 193-199.*

achtung methodischer Regeln in einem hermeneutischen Zirkel überprüft, kritisiert und modifiziert wird, und zwar am (und vom) Text selbst.

Gerade dort, wo Analyse und Interpretation einander zugeordnet sind, zeigt sich die Unverzichtbarkeit und Fruchtbarkeit philologischer Forschungen für theologische Erkenntnisse. Nur wenige Beispiele seien zur Illustration stichpunktartig genannt. Die Theologie eines Autors kann nur dann bestimmt werden, wenn man genau in Erfahrung gebracht hat, was er tatsächlich selbst verfaßt und was ihm Spätere nur zugeschrieben haben; für die Frage nach der paulinischen Theologie ist es grundlegend, zwischen den echten Schreiben (1Thess; 1/2Kor; Phil; Phlm, Gal; Röm) und den Pseudepigraphen (2Thess; Kol; Eph; 1/2Tim; Tit) unterscheiden zu lernen. Welche Sprache ein Autor wählt, welchen Stil er schreibt, welches Vokabular er verwendet, welche rhetorischen Kunstgriffe er übt, welche Kommunikationsformen er wählt - all dies sagt viel über seine Herkunft, seine Adressaten, seine Persönlichkeit und seine theologische Intention aus, ob er Amos oder Hosea, Jesaja oder Jeremia, Paulus oder Johannes heiße. Die Untersuchung der Gattung biblischer Texte, die ohne die Einbeziehung zeitgenössischer Literatur außerhalb der Bibel schlichtweg unmöglich wäre, befreit von zahlreichen, bisweilen verheerenden Mißverständnissen, die sich im Zuge der Auslegungsgeschichte herauskristallisiert haben, und eröffnet häufig allererst einen text-, sach- und zeitgemäßen Zugang zu den Texten; der Schöpfungsbericht der Genesis ist nur der prominenteste Fall. Die Literar-, die Redaktions- und auf ihre Weise auch die Motivkritik erlauben eine diachronische Darstellung alt- und neutestamentlicher Schriften und Konzeptionen; sie lassen dadurch einen großen Reichtum und eine lebendige Vielfalt von Themen, Positionen, Fragen und Antworten biblischer Autoren und Adressaten entdecken, die an der Oberfläche der überlieferten Texte nicht ohne weiteres zu beobachten sind; neben der synoptischen Tradition ist vor allem die Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte des Pentateuch und der Geschichtsbücher zu nennen, die über Jahrhunderte hinweg ein direkter Reflex und selbst ein qualifiziertes Zeugnis israelitischer Lebens-, Glaubens- und Theologiegeschichte ist. Die religionsgeschichtliche Arbeit am Alten und Neuen Testament gestattet einen Blick auf den Umgang biblischer Autoren mit der ihnen zeitgenössischen Geistigkeit und schafft dadurch die Möglichkeit, den Horizont, die Interessen, die Fragen und Thesen sowohl des Autors wie auch der Adressaten eines Textes im Einflußfeld umfassender religions- und geistesgeschichtlicher Strömungen zu bestimmen, etwa bei der Begegnung des Judentums mit dem Hellenismus, der nicht nur zahlreiche Spätschriften des Alten Testaments geprägt hat, sondern auch zentrale Christologoumena des Neuen Testaments, u.a. die Präexistenzvorstellung, in ihrer Genese und Pointe erst verstehbar macht.

Auf all diesen Arbeitsfeldern eröffnet die philologische Exegese aber auch Perspektiven, die über den Nutzen für die Interpretation hinaus (freilich nicht unter Absehung von der Auslegungsarbeit) für systematisch- und praktisch-theologische Aufgabenfelder und Themengebiete relevant sein können. Zum einen bringt die Exegese in den binnentheologischen Diskurs das Fachwissen ein, das sie als philologische Disziplin aus dem Gespräch mit den „profanen“ Nachbardisziplinen gelernt hat. Zum anderen sind aber auch ihre eigenen Forschungsergebnisse relevant. Erneut nur wenige Beispiele: Die Einsicht in die Entstehungsgeschichte des Alten und des Neuen Testaments eröffnet der Katechese die Chance, die Nivellierungen einer „Biblischen Geschichte“ und einer „Evangelienharmonie“ als verfehlt zu erkennen und didaktische Konzepte zu entwickeln, die zu einer direkten Bekanntschaft mit dem Text der Bibel führen. Die neue Ordnung der Sonntagslesungen in der katholischen Kirche, die in einem Zyklus von drei Jahren an den synoptischen Evangelien orientiert ist und zu einer allgemein begrüßten größeren Bekanntschaft der Gottesdienstgemeinde mit der Schrift führt, wäre ohne die exegetische Forschung zu den Entstehungsverhältnissen der Evangelien, insbesondere zur Quellenfrage, nicht denkbar. Die Traditions- und Rezeptionsprozesse innerhalb der biblischen Schriften dürften von paradigmatischer Bedeutung für die Beurteilung und Entwicklung kirchlicher Überlieferungsvorgänge überhaupt sein²⁵: Wie die Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und Räume, wie Vielheit in der Einheit und Konvergenz in der Pluralität möglich werden; wie die Gefahren des Traditionsverlustes und der Traditionserstarrung entstehen und überwunden werden können; wie aus der Erinnerung an das geschichtsmächtige Handeln Gottes sowohl der Anstoß zu einer befreienden Praxis als auch die Erkenntnis freimachender Wahrheit entstehen, verspielt und neu entdeckt werden können - all dies läßt sich unmittelbar an den biblischen Schriften studieren, und zwar dort in singulärer Intensität und Qualität, weil die komplexen Überlieferungsprozesse selbst zur theologischen Substanz des Offenbarungs- und Glaubenszeugnisses gehören, das die biblischen Schriften im einzelnen wie im ganzen zur Sprache bringen. Schließlich dürfte die Untersuchung des Umganges, den die biblischen Autoren mit Themen, Stoffen und Vorstellungen der heidnischen Umwelt gepflegt haben, eine grundlegende Orientierung für die Beurteilung des geschichtlichen und die Entwicklung eines aktuellen Umganges mit der Kultur anderer Religionen und paganer Traditionen ermöglichen.

Letztlich gründet die theologische Relevanz philologischer Arbeit an der Bibel darauf, daß sie als Altes und Neues Testament inspirierte *Schrift* ist.²⁶ Wenn die Kirche die Bibel als ihr Buch erkennt, kann sie auch die Philolo-

²⁵ Vgl. K. Müller, Art. Exegese/Bibelwissenschaft: NHTHG 1(1982) 332-353: 352

gie, die sich den in diesem Buch gesammelten Texten widmet, (unabhängig von der Konfession des Exegeten) als einen Dienst am Wort Gottes erkennen.

4. Die Rekonstruktion historischer Abläufe

Die Texte des Alten und Neuen Testaments sind in vielfacher Hinsicht Dokumente der Geschichte. Selbst in bestimmten historischen Konstellationen entstanden und zu einem nicht geringen Teil auf geschichtliche Wirkungen bedacht, sind sie gleichzeitig die wichtigsten, z.T. die einzigen Quellen für die Geschichte Israels, Jesu und des frühen Christentums. überdies ist ein nicht geringer Teil der biblischen Schriften unmittelbar Geschichtsschreibung. Wie die Exegese Textwissenschaft ist (ohne in der Philologie aufzugehen), ist sie deshalb auch Geschichtswissenschaft (ohne daß sie sich auf Altertumskunde reduzieren ließe).

a) Die Aufgabe

Die historisch-kritische Exegese hat von ihren Anfängen her ein starkes geschichtliches Interesse. Ihr Name leitet sich von ihm ab: Der Versuch, die biblischen Schriften als historische Quellen im kritischen Gegenüber zu dogmatischen Vorgaben zu lesen, steht am Beginn der neuzeitlichen Exegese. Die damaligen Frontstellungen haben sich entscheidend verändert; die Aufgabe historischer Forschung ist der Exegese geblieben.²⁷ Zwar wird sie kaum mehr als die eigentliche, selten noch als die zentrale Problemstellung der Bibelwissenschaften aufgefaßt. Überdies ist klar, daß historische Aussagen nicht allein aufgrund exegetischer Analysen der biblischen Texte, sondern nur in Verbindung mit archäologischen und ikonographischen²⁸ Studien getroffen werden können. Schließlich sind auf neutestamentlichem Gebiet die Berührungen mit der Fundamentaltheologie und der Kirchengeschichte

²⁶ Zur theologischen Dignität der Schriftwerdung des biblischen Gotteszeugnisses vgl. *K. Rahner*, Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg-Basel-Wien 1958, 56f: „Indem die Kirche ihre Paradosis, ihren Glauben und ihren Selbstvollzug schriftlich konkretisiert, also Schrift in sich bildet, wendet sie sich als die maßgebende Urkirche an ihre eigene Zukunft, und umgekehrt: indem sie sich als das maßgebende Gesetz, nach dem alle Zukunft der Kirche angetreten ist, für diese Zukunft konstituiert, bildet sie Schrift.“

²⁷ Das schließt nicht aus, daß sich die Fragestellungen verändert haben. Ebenso wie in der profanen Geschichtsschreibung verschiebt sich das Interesse von der einseitigen Fixierung auf die Kriegs- und Herrscher- hin zu einer verstärkten Berücksichtigung der Alltagsgeschichte.

²⁸ Wichtige Anstöße vermitteln die von *O. Keel* verfaßten und angeregten Arbeiten, die vornehmlich in den maßgeblich vom Biblischen Institut der Universität Freiburg/Schw. getragenen Reihen *Orbis Antiquus et Orientalis* (OBO) und *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* (NTOA) erscheinen.

schichte unverkennbar. Dennoch bleibt es namentlich die Aufgabe der Exegeten, die Historie Israels zu rekonstruieren, die Rückfrage nach Jesus zu beantworten und die Geschichte des Urchristentums zu schreiben.²⁹

In ihrer historischen Forschung muß die Exegese eben jenen methodischen Prinzipien folgen, die geschichtswissenschaftliches Arbeiten allgemein ermöglichen. Nach *Ernst Troeltsch* sind es im wesentlichen drei: Kritik, Analogie und Korrelation.³⁰ Das Prinzip der Kritik verpflichtet den Forscher auf einen grundsätzlichen methodischen Zweifel, sowohl gegenüber überlieferten Vormeinungen als auch gegenüber Behauptungen (zumal historischer Art), die der Text aufstellt. Das Prinzip der Analogie unterstellt eine prinzipielle Gleichartigkeit aller geschichtlichen Erscheinungen und erlaubt damit schlußfolgerndes Denken, das sich vor allem aus der unverstellten Wahrnehmung „des vor unseren Augen Geschehenden und in uns sich Begebenden“ (732) speist. Das Prinzip der Korrelation hebt darauf ab, daß es eine universale „Wechselwirkung aller Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens“ gibt, „so daß alles Geschehen in einem beständigen korrelativen Zusammenhange steht“ (733).

Die drei Prinzipien sind von der historischen Forschung grundsätzlich anerkannt. Allerdings müssen sie vor Mißverständnissen und Einseitigkeiten geschützt werden. Dann lassen sie sich auch auf die historische Arbeit am Alten und Neuen Testament übertragen. Das Prinzip der Korrelation entspricht dem theologischen Geschichtsverständnis dann, wenn es, wie Troeltsch selbst festgestellt hat, nicht der Monokausalität ideologischer Geschichtstheorien anheimfällt, sondern die Komplexität und Differenziertheit historischer Bezüge ebenso beachtet wie die Unverwechselbarkeit jedes einzelnen geschichtlichen Phänomens und damit den Wert jeder einzelnen geschichtlichen Aktion. Anders als Troeltsch zu meinen scheint, schließt das Prinzip des methodischen Zweifels ein theologisches Vorverständnis keineswegs aus (so sehr es zu dessen Überprüfung anhält). Das Prinzip der Analogie läßt, wie Troeltsch es formuliert, dem geschichtlich Einmaligen, gar dem Eschatologisch-Neuen zu wenig Raum; denn Troeltsch will mit ihm nicht nur die Bedingung der Möglichkeit geschichtlicher Erkenntnis beschreiben; er postuliert vielmehr gleichzeitig eine „prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“ (732). Demgegenüber ist mit *Wolfhart Pannenberg* festzuhalten, daß die „Erkenntniskraft der Analogie“ darin besteht, „das Gleichartige im Ungleichartigen“ - zu ergänzen wäre: und das Ungleichartige im Gleichartigen - sehen zu lernen.³¹ Überdies wird das historische Urteil bei Troeltsch viel zu stark auf die Wahrnehmungsfähigkeit des modernen Menschen (abendländischer Zivilisation) abgestellt.³²

²⁹ Daß die einschlägigen Abschnitte in repräsentativen Handbüchern zur Profan- und Kirchengeschichte von Bibelwissenschaftlern verfaßt worden sind, zeigt zugleich die Aufgabenstellung und die prinzipielle Akzeptanz historischer Forschung, wie sie auf der Basis philologischer Arbeit an den alt- und neutestamentlichen Texten von historisch-kritisch arbeitenden Exegeten vorgenommen wird.

³⁰ Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (! 898), in: ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften II, Tübingen 21922, 729-753. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Aufsatz.

³¹ Vgl. *W. Pannenberg*, Heilsgeschehen und Geschichte (1959), in: ders., Grundfragen systematischer Theologie (I). Gesammelte Aufsätze, Göttingen 31979, 22-78: 51.

³² Vgl. *M. Hengel*, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1979, 107.

Schließlich muß auch das Ideal der Gleichzeitigkeit, das die von Troeltsch vorgezeichnete historische Methode anstrebt, differenziert werden. Die Notwendigkeit, ein geschichtliches Ereignis aus seiner eigenen Zeit heraus zu verstehen, steht nicht zur Debatte. Wohl aber sind Konsequenzen aus der grundlegenden hermeneutischen Einsicht zu ziehen, daß die Bedeutung eines Textes oder Ereignisses nicht unbedingt schon den Zeitgenossen, sondern womöglich erst den Nachgeborenen erhellt.³³ Historische Einordnungen können überhaupt nur dann vorgenommen werden, wenn zusammen mit der Vor- auch die Nachgeschichte eines Ereignisses vor Augen steht. Deshalb wäre es ein verfehltes wissenschaftliches Ideal, das Wissen über die Konsequenzen und Folgen eines Ereignisses und über den späteren Verlauf der Geschichte methodisch strikt auszublenden. So wenig es eingetragen werden darf, wenn es gilt, die Perspektive der Zeitgenossen zu gewinnen, so sehr muß es bereits in die Entwicklung einer Fragestellung integriert und bei der geschichtlichen Urteilsbildung herangezogen werden, wenn die Ereignisse (und die Texte) in den ihnen gemäßen historischen Rahmen eingeordnet werden sollen.

Die Aporien eines positivistischen und historistischen Geschichtsbegriffs warnen davor, die historische Aufgabe der Exegese nur in der rekonstruierenden Darlegung der *bruta facta* zu sehen. Zwar ist es gewiß eine ihrer wichtigsten Aufgabe, zu sagen „wie es gewesen ist“ (*L. Ranke*) und wie es nicht gewesen ist. Ebenso obliegt es ihr aber, die geschichtlichen Einzelergebnisse in ihrem genuinen Zusammenhang vor Augen zu führen und so durch Erklärungen verstehbar zu machen. Dazu gehört eine umfassende Korrelation sozialer und kultureller, individueller und kollektiver, materieller und ideeller Faktoren, die auf den geschichtlichen Verlauf Einfluß genommen haben. Für die biblische Geschichte bildet gerade unter dieser Rücksicht ohne Zweifel der Glaube der Israeliten, Jesu und der ersten Christen, damit darin auch der Geschichtsschreiber wie der Geschichtsdeuter, die entscheidende Rolle, Historie zu erleben, zu erleiden und zu gestalten im Gegenüber zu Gott, der sich auf diese Geschichte einläßt, ihren Anfang wie ihr Ende setzt und ihren Verlauf durch Menschen beeinflusst, die er in seinen Dienst nimmt.³⁴

³³ Vgl. vor allem *A.C. Danto*, *Analytische Philosophie der Geschichte* (engl. 1965), Frankfurt/M 1974.

³⁴ Dem entspricht ein theologischer Geschichtsbegriff, der mit dem Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte rechnet, ohne es an einzelnen Ereignissen unmittelbar festmachen zu wollen. Zur Notwendigkeit, in der Exegese einen solchen Begriff der Geschichte zugrundezulegen und zu entwickeln, vgl. *Th. Söding*, Text (s. Anm. 4), Abschn. Sc. Zur Notwendigkeit, Geschichtsphilosophie mit einer Theologie der Geschichte zu verbinden, vgl. *M. Theunissen*, *Gesellschaft und Geschichte*. Zur Kritik der kritischen Theorie, Berlin 1969 (39f. „Geschichtsphilosophie [ist] nicht nur aus der Theologie hervorgegangen, sondern nach wie vor nur als solche möglich“); *W. Pannenberg*, *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*, in: R. Kosellek- W.D. Stempel (Hg.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik V), München 1973, 478-490; *ders.*, *Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte* (1977) in: *ders.*, *Grundfragen systematischer Theologie II*, Göttingen 1980, 112-128.

Als historische Quellen kommen gewiß in erster Linie solche Texte in Betracht, die ein geschichtliches Geschehen erzählen (wie in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern, den neutestamentlichen Evangelien und der Apostelgeschichte) oder es besprechen, indem sie es kommentieren, kritisieren und werten (wie häufig in der prophetischen Literatur und gelegentlich in den Paulus-Briefen). Nicht weniger relevant sind jedoch die indirekten Angaben, die biblische Texte enthalten. Sie sind weniger gefiltert und deshalb für moderne historische Forschung häufig noch wertvoller. Sie aufzuspiiren, setzt freilich voraus, die Texte gegen den Strich zu büirsten und auf Fragen hin zu betrachten, die sie selbst gar nicht gestellt haben, die sie aber auf ihre Weise durchaus zu beantworten imstande sind. Dann wird man - einmal ganz profane Beispiele zu nennen - nicht wenig aus der prophetischen Sozialkritik über judäische und ephraimitische Ökonomie, aus der Weisheitsliteratur über das israelitische Schulwesen und aus den Paulinen über antike Reisemöglichkeiten lernen können.

Die Aufgabe der historischen Rekonstruktion setzt eine genaue literaturwissenschaftliche Analyse voraus. Für die Beurteilung des Quellenwertes biblischer Texte ist die Gattungskritik von herausragender Bedeutung. Ob beispielsweise neutestamentliche Wundererzählungen als historische Berichte aufzufassen sind, die ein •Ereignis aus dem Leben Jesu möglichst genau so, „wie es gewesen ist“, wiedergeben wollen; oder ob sie als kerygmatische Paradigmen zu gelten haben, die ein bestimmtes nachösterliches Christusbekenntnis narrativ ausführen; oder ob die Alternative falsch ist (worauf bei vielen Wundererzählungen vieles hindeutet) - eine Antwort auf diese Frage läßt sich nur geben, wenn die neutestamentlichen Texte mit formverwandten Erzählungen aus dem Alten Testament, aus dem zeitgenössischen Judentum, aus dem paganen Hellenismus und aus dem übrigen Neuen Testament verglichen werden, und zwar so, daß nicht nur die jeweilige Struktur der Texte im Visier ist, sondern auch ihr jeweiliger „Sitz im Leben“, d.h. die pragmatische Dimension ihrer Entstehung und Überlieferung.

Allerdings reicht die philologische Analyse zur Beurteilung des Quellenwertes nicht aus. Wo geschichtliche Ereignisse zur besprochenen oder erzählten Welt alt- und neutestamentlicher Texte gehören, ist vielmehr auch die Kenntnis des jeweils zeitgenössischen Zeit-, Geschichts- und Wirklichkeitsverständnisses von entscheidender Bedeutung. Daß schließlich die Absicht des Verfassers die Darstellung geschichtlicher Ereignisse bestimmt, ist eine Binsenweisheit. Historische Forschung am Alten und Neuen Testament ist deshalb nur möglich im Verein sowohl mit der Philologie wie auch mit der Textinterpretation.

b) *Die theologische Relevanz*

Die theologische Relevanz historischer Arbeit an der „Heiligen Schrift“ wird besonders häufig bestritten. Die Destruktion zahlreicher Überzeugungen vom Verlauf biblischer Geschichte wird ihr vielfach zur Last gelegt. Tatsächlich hat es in der historisch-kritischen Exegese schon bei *Reimarus* und dann immer wieder Positionen historischer Kritik gegeben, die überzogen waren. Allerdings hat die fachinterne Diskussion regelmäßig für Korrekturen und Klarstellungen gesorgt. Überdies sind es gegenwärtig wohl weniger historisch-kritische Forschungsarbeiten als vielmehr romanhaft-darstellende und journalistische „Aufbereitungen“ biblischer Stoffe, die das geschichtliche Geschehen vernebeln. Vor allem aber sind viele Überzeugungen vom Verlauf biblischer Geschichte, deren Zerstörung durch historisch-kritische Forschung beklagt wird, aus einem eklatanten Mißverständnis der alt- und neutestamentlichen Texte erwachsen. Es entsteht regelmäßig dadurch, daß man, selbst im Banne des historistischen Denkens, das man bekämpft, den biblischen Schriften geschichtliche Interessen und Absichten unterstellt, die sie so nicht verfolgen (was nicht ausschließt, daß sie *in anderer Weise* durchaus Geschichte darstellen und kommentieren können). Historische Forschung, die ein solches Denken für den Bereich der Bibel als (wenn auch noch so fromme) Illusion durchschaut, ist damit *eo ipso* theologisch bedeutsam. Anders formuliert: Die Destruktion falscher Vorstellungen von biblischer Geschichte ist keine besonders schwere Hypothek, sondern eine herausragende theologische Leistung historisch-kritischer Forschung.³⁵

Ebenso und mehr noch ist es die *positive* Darstellung der geschichtlichen Ereignisse im Leben Israels, Jesu und des Urchristentums (so weit sie mit den Mitteln historischer Kritik rekonstruierbar sind). Denn weil die Ekklesia mit dem Kanon beider Testamente normative Schriften anerkennt, an denen sie ihren Selbstvortrag in der Geschichte orientieren will, erkennt sie zugleich eine normative Ursprungszeit an, in der diese Texte entstanden sind und auf die sie selbst in vielfacher Hinsicht verweisen. Diese Zeit des Anfangs, die nach der Wahrnehmung der Ekklesia durch eine Gotteserfahrung von singulärer Intensität und Qualität gekennzeichnet ist, liegt nicht, wie es mythischem Denken entspräche, jenseits, sondern, wie es biblischer Gottesvorstellung entspricht, inmitten der Geschichte. Orientierung an der Ursprungs-Geschichte ist aber desto besser möglich, je genauer man um ihren Verlauf weiß. Er wird selbstverständlich *auch*, aber nicht *nur* durch die Daten der politischen Geschichte, schon gar nicht allein durch die *res gestae*

³⁵ Das betont vehement *E. Käsemann*, Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese: ZThK 64 (1967) 259-281.

der Herrscher und die Abfolge kriegerischer Ereignisse bestimmt; die historische Forschung am Alten und Neuen Testament muß sich vielmehr auch aus theologischen Gründen ebenso um die Alltagsgeschichte kümmern, um das konkrete Leben derer, für die und von denen die biblischen Texte verfaßt worden sind: denn erst dadurch wird der unmittelbare Lebenszusammenhang deutlich, der für die Entstehung, Wirkung und Rezeption der Texte von großer Bedeutung ist.³⁶

Unter den geistesgeschichtlichen Bedingungen der Neuzeit, der die Bedeutung der Geschichtlichkeit allen Lebens und die Notwendigkeit des geschichtlichen Denkens aufgegangen ist, läßt sich aber die Ursprungsgeschichte Israels, Jesu und des Urchristentums wissenschaftlich nicht ohne historisch-kritische Methoden erforschen.³⁷ Vorausgesetzt ist dabei ein Geschichtsbegriff, ein Erkenntnisinteresse und ein Methodenverständnis, die der geschichtlichen Wirklichkeit in ihrer ganzen Komplexität adäquat sein müssen und deshalb weder einem historistisch verengten noch einem positivistisch abstrahierten Wahrheitsbegriff verpflichtet sein dürfen, sondern für die Aufgabe eines geschichtlichen Verstehens hermeneutisch aufgeschlossen sein müssen.³⁸

Am zentralen Beispiel der Rückfrage nach Jesus sei dies erläutert: Historisch-kritische Forschung zeigt sich in der Lage, aufzuweisen, daß sich die Gestalt Jesu keineswegs in einem Nebel aus Sagen, Legenden, Mythen, Märchen und Traumbildern verliert, sondern daß an der geschichtlichen Existenz Jesu schlechterdings nicht zu zweifeln ist und daß sein Wirken wie sein Geschick in den wichtigsten Grundzügen auch positiv dargestellt werden kann.³⁹ Daß die Exegese, weil sie in der Rückfrage nach Jesus mit historischen Methoden zu arbeiten hat, ebenso wie die gesamte Geschichtswissenschaft grundsätzlich nur Wahrscheinlichkeitsurteile fällen kann, macht sie noch nicht zur Vermutungswissenschaft, die ihr Dasein mit ungesicherten Hypothesen fristet. So wenig die Kontroversen um die Person und die Botschaft Jesu geleugnet oder minimalisiert werden können, so sehr wäre doch der Eindruck falsch, als liege die Möglichkeit eines begründeten Konsenses über die es-

³⁶ In einer Integration geschichtlicher und theologischer Fragestellungen durch eine konsequent überlieferungsgeschichtlich ausgearbeitete Theologie des Alten und Neuen Testaments sieht *W. Pannenberg* (Wissenschaftstheorie [s. Anm. 16] 386-392) die zentrale Aufgabe der biblischen Theologie.

³⁷ Es wird bewußt vorsichtiger formuliert als von *W. Pannenberg*, nach dem es ein "Monopol der historischen Methode für die Geschichtserkenntnis" gibt: Heilsgeschehen (s. Anm. 31) 54-57. Denn auch dann, wenn weder ihre Unverzichtbarkeit noch ihre besondere Kompetenz zu leugnen sind, darf auf dem Feld der Historie die intelligible Kraft der Literatur, des Mythos und der Kunst ebensowenig unterschätzt werden wie die der Philosophie, der transzendentalen Theologie und spezifisch vom Glauben geprägter Redeweisen wie der Doxologie und der Homologese.

³⁸ Vgl. *K.-G. Faber*, Theorie der Geschichtswissenschaft, München ³1974 (11971), 128-146.

³⁹ Vgl. zur Methode und zum theologischen Stellenwert der Rückfrage die Beiträge des Sammelbandes von *K. Kertelge* (Hg.), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD 63), Freiburg - Basel - Wien ²1977 (1974); als jüngstes Resultat]. *Gnilka*, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HThK.S 3), Freiburg - Basel - Wien 1990.

sentials der Basilea-Predigt, der Gottesverkündigung, des Nachfolgerufes und der Ethik Jesu außer Reichweite der wissenschaftlichen Forschung.

Indem sie die Geschichte Israels, Jesu und des Urchristentums schreibt, vergewissert die Exegese den ekklesialen und personalen Glauben (wie er dann theologisch reflektiert wird) seiner eigenen Geschichte und damit eines wichtigen Orientierungspunktes, auf den er von sich selbst aus angewiesen ist.⁴ Christologisch wehrt die historisch-kritische Bibelforschung der Gefahr eines schleichenden Dokerismus und eines „kryptogamen Monophysitismus“ (*Karl Rahner*), die keineswegs gebannt ist, sondern allenthalben die Versuchung gerade der Frommen ist. Durch den Rekurs auf die Geschichte trägt die historisch-kritische Exegese entscheidend zur Klarheit des Glaubens über seine eigenen Grundlagen bei.⁴¹

In diesem weitgespannten Rahmen einer fundamentaltheologischen Reflexion auf die geschichtliche Basis des Glaubens zeigt sich die theologische Relevanz historischer Forschung am Alten und Neuen Testament allenthalben auch bei der konkreten Textarbeit. Den klassischen Fall für die fruchtbare Überschneidung der Untersuchungsgebiete bieten die Einleitungswissenschaften, die sich den Entstehungsverhältnissen der biblischen Schriften widmen. Gattungskritik und historische Forschung sind bei der Frage nach dem „Sitz im Leben“ eines Textes miteinander verbunden. Wer religionsgeschichtliche Aussagen über die Rezeption paganer Themen, Vorstellungen und Motive treffen will, muß klären, auf welchen Wegen sie in das Umfeld eines biblischen Autors und seiner Adressaten gelangt sein können. Entscheidend ist die Fruchtbarkeit der historischen Arbeit für die Interpretation. Indem sie den geschichtlichen Standort sowohl des Verfassers wie auch des Textes und der Adressaten markiert, liefert die historische Forschung am Alten und Neuen Testament wichtige Informationen, die nicht nur im Vorfeld der Auslegungsarbeit zur Kenntnis zu nehmen, sondern in die theologische Interpretation selbst zu integrieren sind. Die Ge-

⁴ Vgl. *K. Lehmann*, *Horizont* (s. Anm. 16) 69: „Ohne die im Denken vermittelte, aber auch in ihm bewahrte ‚Positivität‘ (was etwas anderes ist als die positivistische Erforschung von ‚facta bruta‘) gibt es keinen Glauben im biblischen Sinn.“

⁴¹ Das ist gewiß nicht so zu verstehen, als werde der Glaube seiner Möglichkeit und seinem personalen und ekklesialen Vollzuge nach vom Fortschritt historischer Forschung abhängig gemacht. Er wäre dann ja auch von ihren unvermeidlichen Irrwegen abhängig und würde sich vor allem nicht mehr auf das gründen, was ihm allein Stand verleihen kann: die gnadenhafte Selbsterschließung Gottes. Aber andererseits wäre es doch ein unbiblisches Verständnis, würde man den Glauben fideistisch auf die einsame Entscheidung des je Einzelnen oder den kollektiven Willensakt einer ekklesialen Gemeinschaft reduzieren und vor einer rationalen Durchleuchtung abschirmen. Sofern der Glaube substantiell einen Bezug zur Wirklichkeit und damit zur Geschichte hat, kann er auch, wie von theologischer Wissenschaft insgesamt, so auch von historischer Bibelforschung profitieren.

schichtlichkeit des Verstehens setzt genaue Kenntnisse über die Geschichte der alt- und neutestamentlichen Texte voraus.

Umgekehrt wäre aber eine Geschichte Israels oder des Urchristentums, die von den theologischen Vorstellungen und Konzeptionen absähe, die sich im Laufe der Zeit alt- und neutestamentlich dokumentiert haben, eine schlimme Abstraktion, die ihren Gegenstand verfehlen müßte. Kaum in einem anderen historischen Bezugsrahmen haben religiöse und theologische Vorstellungen eine so entscheidende Rolle gespielt wie im Raum der biblischen Geschichte. So wenig einerseits die alt- und neutestamentlichen Theologien ohne ihren Bezug auf die Geschichte wahrgenommen und dargestellt werden können, so wenig kann andererseits die Geschichte Israels und des Urchristentums, geschweige die Geschichte Jesu ohne ihren Bezug auf die theologischen Erfahrungen, Einsichten und Positionen ihrer Protagonisten und ihrer Opfer wahrgenommen und dargestellt werden.

5. Die Erschließung des ursprünglichen Textsinns

a) Die Aufgabe

Die herausragende Aufgabe der historisch-kritischen Exegese besteht darin, den heutigen Leserinnen und Lesern der Schrift die Möglichkeit zu verschaffen, den *ursprünglichen Sinn* der biblischen Texte zu verstehen. Verstehen ist mehr als ein Wissen über die Texte, ihre Kontexte und Intention, steht aber auch nicht im Gegensatz zu diesem Wissen. Verstehen beginnt dort, wo man sich mit den Mitteln der Vernunft so auf die Texte einläßt, daß sie zu einem zu sprechen beginnen und man schließlich nachzuvollziehen lernt, was der Text in seiner geschichtlichen Situation ausgesagt hat.⁴² Dieses Verstehen setzt wegen der Geschichtlichkeit der biblischen Zeugnisse wie des Standpunktes, von dem die heutigen Rezipienten der Schrift ausgehen, ein methodisch streng diszipliniertes Erklären der Texte voraus, das Hintergrundinformationen über die Sprache, die Genese, den Kontext, die Form und die intendierte wie die faktische Wirkung der Texte und ihrer Bedeutung liefert. Weil zwischen der Entstehung der biblischen Schriften und der Gegenwart ein großer zeitlicher Abstand liegt, der nicht ohne weiteres übersprungen werden kann, hält die historisch-kritische Exegese aber nicht nur am Zusammenhang von Erklären und Verstehen, sondern auch am Unterschied zwischen Interpretation und

⁴² Zur Aufgabe des Verstehens vgl. grundlegend *H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 61990(1960). Zur Kritik an Gadammers sprachanalytisch gefärbtem Konzept des Verstehens (die hier nicht thematisiert werden kann) vgl. vor allem *W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie* (s. Anm. 16) 157-224.

Applikation, Auslegung und Predigt fest.⁴³ Es geht ihr nicht direkt um das, was man die Gegenwartsbedeutung eines Textes nennt, um seine Aktualität und Relevanz, sondern um das, was sein Verfasser mit ihm aussagen wollte und was seine Adressaten von ihm aufgefaßt haben. In diesem Sinn ist historisch-kritische Exegetik als Schriftauslegung nicht Anwendungswissenschaft, sondern Grundlagenforschung. Die eigentlichen Bedeutungsträger sind die biblischen Texte. Ihnen gilt die Aufmerksamkeit auf allen exegetisch zu eruiierenden Entwicklungsstufen. Auch wenn sich das Interesse früher auf die jeweils ältesten Versionen fixiert hat und gegenwärtig zuweilen sehr stark auf die überlieferte Endgestalt konzentriert, muß doch vor Augen stehen, daß der Text in jeder Phase seines Wachstums Gegenstand der exegetischen Arbeit ist; auf jeder Überlieferungsebene muß er zunächst je für sich in seinem literarischen und situativen Kontext, danach, soweit möglich, auch im Vergleich mit älteren und jüngeren Fassungen interpretiert werden.⁴⁴ Ebenso wichtig ist, daß sich die Aufmerksamkeit der Exegese nicht nur auf Einzeltexte, Perikopen und „kleine Einheiten“ richtet, sondern auch auf größere Textkomplexe, auf ganze Schriften, vor allem auf das Gesamtwerk eines Autors, aber auch auf die literarischen Zeugnisse einer bestimmten Schule, eines Überlieferungsstranges, einer Region oder Epoche. Nur so können die Theologie eines biblischen Autors und die theologischen Kennzeichen einer Schriftengruppe, aber auch die literarischen und theologiegeschichtlichen Zusammenhänge eines Einzeltextes in den Blick kommen.

So sehr sich die Exegese auf Texte stützen und deshalb als Textwissenschaft ausarbeiten muß, so wenig darf sie freilich die Texte isoliert betrachten. Sie muß vielmehr sowohl ihre ästhetische als auch ihre kommunikative Dimension sehen.

Die *ästhetische Dimension* ist von elementarer Bedeutung: Den biblischen Texten liegt eine bestimmte Wahrnehmung der Wirklichkeit zugrunde; sie wollen diese Wirklichkeit darstellen, um ihr gerecht zu werden; und sie wollen gleichzeitig ihre Sicht der Dinge anderen, den ursprünglichen Adressaten, vermitteln. Die ästhetische Dimension kommt in den Blick, wenn gefragt wird, was ein Text darstellt und wie er es darstellt, welche Wirklichkeit er beschreibt und wie er sie beschreibt, was er ausspricht und wie er es ausspricht, was er verschweigt und wie er „das Gesagte mit einer Unendlichkeit des Ungesagten in der Einheit eines Sinnes“ zusammenhält.⁴⁵

⁴³ Vgl. E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962, 47f; gegen H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* 344f.

⁴⁴ Zum Problem des Verhältnisses von Synchronie und Diachronie, das an dieser Stelle nicht thematisiert werden kann, vgl. vor allem E. Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte. Das Problem des Sprachwandels*, München 1974.

⁴⁵ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* 473f.

Diese Fragen führen bei der ganz überwiegenden Mehrzahl der alt- und neutestamentlichen Texte zu der Einsicht, daß ihre Ästhetik ein Moment ihrer Theozentrik ist: Zum einen sprechen sie in den unterschiedlichsten Formen immer wieder direkt von Gott; zum anderen sprechen sie über den Kosmos, die Geschichte und den Menschen im Lichte einer Wirklichkeit Gottes, die sich ihnen als Grund und Ziel allen Seins und Werdens erschlossen hat. Die Aufmerksamkeit für die ästhetische Dimension der biblischen Texte führt durch die Betrachtung ihrer Buchstaben zu ihrem Geist und durch die Betrachtung ihrer Form zu ihrer Sache, also zu ihrer Wahrheit.

Um in diese Richtung zu gelangen, muß die Exegese in einen hermeneutischen Zirkel hineinkommen, der durch die genaue philologische Analyse und historische Interpretation einzelner Texte und größerer Textkomplexe, aber auch durch die Auseinandersetzung mit den Traditionen ekklesialer Schriftauslegung, durch das Gespräch mit der systematischen wie mit der praktischen Theologie über die Schrift und ihr Verständnis, schließlich mit der Philosophie und der Religionswissenschaft über die Formen, Themen und Inhalte der alt- und neutestamentlichen Schriften entsteht. Nur wenn dieser hermeneutische Prozeß, ohne die saubere und methodisch streng kontrollierte historisch-kritische Arbeit am Text zu konditionieren, konsequent vorangetrieben wird, scheint es möglich zu werden, zu erkennen, wovon die biblischen Schriften reden. So gewiß peinlich darauf zu achten ist, daß sie nicht mit Bedeutungen überfrachtet und nicht von sachfremden Fragen überwältigt werden, so gewiß wird man ihre theologischen Aussagen erst dann zu Gesicht bekommen, wenn man interpretatorisch in die Tiefe geht und auch diejenigen Fragen, die ein Text stellt und beantwortet, ohne daß sie an der Oberfläche unmittelbar zutage liegen, entdeckt und artikuliert. Erst dann wird auch sichtbar, mit welchem Nachdruck und welchen Akzenten eine Position vertreten wird, ob sie kohärent ist oder nicht, woran sie anknüpft und was sie ihrerseits an Reaktionen ausgelöst hat.

Die *kommunikative Dimension* der biblischen Texte ist entscheidend, weil sie Teil eines übergreifenden Gespräches zwischen ihrem Autor und ihren Adressaten sind, das sowohl durch die spezielle Entstehungssituation und den unmittelbaren Anlaß, durch Vorgaben und Vorinformationen der Dialogpartner als auch durch ihren soziokulturellen Kontext bestimmt wird.⁴⁶ Die kommunikative Dimension der Texte kommt in den Blick, wenn nach dem Autor und den Adressaten, dem Ort, der Zeit und dem konkreten Anlaß, den Vorgaben und der Wirkung der Texte gefragt wird. Auch die kommunikative Funktion der biblischen Schriften erweist sich als inneres Moment ihrer Theozentrik; denn einerseits verweisen die Texte immer wieder auf Gottes- und Glaubenserfahrungen der Verfasser als entscheidende Fak-

⁴⁶ Dem trägt das Konzept einer pragmatischen Exegese Rechnung; vgl. vor allem H. Frankemölle, *Biblische Handlungsweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983. freilich muß das durch den Titel nahegelegte Mißverständnis vermieden werden, als ginge es im wesentlichen nur um die Erkenntnis und Umsetzung ethischer Impulse.

toren ihrer Entstehung, Thematik und Intention; andererseits wollen sie in der Mehrzahl der Fälle die Adressaten auf ihren Glauben ansprechen.⁴⁷ Die Aufmerksamkeit für die kommunikative Dimension der biblischen Texte führt durch die Betrachtung der Thematik zum Erfahrungsbezug der Texte und damit zum geschichtlichen Leben, das sich in ihnen spiegelt.

Die ästhetische und die kommunikative Dimension gehören sehr eng zusammen, wenn sie sich auch deutlich genug unterscheiden lassen. Zum einen wollen die Texte ihren Adressaten im Regelfall nicht nur irgend etwas, sondern eine bestimmte Sichtweise der Wirklichkeit mitteilen, die sich letztlich einer Glaubenserfahrung verdankt und neue Glaubenserfahrungen ermöglichen soll. Zum anderen entstehen diese Erfahrungen und Einsichten immer wieder im realen oder imaginativen Gespräch des Autors mit seinen Traditionen, mit seiner Umwelt und mit seinen Adressaten.

Das Wissen um die Geschichtlichkeit der biblischen Schriften verbietet eine rein immanente Exegese der Schrift. Die Texte, die es auszulegen gilt, sind vielmehr als Texte von Autoren und als Texte für Leser wahrzunehmen, die in einer bestimmten Situation entstanden sind, eine bestimmte Vorgeschichte voraussetzen und bestimmte Wirkungen ausgelöst haben. Die Exegese wird den ihr anvertrauten Texten des Alten und Neuen Testaments wohl erst dann gerecht werden können, wenn sie diesen Bezügen Aufmerksamkeit schenkt.

Das Interesse der Exegese richtet sich *vom Text her* in erster Linie auf den Autor und die Aussage, die er mit dem Text hat treffen wollen. Gefragt wird, was er

- zu welcher Zeit
- an welchem Ort
- auf der Basis welcher Informationen
- aufgrund welcher Erfahrungen
- im Rückgriff auf welche Quellen und Traditionen
- in welcher Sprache
- aus welchem Anlaß
- welchen Adressaten

hat darstellen und mitteilen wollen. Eine Antwort auf diese Frage setzt einen synthetischen Arbeitsgang voraus, in dem die Informationen, die in der Analyse gesammelt worden sind, ausgewertet und zur Aussage der Texte in Beziehung gesetzt werden. Diese Aussage läßt sich nicht auf eine kurze Lehrformel reduzieren. Wenn es gilt, die ästhetische und kommunikative Dimension dessen vor Augen zu bekommen, was ein Autor aussagen und

⁴⁷ Selbstverständlich muß dieser etwas pauschale Rekurs auf den Glauben, der nur eine viele Schriften charakterisierende Grundlinie nachzeichnen soll, im einzelnen sehr differenziert und vor zahlreichen naheliegenden Mißverständnissen geschützt werden; vgl. dazu *Th. Söding*, Text (s. Anm. 4), Abschn. 2.

mitteilen wollte, müssen vielmehr der theozentrische Bezugsrahmen, die Ästhetik und die Pragmatik des Textes untersucht werden. Im Blick auf die Intention des Autors ist zu fragen, welche Erfahrungen und Einsichten seinem Text zugrundeliegen, welche Sicht- und Darstellungsweise welcher Wirklichkeit er entwickelt, was er seinen Adressaten mitteilen und zu welchem Verhalten (im weitesten Sinn des Wortes) er sie bewegen wollte, welche Einsichten er ihnen vermitteln, welche Haltung er ihnen nahelegen und für welche Praxis er sie gewinnen wollte; zu fragen ist aber auch, was ein Text zwar nicht direkt, wohl aber indirekt anspricht, indem er es verschlüsselt, umschreibt oder verschweigt - weil es sich nach der Auffassung des Verfassers einer sprachlichen Objektivierung versagt oder weil es (tatsächliche oder vermeintliche) Gründe gibt, es den Adressaten nicht zu sagen.⁴⁸

Der kommunikationstheoretische Ansatz läßt aber auch die aktive Rolle der Adressaten hervortreten. So zentral die Perspektive auf den Autor ist: sie muß durch die Perspektive der Leser (nicht ersetzt, sondern) ergänzt werden.⁴⁹ Dies aus einem doppelten Grund: Zum einen gibt es nicht wenige Texte, die überhaupt nur zu verstehen sind, wenn man erkennt, welchen Einfluß die Adressaten auf sie genommen haben. Der Erste Korintherbrief ist das deutlichste Beispiel. Zum anderen ist es aber auch legitim und notwendig, danach zu fragen, wie die ursprünglichen und dann die späteren Leser den Text verstanden haben und wie sie mit ihm umgegangen sind. Denn jeder Akt des Lesens und Verstehens ist ein produktiver Akt, der als solcher die Aufmerksamkeit der Exegese verdient. Überdies läßt die Rezeption nicht nur ermes sen, ob der Autor tatsächlich überzeugend zur Sache und zur Person geredet hat; sie ist zugleich das Medium der Überlieferung des Textes bis in die Gegenwart hinein. Freilich darf nicht übersehen werden, daß die unmittelbare Reaktion der Erstadressaten biblischer Texte nur in ganz wenigen Fällen zu erkennen ist (am ehesten noch in der korinthischen Korrespondenz). Wohl aber läßt sich, wenn auch nur in Ausschnitten, die Fernwirkung vieler Texte beobachten: die Geschichte nicht nur ihrer Auslegung, sondern ihrer gesamten Rezeption, die zu einem nicht unerheblichen Teil zuerst innerbiblisch verfolgt werden kann (etwa in der Aufnahme alttestamentlicher Texte und Motive im Neuen Testament), dann freilich im großen Umfang nachbiblisch sich niedergeschlagen hat, und zwar nicht nur im Christentum, sondern beim Alten Testament auch im Judentum. Diese Rezeptionsgeschichte aufzuarbeiten, um durch sie den

⁴⁸ Diese Fragen bilden keinen Katalog, der bei jeder Einzelexegese durchgemustert werden muß; sie wollen nur eine Perspektive der exegetischen Interpretationsarbeit andeuten.

⁴⁹ Hier sind in der Exegese die Ansätze einer Rezeptionsästhetik, die auf den Spuren der Hermeneutik Gadamers vor allem in den Literaturwissenschaften entwickelt worden ist, weiterzudenken; vgl. *Ch. Dohmen*, Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte. Anstöße für eine Annäherung von Exegese und systematischer Theologie: TThZ 96 {1987} 123-134.

geschichtlich bedingten Ausgangspunkt der exegetischen Arbeit markieren zu können und den Blick für die Texte schärfen zu lassen, ist eine hermeneutische Grundforderung. Die Exegese kann sich ihr nicht entziehen.⁵⁰ Ihr wichtigster Auftrag bleibt, in Erfahrung zu bringen, was die Texte des Alten und Neuen Testaments in der Sicht ihrer Verfasser, Tradenten und Redaktoren bedeuten sollten. Rezeptionsästhetische und wirkungsgeschichtliche Gedankengänge können die Exegese von dieser Arbeit nicht ablenken, wohl aber besser auf sie vorbereiten.

b) *Die theologische Relevanz*

Die theologische Relevanz der exegetischen Auslegungsarbeit liegt auf der Hand. Sie braucht an dieser Stelle nicht im einzelnen begründet zu werden. Die Theologie als ganze ist elementar darauf angewiesen ist, zu wissen, was der Jahwist und der Elohist, was Arnos und Hosea, Jesaja und Jeremia, Paulus und Johannes, die Synoptiker und der Verfasser des Hebräerbriefes gesehen, gedacht und geschrieben haben. Entscheidend ist, daß eine historisch-kritische Schriftauslegung, die Möglichkeit verschafft, durch die Vielzahl der traditionellen und aktuellen Meinungen hindurch, die über den biblischen Text entstanden sind, diesen Text selbst in seiner ursprünglichen Gestalt und Bedeutung vor Augen zu bekommen. Daß dies nur in mehr oder weniger großen Annäherungen gelingen kann, versteht sich von selbst; daß das Unterfangen gänzlich vergeblich sei, kann aber schwerlich behauptet werden.

Mit der Möglichkeit, den geschichtlichen Sinn der biblischen Texte zu erheben, steht die Theologie, speziell die Exegese, vor einer neuen Situation. Gewiß hat es schon in der Alten Kirche, angefangen mit der Hexapla des Origenes und mit der antiochenischen Schule, immer auch ein Interesse am Literalsinn der Bibel gegeben, das im Mittelalter dann keineswegs verschwunden ist, wenn es auch stark in den Hintergrund getreten ist.⁵¹ Insofern ist die historisch-kritische Exegese nicht ohne Vorläuferinnen. Den-

⁵⁰Zur Möglichkeit und zum Ort wirkungsgeschichtlicher Exegese vgl.]. *Gnilka*, Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte, in: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel - Leben aus der Bibel*, hg. v. Katholischen Bibelwerk, Stuttgart 1983, 329-343; *ders.*, Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel: *MThZ* 40 (1989) 51-62; *U. Luz*, Wirkungsgeschichtliche Exegese: *BThZ* 2 (1985) 18-32; *ders.*, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1 (EKK 1/1), Zürich-Neukirchen-Vluyn 1985, 78-82; *Ch. Dohmen*, a.a.O.; *H. Frankemölle*, Evangelium und Wirkungsgeschichte. Das Problem der Vermittlung von Methodik und Hermeneutik in neuesten Auslegungen zum Matthäusevangelium, in: *L. Oberlinner - P. Fiedler* (H.), *Salz der Erde - Licht der Welt. FS A. Vögde*, Stuttgart 1991, 31-89.

⁵¹Zur Geschichte der Exegese im Altertum vgl. vor allem *H. de Lubac*, *Histoire et Esprit*, Paris 1950; im Mittelalter *ders.*, *Exegese mediaevale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 Bde., Paris 1959-1964.

noch markiert das Aufkommen der historisch-kritischen Exegese einen tiefen Einschnitt in der Geschichte der Schriftauslegung. Durch den Humanismus und die Reformation vorbereitet, erlauben es erst die Aufklärung und der Historismus, das im Lauf der Zeit gewachsene Schriftverständnis vom Selbstverständnis der biblischen Autoren zu unterscheiden und die Traditionen ekklesialer Schriftauslegung vom geschichtlichen Standpunkt der biblischen Schriften selbst aus zu beleuchten und zu beurteilen. Die Versuchung, deshalb die gesamte Geschichte der kirchlichen Schriftrezeption über Bord zu werfen und die Möglichkeit einer systematisch-theologischen Schriftauslegung schlichtweg zu bestreiten, ist groß genug. Die Exegese ist ihr zu Anfang auch immer wieder erlegen, selbst in ihren wichtigen Vertretern.⁵² Doch ist diese Gefahr keineswegs übermächtig. Vielmehr meldet sich spätestens seit der Rezeption und Variation der „dialektischen Theologie“ durch *Rudolf Bultmann*⁵³ deutlich das hermeneutische Problembewußtsein von den systematisch-theologischen Voraussetzungen, Konsequenzen und Einbindungen historisch-kritischer Exegese.⁵⁴ Das schließt nicht aus, daß es hier und da wieder verloren gegangen ist. In den neueren Arbeiten zur Hermeneutik wird die Bedeutung der ekklesialen Schriftauslegung für die historisch-kritische Exegese und deren theologische Verantwortung aber regelmäßig herausgestellt.⁵⁵

Dann können umgekehrt die großen theologischen Chancen sichtbar werden, die im Ansatz eines geschichtlichen Verstehens der Schrift begründet sind. Sie bestehen darin, daß Theologie und Kirche zu einem neuen Hören auf das Wort der Schrift angeleitet werden. Die historisch-kritische Exegese eröffnet die Möglichkeit, den „Anfang“, der durch eine singuläre Qualität der Gotteserfahrungen und der Glaubenszeugnisse ausgewiesen ist, in seiner Geschichte und als Geschichte zu erinnern. Dies erlaubt es der Kirche nicht nur, sich in der theologischen Auseinandersetzung mit der Schrift und in der theologischen Rechtfertigung ihres Glaubens der Mittel

⁵² Vgl. nur *W. Wrede*, Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie (1897), in: G. Strecker (Hg.), *Problem* (s. Anm. 18) 81-154.

⁵³ Die wichtigsten Texte dokumentiert *J. Moltmann* (Hg.), *Die Anfänge der dialektischen Theologie II* (ThB 17), München 3 1977.

⁵⁴ *J. Ratzinger* (Schriftauslegung [s. Anm. 5] 24-34) kritisiert zwar im Anschluss an *R. Blank* (*Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann* [ThDiss 16], Basel 1981) zu Recht einige falsche Plausibilitäten des Geschichtsbildes Bultmanns, die weithin als Erblast der liberalen Exegese zu erkennen sind, und weist auch auf seine existentialtheologische Verkürzung der Theologie hin. Doch kann dies nicht übersehen lassen, daß *Bultmann* seine Kritik der liberalen Theologie und seinen eigenen Standpunkt in den programmatischen Sätzen zusammenfaßt: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern vom Menschen handelt. Gott bedeutet die radikale Aufhebung und Verneinung des Menschen; die Theologie, deren Gegenstand Gott ist, kann deshalb nur den „*λογος*“ zu ihrem Inhalt haben; dieser aber ist ein *λογος* für den Menschen.“: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 3 1980, 1-25: 2.

und Methoden zu bedienen, die im Horizont des neuzeitlichen Denkens ausgebildet worden sind (und selbstverständlich auch theologisch kritisiert werden müssen); die exegetische Theologie verschafft der Ekklesia zugleich die Möglichkeit, ein Verhältnis zu ihrem Ursprung zu gewinnen, das sowohl dessen Normativität als auch der geschichtlichen Entwicklungen bis zur Gegenwart und der mit ihnen verbundenen Wandlungen eingedenk ist. Das bewahrt sie vor einem nostalgischen Biblizismus ebenso wie vor einer Auflösung der Theologie in eine gnostisierende Weltanschauungslehre. Insbesondere aber verschafft es ihr die Gelegenheit, die ursprüngliche Gestalt des biblischen Glaubens so vor Augen zu bekommen, wie dies vor der Einführung historischer und linguistischer Methoden in die theologische Schriftauslegung nicht möglich gewesen ist: als Ausdruck eines Offenbarungshandelns, einer Selbstmitteilung Gottes, der Menschen in Dienst nimmt, um durch sie authentisch bezeugen zu lassen, wer Gott ist, wie er zum Heil der Menschen handelt und was er zum Heil der Menschen will.⁵⁶

Das geschichtliche Verstehen, zu dem sich die historisch-kritische Exegese im Horizont eines neuzeitlichen Wahrheits- und Offenbarungsverständnisses verpflichtet sieht, ist die Gewähr dafür, daß die Bibel der Theologie als ganzer wie auch der Kirche nicht mehr als ein „vom Himmel gefallenes Buch“ erscheint, „das rein übernatürliche Mitteilungen enthält“⁵⁷, sondern als „Gotteswort in Menschenwort“ (DV 12), als „Heilige Schrift“, in der sich die geschichtlichen Gottes- und Glaubenserfahrungen von Menschen bezeugen, die - theologisch gesprochen - in der Kraft des Geistes die Wahrheit gesehen, dargestellt und mitgeteilt haben, „die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV 11). Die Bibel steht deshalb nicht mehr als Fundgrube von *dicta probantia* für den dogmatischen und moraltheologischen „Schriftbeweis“ zur Verfügung; sie ist auch kein biblischer Katechismus, der die zentralen theologischen Lehren enthielte; sie ist viel eher ein Glaubens-Buch, in dem

⁵⁶ Vgl. auf evangelischer Seite nur die Monographien von A.H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik* (ATD.E 5), Göttingen 1977; P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (NTD.E 6), Göttingen 21986 (11979); H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (ZGB), Zürich 1986; auf katholischer Seite die Beiträge von R. Schnackenburg, *Die Funktion der Exegese in Theologie und Kirche*, in: ders., *Maßstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 11-36; W. Thüsing, *Jahweglaube* (s. Anm. 9); J. Gnülka, *Die biblische Exegese im Lichte des Dekrets über die göttliche Offenbarung*: MThZ 36 (1985) 1-19; H. Schürmann, *Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung*, in: K. Kertelge - T. Holtz - C.P. März (Hg.), *Christus bezeugen*. FS W. Trilling 1989, 11-42; K. Kertelge, *Kirche unter dem Wort Gottes. Schriftauslegung nach dem Vaticanum II*, in: K. Richter (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang*, Mainz 1991, 75-88; ders., *Die Exegese des Neuen Testaments im Rahmen der katholischen Theologie*: KNA-Ökumenischer Dienst 46 (1991) 5-12.

⁵⁷ Vgl. Th. Söding, *Exegese und Theologie. Die theologische Verantwortung der Exegese und das historisch-kritische Gewissen der Theologie*: US 42 (1992) 22-25.

⁵⁸ K. Lehmann, *Horizont* (s. Anm. 16) 70.

sich der Glaube der Verfasser ausdrückt, die Sicht Gottes, der Welt und des Menschen zur Sprache kommt, die im Glauben begründet ist, und der Glaube der Adressaten angefragt, geläutert und gestärkt werden soll. Die Korrelation von Text und Geschichte, Erfahrung und Zeugnis, Situation und Intention aufzuarbeiten, ohne in monokausale Erklärungsmuster zu flüchten, ist zugleich eine der herausragenden Aufgaben und größten theologischen Chancen historisch-kritischer Exegese. Sie erlaubt es ihr, im Gespräch sowohl mit der systematischen und praktischen Theologie als auch mit dem kirchlichen Lehramt den Unterschied ebenso wie den untrennbaren Zusammenhang zwischen Offenbarung und Schrift zur Geltung zu bringen.⁵⁸

Dies hat unmittelbare Folgen für die Verbindung zwischen der interpretatorischen und der historischen Aufgabe der Exegese. So wie einerseits die Rekonstruktion der Geschichte Israels, Jesu und des Urchristentums für das Auslegen und Verstehen der biblischen Schriften von entscheidender Bedeutung ist, so ist andererseits die Interpretation der Texte nicht nur eine Vorbedingung für die Rekonstruktion der historischen Abläufe, sondern selbst der zentrale Bestandteil einer kritischen Darstellung der biblischen Geschichte, wenn anders deren deutlichstes Merkmal die Überlieferung, Vermittlung und Entfaltung eines Jahwe-Glaubens ist, der an ihrem Ursprung steht.

Eine theologische Leistung historisch-kritischer Exegese, die mit diesem Punkt eng zusammenhängt, ist die Erschließung der großen Vielzahl und Vielfalt theologischer Motive, Gedanken, Vorstellungen und Konzeptionen, die durch die Schriften des Alten und Neuen Testaments dokumentiert werden.⁵⁹ Dies ist der Exegese nur möglich, weil sie die Einsicht in die Geschichtlichkeit der biblischen Texte mit dem Respekt vor jedem einzelnen Autor, jeder einzelnen Schrift, jeder einzelnen Sequenz und jeder einzelnen Wachstumsphase eines Textes verbindet. Man wird der großen Geschichte der Schriftauslegung in der Alten Kirche, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit nicht Unrecht tun, wenn man sagt, daß sie diese Pluralität so nicht in den Blick bekommen hat. In dieser Pluralität liegt aber zum einem großen Teil der Reichtum der Schrift begründet. Die Vielfalt der Sichtweisen auf das Handeln Gottes spiegelt nicht nur die lange Geschichte, die sich in den biblischen Schriften darstellt, und die große Zahl derer, die

⁵⁸ Vgl. systematisch-theologisch H. U. v. Balthasar, *Wort, Schrift, Tradition* (1949) in: ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 11-27; ders., *Gott redet als Mensch* (frz. 1958) ebd. 73-99; ders., *Theologik*, Bd. 2 *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 225-255; K. Rahner-K. Lehmann, *Keygma und Dogma: MySal 1* (1965) 622-707; O.H. Pesch, *Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, in: W. Kern - H.J. Pottmeyer - M. Sedler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie (HfTh)*, 4 Bde, Freiburg-Basel-Wien 1985-1988, 4 (1988) 27-67.

⁵⁹ Das konzediert auch], *Ratzinger, Schriftauslegung* (s. Anm. 5) 15f

alt- und neubundlich zu „Dienern des Wortes“ (Lk 1,2) geworden sind; sie ist zugleich ein adäquater Ausdruck der Wirklichkeit Gottes, der alles menschliche Denken, Begreifen und Glauben übersteigt und dies gerade durch seine Selbstoffenbarung manifest werden läßt. Die Pluralität der biblischen Theologien wirft freilich auch die Frage nach ihrer Einheit auf, die indes nicht als Uniformität, sondern nur als Konvergenz gedacht werden dürfte, d.h. als Vielfalt dynamischer Bewegungen, die von unterschiedlichen geschichtlich-situativen Erfahrungen und kontextuell vermittelten Performanzen aus einen gemeinsamen Bezugspunkt anvisieren⁶⁰: letztlich eben Gott, der sich als Gott Israels und als Gott Jesu, als Jahwe und als Abba offenbart.⁶¹

Mit ihrer Aufmerksamkeit für die Vielschichtigkeit und den Facettenreichtum der biblischen Texte und damit der Bibel als ganzer bildet die historisch-kritische Exegese überdies ein notwendiges Gegengewicht zu allen Versuchen, systematisch-theologisch eine Gesamtgestalt christlichen Glaubens zu beschreiben.⁶² So wenig die Legitimität derartiger Versuche zu bestreiten, im Gegenteil: so sehr ihre Notwendigkeit zu bejahen ist, so sehr stehen sie doch in der Gefahr einer Systematisierung und Abstraktion, die der lebendigen Glaubenswirklichkeit der alt- und der neutestamentlichen Schriften nur zum Teil gerecht wird. Diese Fixierungen, wo sie sich zu kristallisieren beginnen, aufzubrechen, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Exegese innerhalb der Theologie: die Fremdheit der Texte zu sehen, ihre Sperrigkeit gegenüber allen Aneignungsversuchen, die Differenz zwischen ihrem Denken und dem der Gegenwart aufzuweisen.⁶³ Letztlich geht es darum, die Unverfügbarkeit und absolute Souveränität Gottes gerade in der Kontingenz seines geschichtlichen Offenbarungshandelns als Thema der Theologie festzuhalten.⁶⁴

In einer Auslegung der alt- und neutestamentlichen Schriften, die auf ein Verstehen ihrer geschichtlichen Intention aus ist, wird die Exegese zur

⁶⁰ Offenheit und Identität der neutestamentlichen Theologien gehören so dialektisch zusammen; vgl. W. Thüsing, *Theologien 1* (s. Anm. 18) 362-369.

⁶¹ Systematisch-theologisch verlangt dies die Rekonstruktion der *oeconomia revelationis*; vgl. W. Pannenberg, *Offenbarung und „Offenbarungen“* im Zeugnis der Geschichte, in: *HFTh* (s. Anm. 58) 2 {1985} 84-107: 105f. Exegetisch-theologisch erfordert es die Aufmerksamkeit gerade für die Pluralität der biblischen Glaubenszeugnisse, den Verzicht auf jede Nivellierung und Harmonisierung, gleichzeitig aber auch die Frage nach Konvergenzen und Zusammenhängen der alt- und neutestamentlichen Theologien.

⁶² Vgl. K. Lehmann, *Horizont* (s. Anm. 16) 73.

⁶³ Vgl. K. Müller, *Art. Exegese/Bibelwissenschaft* (s. Anm. 25) 333f; auch {allerdings mit problematischen Folgerungen} K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988, 108-143.

⁶⁴ Vgl. K. Lehmann, *Horizont* (s. Anm. 16) 69: „Das geschichtliche Element bringt gegenüber dem menschlichen Begreifenwollen bei aller Beziehungsmöglichkeit des Denkens doch eine letzte ‚Faktizität‘, ‚Positivität‘ und ‚Okkasionalität‘ mit ins Spiel, die im Bereich des Glaubens von besonderer Bedeutung sind.“

Theologie: nicht in der Errichtung eines theologischen Systems, nicht in Höhenflügen spekulativer Ideen, wohl aber im Nach-erzählen und Nachdenken dessen, was die biblischen Autoren erzählt und gedacht haben. Die Konzentration auf die Schrift und deren geschichtliches Verstehen bestimmt den Ort, den die Exegese im Ganzen der Theologie einnimmt.⁶⁵

6. Historisch-kritische Exegese als Teil der Theologie

Die Exegese muß als historisch-kritische Schriftauslegung theologisch und als theologische Schriftauslegung historisch-kritisch arbeiten. Historisch ist die Exegese nicht schon deshalb, weil es zu ihren Aufgaben zählt, den geschichtlichen Quellenwert der biblischen Schriften zu bestimmen; historisch ist sie vielmehr in dem Sinn, daß sie die Geschichtlichkeit der biblischen Texte, aber auch jedes Verstehensprozesses beachtet. Kritisch ist die Exegese nicht schon dadurch, daß sie weder ein historisch gewachsenes Glaubenswissen noch gegenwärtig verbreitete Glaubensüberzeugungen ungeprüft als Wiedergabe der ursprünglichen Intention einzelner Texte und Schriften(gruppen) wie der Bibel als ganzer voraussetzt; kritisch ist sie vielmehr in dem Sinn, daß sie ein wirkungsgeschichtliches Problembewußtsein entwickelt⁶⁶, mit dem sie sowohl ihrer Abhängigkeit von der (im wesentlichen ekklesial vermittelten) Überlieferungsgeschichte der Schrift inne wird als auch ihrer spezifisch neuen Möglichkeiten der Bibelauslegung, sowohl der philosophischen und systematisch-theologischen Prämissen und Implikationen ihres methodischen Ansatzes als auch ihrer spezifischen theologischen Möglichkeiten, sowohl ihres Erkenntnisinteresses als auch ihrer Verantwortung gegenüber den Texten und den heutigen Lesern der Schrift. Theologisch ist die historisch-kritische Exegese nicht schon deshalb, weil sie es mit Texten zu tun hat, die von der Ekklesia als heilig angesehen werden; theologisch ist sie vielmehr deshalb, weil (bzw. dann, wenn) sie sich mit ihren spezifischen Möglichkeiten in den Dienst, des Evangeliums stellt, das nach Röm 1,16f Gottes rettende Macht ist, weil es die Gerechtigkeit Gottes offenbart.

Positiv gewendet: Die Exegese hält die Erinnerung an den Ursprung biblisch-christlichen Glaubens wach, indem sie in den gegenwärtigen Glaubensdiskurs die ursprüngliche Intention biblischer Autoren und Texte als Grundlage und als kritisches Gegenüber der traditionellen und gegenwärtigen Gestalt von Theologie und Glaube einbringt. Dies geschieht mit dem Ziel, den biblischen Zeugnissen gerecht zu werden. Es geschieht aber auch

⁶⁵ Vgl. *W. Thüsing*, Jahweglaube (s. Anm. 9).

⁶⁶ So eine Forderung *H. G. Gadamer*s an jede Geisteswissenschaft: Wahrheit und Methode 305-312.

in Verantwortung gegenüber der gegenwärtigen Gemeinschaft der Glaubenden und allen Hörern des Wortes, die dadurch, daß sie die Urkunden des Glaubens zu lesen und geschichtlich zu verstehen lernen, in ihrem Glauben „aufgebaut“ werden können (vgl. 1Kor 14,4f). Zu dieser Auferebauung gehört im gut paulinischen Sinn - unter dem Vorbehalt von 1Kor 8,1 - die Kritik problematischer Auffassungen, die Destruktion frommer Illusionen und die Befreiung von falschen Selbstverständlichkeiten⁶⁷, vor allem aber die Darstellung jenes „Anfanges“ (vgl. Mk 1,1) in der Zeit Israels, Jesu und des Urchristentums, der sich in den biblischen Schriften spiegelt, die Geschichte der Kirche und des Glaubens geprägt hat und ihr eine Zukunft eröffnet.

Innerhalb der Theologie, die letztlich in allen ihren Disziplinen immer auch Auslegung der Schrift ist, bezieht die historisch-kritische Exegese aufgrund ihrer spezifischen Aufgaben einen genau bestimmten Ort. Das Kennzeichen ekklesialer und systematisch-theologischer Schriftauslegung besteht darin, sowohl die Einheit der Bibel und ihre Qualität als Offenbarungsurkunden wie auch die prinzipielle theologische Übereinstimmung zwischen dem Zeugnis der Schrift und dem Zeugnis der Ekklesia, mehr noch: die authentische Interpretation und Entfaltung der Schrift in der Glaubenstradition und theologischen Reflexion der Ekklesia (mindestens bis in die Zeit der großen Ökumenischen Konzilien) vorauszusetzen. Ähnlich wie die Fundamentaltheologie macht die historisch-kritische Exegese diese Voraussetzungen nicht (so wenig sie diese falsifizieren wollte oder könnte). Sie legt die Schrift nicht im Lichte der späteren kirchlichen Glaubensbekenntnisse aus (so wenig sie einfach von ihnen absehen wollte und könnte), sondern interpretiert die Texte der Bibel aus ihren eigenen geschichtlichen Voraussetzungen heraus. Dadurch kann es ihr gelingen, den Ausgangspunkt zu markieren, den diese Glaubensbekenntnisse sich selbst als den entscheidenden theologischen Orientierungspunkt vor Augen gestellt haben. Anders formuliert: Während der *sensus fidelium* und mit ihm die Dogmatik (wie die Pastoraltheologie) voraussetzt, daß die Texte der Bibel in ihrer Gesamtheit den Kanon der Heiligen Schrift bilden, befaßt sich

⁶⁷ G. Ebeling sieht die theologische Leistung historisch-kritischer Methodik darin, den Glauben mit „der Anfechtbarkeit und Zweideutigkeit des Historischen“ zu konfrontieren, dadurch aller Sicherungen zu berauben und so zu sich selbst zu führen: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), in: ders., Wort und Glaube (1), Tübingen 21962, 1-49: 45. Das ist jedoch eine verzerrende Übersteigerung. Denn die Rückbindung des Glaubens an die Geschichte verschafft ihm auch einen Orientierungsrahmen; und historische Forschung führt ja nicht nur zur Destruktion festgefügtter Vorstellungen über die Geschichte, sondern auch zu je neuer Re-Konstruktion des geschichtlichen Wissens. Etwas differenzierter als Ebeling optiert H. Weder, Hermeneutik (s. Anmerkung 55), 75-83: Die historische Kritik zerstört traditionelle Selbstverständlichkeiten und stelle den Interpreten gerade deshalb vor die eigentliche Frage des Glaubens.

die historisch-kritische Exegese mit den im Kanon gesammelten Texten, um sie im Horizont ihrer geschichtlichen Entstehungssituationen zu verstehen, in ihrer jeweiligen Eigenart zu erkennen und in ihrer Pluralität vor Augen zu bekommen. Dadurch verschafft die Exegese der Theologie eine Perspektive auf die Heilige Schrift, die ihr ohne die Inanspruchnahme historischer und theologischer Methoden versperrt bliebe, die ihr aber angesichts ihres Glaubenswissens vom Wesenszusammenhang zwischen Offenbarung und Geschichte selbst als zentral erscheinen muß und die im übrigen die Voraussetzung dafür ist, eine in der Gegenwart glaubwürdige Gestalt zu gewinnen.

Freilich kann die historisch-kritische Exegese keinen Monopolanspruch auf die theologisch sachgerechte Schriftauslegung erheben.⁶⁸ Sie muß wissen, daß sie nicht die ganze Tiefe alt- und neutestamentlicher Theologien auszuloten vermag. Das kann freilich auch keine andere Methode und Disziplin der Theologie. Es geht immer nur um die Frage, welche Dimensionen der biblischen Texte und der Bibel als ganzer auf welchen Wegen wie weit erschlossen werden können oder versperrt bleiben müssen; und es geht gleichzeitig um die Frage, wo und wie sich ein konstruktives Gespräch zwischen den theologischen Disziplinen über das rechte Verständnis und die richtige Auglegung der Schrift entwickeln kann.

Die fundamentaltheologische Frage, ob es sich in den alt- und neutestamentlichen Zeugnissen, auf eine kurze Formel zugespitzt, um Ideologie oder um authentische Theologie handelt, die sich auch im Gespräch mit den Natur-, Human- und Geisteswissenschaften verifizieren läßt, kann von der historisch-kritischen Exegese allein nicht beantwortet werden. Sie vermag nur insofern zu einer Antwort beizutragen, als sie die innere Entwicklung, die Pointe und die Sache, die Botschaft der Texte nachzuzeichnen imstande ist. Damit kommt sie freilich einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie entgegen, die im „Prozeß der inhaltlichen Ermittlung der Sache des Glaubens *zugleich* auch schon die eigentlich grundlegende Form der Glaubensverantwortung“⁶⁹ sieht.

Die Einheit der Heiligen Schrift, die von der Ekklesia in der Kanontrennung als Ur-Dogma festgehalten und damit der Theologie als Thema aufgegeben wird, kann gleichfalls nicht auf dem Wege historisch-kritischer Untersuchungen aufgewiesen werden. Untrennbar mit der Wahrheitsfrage verbunden, bleibt sie Gegenstand der systematischen Theologie, insbeson-

⁶⁸ Daß es neben der theologischen immer eine geistliche, „einfache“, liturgische und ekklesiale Schriftauslegung gegeben hat und geben wird, die nicht einfach an den Maßstäben wissenschaftlicher Theologie gemessen werden kann (freilich auch nicht antitheologisch und antiwissenschaftlich durchgehalten werden kann), steht auf einem anderen Blatt.

⁶⁹ Vgl. *M. Seckler*, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: *HFTh* (s. Anm. 53) 4 (1988) 450-514.

dere der Dogmatik. Sie fällt aber insofern *auch* in die Kompetenz historisch kritischer Exegese, als diese den spezifischen, im einzelnen freilich recht unterschiedlichen Anspruch zu eruieren und geschichtlich zu verifizieren vermag, den die biblischen Autoren erheben. Damit kommt sie einer systematischen Theologie der Heiligen Schrift entgegen, die den Kanon nicht als autoritative Verwaltungsmaßnahme kirchlicher Amtsträger, sondern als dogmatisches Ur-Paradigma der Ekklesia versteht, die „das christologische Bekenntnis der apostolischen Zeugen“ als „tragende Mitte der Kanonbildung und der Interpretation der Schrift“ erkennt.⁷⁰

Auch die Frage nach den Implikationen, Folgerungen, Entwicklungen und Vermittlungen der alt- und neutestamentlichen Theologien in der Glaubensgeschichte der Kirche und die Frage nach einer heute kohärenten Gesamtgestalt des aus biblischen Quellen gespeisten Glaubens kann die Exegese nicht beantworten. Allerdings ist sie in der Lage (und deshalb auch verpflichtet), die Themen zu nennen, welche die biblischen Schriften und Autoren behandeln, die Positionen zu beschreiben, die sie beziehen, die Sache zu erkennen, die sie vertreten. Damit kommt sie einer Dogmatik entgegen, der klar ist, daß sie ihrerseits geschichtliches Denken und historisch-kritische Methoden integrieren muß⁷¹ und, speziell auf den Bereich der katholischen Theologie bezogen, die Tradition nicht gegen die Schrift ausspielen kann⁷², sondern systematische Theologie auch in der konstruktiven Auseinandersetzung mit der Tradition als Schriftauslegung zu treiben hat⁷³.

Schließlich ist es der Exegese mit ihren methodischen Mitteln auch nicht gegeben, unmittelbar einer heute glaubwürdigen Verkündigung des Evangeliums, geschweige einer Beschreibung authentischer christlicher Praxis in der Gegenwart zu dienen. Allerdings vermag sie zu zeigen, wie es unter den geschichtlichen Bedingungen der biblischen Zeit gelungen ist, eine überzeugende Verkündigung und Praxis des Glaubens ins Werk zu setzen.⁷⁴ Damit kommt sie einer Pastoraltheorie und Homiletik entgegen, der kor-

⁷⁰ K. Lehmann, Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt. Freiburger Universitätsblätter 108 (1990) 5: 68: 60 (im Orig. kursiv).

⁷¹ Vgl. W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit, München 1967; K. Lehmann, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft (1970), in: ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 35-58; auch G. Sauter - A. Stock, Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung München - Mainz 1976.

⁷² Vgl. W. Kasper, Die Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip (1985), in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 72-100; H. J. Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung. HfTh (s. Anm. 58) 4 (1988) 124-152.

⁷³ Ein herausragendes Beispiel ist das Oeuvre H. U. v. Balthasars, das sich freilich dem spezifischen Ansatz historisch-kritischer Exegese wenig geöffnet hat.

⁷⁴ Vgl. W. Thüsing, Jahweglaube (s. Anm. 9) 128ff.

relatives Denken ebenso geläufig ist wie Geschichtsbewußtsein und die an der Kontinuität mit dem Ursprung ebensolches Interesse hat wie an der aufgeschlossenen Wahrnehmung, Deutung und Anverwandlung heutiger Religiosität und heutiger Lebensformen.

Im wirkungsgeschichtlich problematisierten und methodisch reflektierten Fragen nach der Bedeutung, die ein Text zur Zeit seiner Entstehung gewonnen hat, stellt sich die Exegese in den Dienst der Schriftauslegung. In der Suche nach der ästhetischen und kommunikativen Kompetenz der Schriften begreift sich die historisch-kritische Schriftauslegung als Teil der Theologie. Als Bibelwissenschaft, die sich linguistischer und historisch-kritischer Methoden bedient, ermöglicht sie eine Wahrnehmung und Deutung des Alten und Neuen Testaments, die dem Problembewußtsein und dem Wahrheitsanspruch der Neuzeit entsprechen. Als Schriftauslegung, die durch die konsequent historisch-kritische Interpretation der alt- und neutestamentlichen Texte an die Glaubensgestalt des Ursprungs erinnert, ist die Exegese die „Seele der ganzen Theologie“ (OT 16).