

Vom bleibenden Recht des Textes vergangen zu sein

Wie tief gehen die Anfragen an die historisch-kritische Exegese?

Christian Frevel

ἐπεὶ δὲ πρόκειται μετὰ τὴν ῥητὴν ἀπόδοσιν
καὶ τὴν τροπικωτέραν ἐξετάζειν, λεκτέον ἂν χρῆ
καὶ περὶ αὐτῆς. ἴσως μὲν οὖν γελάσονται
τινες τῶν εἰκαιότερων ἀκούσαντες·
ἐγὼ δ' ἐρῶ μηδὲν ὑποστειλάμενος ...¹

Im Folgenden werden Reflexionen zur exegetischen Methodendiskussion angestellt. Dabei wird wegen der Breite des Feldes auch nicht im Ansatz der Anspruch erhoben, die Diskussion abzubilden. Vielmehr wird die Verschränkung von Schriftverständnis und Methodik herausgegriffen und mit einigen Überlegungen vertieft. Ein wichtiger Gesprächspartner dabei ist die ebenso gelehrte wie exponierte Position von Ludger Schwienhorst-Schönberger, der von einem „Paradigmenwechsel“ in der Exegese spricht². Die Ausführungen sind zum einen nicht von Zuspitzungen frei, da sie kritisch auf eine Entwicklung aufmerksam machen wollen. Zum anderen lassen sie sich nicht ganz theoriefrei halten, und beides hängt miteinander zusammen.

Der erste Teil des Aufsatzes charakterisiert in subjektiver Einschätzung die Lage der Dinge und erarbeitet davon ausgehend einige Grundfragen der gegenwärtigen Debatte. Daraufhin wendet sich die Argumentation der Entfaltung der Aufgaben der Exegese in *Dei Verbum* 12 und dem Verständnis des II. Vatikanischen Konzils zu. Dabei werden der in den letzten Jahrzehnten veränderte Textbegriff und die damit veränderte Sinnkonstitution in der jüngeren Exegese an-

¹ Philo, De Josepho, 125. „Da wir uns vorgenommen haben, neben der wörtlichen Wiedergabe (der Erzählung) auch den tieferen Sinn zu erforschen, so müssen wir auch darüber das Nötige sagen. Vielleicht werden manche, die unüberlegt urteilen, lachen, wenn sie es hören; ich aber will doch unverhohlen behaupten ...“ (Übersetzung nach L. Cohn, Philo [Alexandrinus], Die Werke in deutscher Übersetzung, Band 1, Berlin u. a. 1962, 182f.).

² L. Schwienhorst-Schönberger, Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft, in: HerKorr 57 (2003) 412–417, bes. 415.

gesprochen. Die Frage der Bedeutung der Literalsinne eines Textes unter der Voraussetzung einer rezeptionsorientierten Hermeneutik wird aufgeworfen. Wie ist die historisch-kritische Arbeit in das Gesamtverstehen eines biblischen Textes einzuordnen, was leistet sie als Teil der modernen Bibelwissenschaft und warum bleibt sie als Anwalt der geschichtlichen Dimension der Texte unverzichtbar? In den abschließenden Überlegungen werden die weiteren Schriftsinne, die oft unter dem Stichwort „geistlich“ gefasst und den „historischen Textsinnen“ oder dem Literalsinn diametral entgegengesetzt werden, thematisiert. Vertreten wird dabei ein Modell, das die Zugänge weniger in einem Antagonismus als in einer Komplementarität zueinander sieht und dabei berücksichtigt, dass Exegese anderen Kriterien verpflichtet ist als die geistliche Schriftauslegung.

1. Sirengesang oder Abgesang auf die historisch-kritische Methode? Zur Einleitung

Die Bibelenzyklika Pius' XII. *Divino afflante spiritu* und die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils gelten gemeinhin als der Durchbruch der historisch-kritischen Methode³. Danach sei der Weg der katholischen Exegese nicht nur unumkehrbar an die Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Perspektive gekoppelt, sondern die Methode habe danach auch schnell eine Dominanz entfaltet, mit der sie andere Ansätze verdrängt habe. Wenn das überhaupt zutrifft, dann ist die historisch-kritische Exegese nur eine relativ kurze Zeit ein unbestrittener Zugang zu den biblischen Texten gewesen. Denn von einer „Krise der Exegese“ sprach der Neutestamentler Joachim Gnilka schon 1974⁴, d. h. keine zehn Jahre nach Abschluss des Konzils. Mit der methodischen Wende des Konzils im katholischen Bekenntnis zur historisch-kritischen Erforschung ist kein Ende der Methodendiskussion, vor allem nicht im katholischen Raum ver-

³ Vgl. z. B. K. Kertelge, Historisch-kritische Schriftauslegung. Methoden und theologischer Stellenwert, in: H. J. Fabry u. a., Bibel und Bibelauslegung, Regensburg 1993, 62–73, 62.

⁴ J. Gnilka, Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese, in: Ders. (Hrsg.), Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg), Freiburg i. Br. 1974, 458–475, 459.

bunden⁵. Bereits 1971 spricht Karl Lehmann vollkommen zu Recht von der Notwendigkeit anderer Schriftauslegungen: „Eine Rehabilitation anderer Schriftauslegungen scheint heute unumgänglich zu sein; keineswegs um diese zu imitieren, sondern um den Stilwandel und Reichtum des Schriftverständnisses in der Kirche klar zu machen“⁶. Spätestens mit den 80er Jahren brechen sich zunächst literaturwissenschaftliche Zugänge Bahn, aus denen sich dann – um nur einen bedeutenden Pfad zu nennen – die kanonische Auslegung entwickelt. Die kritische Evaluation der Methodik ist seitdem nicht abgerissen, doch erfährt sie aktuell Zuspitzungen wie seit den 80ern nicht mehr. Dabei ist es kein Geheimnis, dass die Abgesänge auf die historisch-kritische Methode vor allem in evangelikalen und katholisch fundamentalistischen Kreisen fröhliche Urstände feiern⁷. Dem steht das wiederholte und klare Bekenntnis zur „Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Methode“ in offiziellen katholischen kirchenamtlichen Dokumenten oder mit Nachdruck von Papst Benedikt XVI. entgegen⁸. Auch wenn also damit kein Zweifel

⁵ Das gilt erst recht, wenn man die mit den Namen Karl Barth und Rudolf Bultmann verbundenen theologischen Kontroversen um die Bibelexegese im protestantischen Raum in der ersten Hälfte des 20. Jh.s einbezieht, die im Vorfeld des Konzils noch nachklingen. Beispielhaft sei auf den programmatischen Aufsatz von G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie, in: ZThK 47 (1950) 1–46, verwiesen.

⁶ K. Lehmann, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: J. Schreiner (Hrsg.), Einführung in die Methoden der Biblischen Exegese, Würzburg 1971, 40–80, 77.

⁷ Das lässt sich spielend auf den Seiten der euphemistisch verbrämten „Informationsdienste“ im Internet unter Überschriften wie „Historisch-kritische Bibelauslegung unsachgemäß und unwissenschaftlich“, „Das Ende der historisch-kritischen Methode“, „Das Elend der historisch-kritischen Methode“ usw. verfolgen. Zur evangelikalen Kritik auch G. Bauer, Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989), Göttingen 2012, 69–78; Bauer stellt die Behauptung der faktischen Historizität der Bibel auf evangelikaler Seite als Kennzeichen der Ablehnung der historisch-kritischen Methode heraus. Am Beispiel des Schriftstellers Arnold Stadler skizziert W. Eisele die vernichtende Außenwahrnehmung der Methode (W. Eisele, „Als wären sie von der Metzgerzunft“ [A. Stadler]. Vom theologischen Nutzen der historischen Kritik, in: ThQ 192 [2012] 233–255, 233–235.238f.).

⁸ Z. B. J. Ratzinger, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007, 14. Die Wolke der Zeugen darüber hinaus ist

daran besteht, dass die Totgesagten länger leben und noch immer „springlebendig“⁹ sind, ist die Nähe der Kritik zu fundamentalistischen Positionen ein Fanal. Um nicht weiter in Schief lagen zu geraten, hat die wissenschaftliche Reflexion der Methodik den Begründungsaufwand zu erhöhen und entsprechend bei kritischen Infragestellungen genauer hinzuschauen.

Denn inzwischen sind Stimmen laut geworden, die zwar noch keinen Abgesang auf die historisch-kritische Methode anstimmen, diese aber doch deutlich gegenüber anderen methodischen Zugängen *zurückstellen* wollen. Sie sei allenfalls nützlich, aber nicht notwendig, so hat zuletzt Ludger Schwienhorst-Schönberger plädiert¹⁰. Unverzichtbar, gut und wichtig, das sind zwar auch die Attribute, die Joseph Ratzinger der historisch-kritischen Exegese beilegt. Die historisch-kritische Exegese stehe am Anfang und bilde die unverzichtbare Basis der Auslegung, doch bleibe sie unvollständig und unzureichend. Die kanonische Exegese „ist eine wesentliche Dimension der Auslegung, die zur historisch-kritischen Methode nicht in Widerspruch steht, sondern sie organisch weiterführt und zu eigentlicher Theologie werden lässt“¹¹. Da es kaum „uneigentliche“ Theologie gibt, scheint es so, als würde sich historisch-kritische Exegese dem „inneren Mehrwert des Wortes“¹² gegenüber verschließen.

groß; vgl. etwa E. Zenger, Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese. Am Beispiel des 46. Psalms, in: BiLi 62 (1989) 10–20. Für eine protestantische Stimme s. K. Finsterbusch/M. Tilly, Ein Plädoyer für die historisch-kritische Exegese, in: dies. (Hrsg.), Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre, Göttingen 2010, 9–17, 12.

⁹ J. Schaper, Auf der Suche nach dem alten Israel? Teil 1, in: ZAW 118 (2006) 1–21, 17.

¹⁰ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Zwei antagonistische Modelle der Schriftauslegung in *Dei Verbum?*, in: J. H. Tück (Hrsg.), Erinnerung an die Zukunft. Das zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 449–461, 457 = L. Schwienhorst-Schönberger, Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik, in: ThGl 101,3 (2011) 402–425, 422f. Dabei betont auch L. Schwienhorst-Schönberger durchgängig, dass die historisch-kritische Bibelauslegung Wichtiges geleistet habe und nichts davon aufzugeben sei, z. B. *ders.*, „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört“ (Ps 62,12). Sinnoffenheit als Kriterium einer biblischen Theologie, in: JBTh 25 (2010) 45–61, 55; *ders.*, Wiederentdeckung, 402, 423 u.ö.

¹¹ J. Ratzinger, Jesus von Nazareth (s. Anm. 8), 18.

¹² Ebd.

Theologie gibt es nur „jenseits“ der historisch-kritischen Exegese, die damit nur Präliminarien für das „Eigentliche“ zu klären hat.

Galt die historisch-kritische Methodik einst als Königsweg der Exegese, dessen methodisches Potential in Literatur-, Religions-, und Kulturwissenschaften ausstrahlte¹³, so wird sie jetzt mancherorts schon verschrien als Irrweg, der zur Entfremdung der Moderne von der Bibel als Grundlage des Glaubens mindestens beigetragen, wenn nicht sogar sie mit verursacht habe. So schreibt etwa Klaus Berger unter dem reißerischen Titel „Die Bibelfälscher“, dass die „200 Jahre fleißig und intelligent betriebene Bibelwissenschaft ... eine volkswirtschaftliche Wüste hinterlassen“ habe¹⁴. Mit gleicher Verve hat Klaus Berger auch das Gegenteil vertreten, so dass man die Polemik getrost unter Verkaufsförderung verbuchen kann, doch stimmt die Leichtigkeit, mit der der Bezug der historisch-kritischen Methode zur Kirchlichkeit der Heiligen Schrift geleugnet wird, nachdenklich. Von der befreienden Errungenschaft der Aufklärung ist die historisch-kritische Methodik zur Last geworden, die den Sinn der Schrift vermeintlich mehr verstellt denn erschließt. Das Instrument der Befreiung des biblischen Textes aus der moralischen Enge, mit vielen Verlusten im 19. und frühen 20. Jh. in der Katholischen Kirche erkämpft und als Aufbruch zum Subjekt gepriesen, wird als neue Doktrin und als Zwang empfunden und mancherorts schon ebenso heftig abgelehnt wie im ausgehenden 19. Jh. Das einstige Bollwerk gegen einen naiven Biblizismus und Schutzschild gegen den Fundamentalismus scheint für den gegenwärtigen Kampf um *Geltung* der Schrift nicht mehr geeignet.

Die historisch-kritische Methode erscheint als Glasperlenspiel im Elfenbeinturm, das weder kirchliche noch Glaubensrelevanz besitzt. Der methodische Zugang sei nur die Verliebtheit einiger Wissenschaftler in die vermeintliche Dimension der Historizität der Schrift. Georg Steins karikiert das polemisch als einen „pseudo-romantischen Ursprünglichkeitstaumel“¹⁵. *Geltung* aber könne damit nicht verbunden werden. Der einst prächtige Tanker ist leckgeschlagen, aber ist er auch schon auf Grund gelaufen?

¹³ Vgl. E. Zenger, Unverzichtbarkeit (s. Anm. 8), 10f.

¹⁴ So im Vorwort von K. Berger, Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden, Düsseldorf 2013.

¹⁵ G. Steins, Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück an den Anfang!, in: BiKi 62,2 (2007) 116–121, 118.

Manches geht in der Debatte durcheinander: Der immer wieder für die Gegenwart beklagte Relevanzverlust der Bibel ist allenfalls durch die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode beschleunigt, nicht aber durch sie verursacht. Die historische Dimension der Offenbarung, aus der die historisch-kritische Methode in hermeneutischer Konsequenz entspringt, unterliegt nicht der Beliebbarkeit des Auslegers. Mit der immer wieder unterstrichenen Unverzichtbarkeit ist nicht ein Exklusivitätsanspruch im Zugriff auf die Schrift verbunden, ein solcher wird aber der Methode mit Regelmäßigkeit unterstellt. Vor allem fällt auf, dass der Begriff „Exegese“ sehr unterschiedlich verwendet wird. Zum Teil wird er wie in der Theologie üblich als Disziplin oder Methode verstanden, teils dem allgemeinen Sprachgebrauch und der gr. Wurzel ἐξηγήομαι entsprechend für jede Form der Auslegung und spezieller jede Schriftauslegung benutzt. Die Homilie, das Schriftgespräch oder das Bibelteilen sind jedoch im strengen Sinne keine Exegese, sondern Orte, an denen Schriftauslegung in der einen oder anderen Form stattfindet. Jeder Ort erfordert unterschiedliche Methoden und Perspektiven. Es kommt zu fatalen Missverständnissen und Schiefen, wenn alles über einen Leisten geschlagen wird.

Schließlich gibt es in der Debatte keinen einheitlichen Textbegriff, was ebenfalls zu Schiefen und Missverständnissen führt. „Die meisten Exegeten dürften darin übereinstimmen, dass eine diachrone Exegese ohne synchrone Elemente, d. h. ohne Rücksicht auf die Sprachgestalt des vorliegenden Textes, nicht denkbar ist und umgekehrt eine synchrone Exegese die komplexe Entstehungsgeschichte der Texte als solche nicht leugnen kann und nicht leugnen will. Ungeachtet dieses magnus consensus geht die Debatte um diachrone und synchrone Exegeten weiter, der Grund dafür liegt u. E. tiefer, eben in den Textbegriffen, die jeweils mit der diachronen bzw. der synchronen Perspektive verbunden sind“¹⁶. Gerade über das schein-

¹⁶ H. Utzschneider, Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und Theologie des Alten Testaments (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 175), Stuttgart u. a. 2007, 71. Vgl. auch die auf die Textbegriffe bezogenen Ausführungen in der Einleitung von H. Utzschneider/E. Blum, Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 7–9. Von daher kann es nicht überzeugen, wenn Thomas Hieke (*T. Hieke*, Zum Verhältnis von biblischer Auslegung und historischer Rückfrage, in: *IKaZ* 39,3 [2010] 264–274, 266) bei der Suche, die

bar Selbstverständliche besteht keine Einigkeit: Ist ein Text ein unter festen Regeln von Kohäsion und Kohärenz Konstituiertes, aber dem Rezipienten Vorgegebenes – ein Gegenüber, oder ist „textus“ als Gewebe etwas, das ohne eine konstituierende Handlungsdimension, also „Kontexte“, gar nicht existiert? Ist ein Text etwas essentiell materiell Fassbares oder etwas im Prozess der Rezeption und Interpretation Hervorgebrachtes, Relationales; gehören Intentionalität des Autors/Emittenten ebenso zur Textualität wie die Intertextualität und wie verhalten sich beide zueinander? Wo fängt ein Text an und wo hört er auf, welche Kontexte gehören konstituierend dazu und welche nicht? Die in der Textlinguistik debattierten Textualitätsmerkmale spiegeln sich in den Debatten der Exegese wider. Das geschieht oft implizit und ohne dass es bemerkt wird. Hinzu kommt noch die diachrone Perspektive, dass unser Textverständnis dem der Antike mitnichten entsprechen muss¹⁷. Am Textbegriff aber hängen wiederum Selbstverständnis, Methodik und Aufgabenstellung der Exegese. Das betrifft synchrone wie diachrone Ansätze gleichermaßen, und es ist höchste Zeit, dass die Zunft der Frage „Was ist ein Text?“ mehr Aufmerksamkeit schenkt. Wie begrenzt Exegese pragmatisch ihren Gegenstand als Text? Ist der Kanon ein Text mit festen Grenzen? Nimmt man den Kanon als Hypotext, welche Rolle spielen

aktuelle Spannungslage zu überwinden, die historisch-kritische Exegese auf die „historische Rückfrage“ engführt und einer „Biblischen Auslegung“ gegenüberstellt. Vgl. ähnlich auf den Religionsunterricht seiner Tochter bezogen *L. Schwienhorst-Schönberger*, Der offenkundige und der verborgene Sinn, in: *KatBl* 135,2 (2010) 86–89, 86.

¹⁷ Vgl. den Band von *L. D. Morenz/S. Schorch*, Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalische Perspektiven (BZAW 362), Berlin 2007, bes. *K. Ehlich*, Textualität und Schriftlichkeit, 3–17, 6; erste Ansätze bietet *H. Utzschneider*, Was ist alttestamentliche Literatur? Kanon, Quelle und literarische Ästhetik als LesArts alttestamentlicher Literatur, in: ders./E. Blum, Lesarten (s. Anm. 16), 65–83. Vgl. auch *H. Utzschneider*, Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments (WMANT 175), Stuttgart 2007, 72f.: „Gefragt ist demnach ein Textbegriff, der 1. die Selbstständigkeit des Textes berücksichtigt, der 2. seine kommunikative Einbindung in eine Leserbeziehung nicht vernachlässigt und der 3. den Text nicht auf die enge, auktoriale Ursprungssituation einschränkt. Ein solcher Textbegriff kann wiederum von einem kommunikativen Textmodell her entwickelt werden, indem allerdings die drei Momente ‚Autor‘, ‚Text‘ und ‚Leser‘ und ‚Autor‘ neu bestimmt und aufeinander bezogen werden müssen“.

dann die in der Rezeptionsgeschichte bis in die Gegenwart konstituierten und den Ausgangstext überlagernden Hypertexte für das Verständnis? Hier sind methodisch mindestens ebenso viele Fragen offen wie bezüglich der Bedeutung einer historischen Dimension des Textes.

2. Die Partitur der Missklänge und das Problem verkürzender Kritik

In der kritischen Evaluation der historisch-kritischen Exegese wird die konkrete Arbeit der Exegeten manches Mal mit der Methode selbst verwechselt und Teilergebnisse werden mit dem Ganzen gleichgesetzt. Das Potential der Methode wird dabei unterschätzt, ihr eine Entwicklung schon gar nicht zugestanden, sondern eine generelle Frontstellung aufgebaut, die zu einer Distanz und ggf. Ablehnung führt.

Das Problem der Partitur dieser Missklänge ist, dass die Melodie zum einen schon recht lange und zum anderen auf sehr verschiedenen Instrumenten gespielt wird. Es gibt literaturwissenschaftliche, pastorale, hermeneutische, theologische und fundamentalistische Stimmen, und es kommen weitere dazu, wenn man den Raum der Diskurse öffnet. Drei Fäden will ich exemplarisch herausgreifen und zuspitzen: einen eher bibelpastoralen, einen kulturwissenschaftlichen und einen theologischen. Ich verknüpfe dabei jeden dieser Fäden mit einem fokussierenden Stichwort: den bibelpastoralen mit der „Vielstimmigkeit der Exegese“, den kulturwissenschaftlichen mit der „Autorenfiktion“ und den theologischen mit dem „Geltungsanspruch“ der Texte. Die Zuordnungen wollen nicht exklusiv, sondern paradigmatisch verstanden werden. Nicht dass diese sich in der Literatur exakt so spiegeln würden, in der Stoßrichtung lassen sie sich aber sehr wohl so wahrnehmen:

1. Die einen sind die Vielstimmigkeit der Forschung leid. Es herrsche eine „nie da gewesene Unübersichtlichkeit“, die „Unbehagen und Orientierungslosigkeit“¹⁸ erzeuge. Um dem Relevanzverlust entgegenzuwirken, sei daher für die Bibelwissenschaft eine Komplexitätsreduktion geboten. Auch nach mehr als einem Jahrhundert kritischer For-

¹⁸ L. Schwienhorst-Schönberger, Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn. Ein Beitrag in der Reihe „Die Bibel unter neuen Blickwinkeln“, in: BiKi 63,3 (2008) 179–183, 180.

schung habe „die“ Exegese nicht zu *einem* Ergebnis geführt. Weder sei die Entstehung der Evangelien noch – ein angesichts der Vielfalt der Forschungslandschaft wohlfeiles Beispiel – die Entstehung des Penta-teuch konsensual geklärt. Damit sei die historisch-kritische Exegese erwiesenermaßen nicht in der Lage, das Problem, das sie zu klären angetreten war, einer Lösung zuzuführen. Sie sei gescheitert und deshalb sei nach alternativen Methoden Ausschau zu halten bzw. seien die vorkritischen Methoden erneut zur Geltung zu bringen. Dies führe zugleich zu einem direkteren und einfacheren Zugriff auf die biblischen Texte. Die in den 70ern und 80ern des vergangenen Jahrhunderts entwickelte und eingeübte Frontstellung zwischen synchroner und diachroner Exegese begann mit dem enthusiastisch vorgetragenen Anspruch, der Vielfalt exegetischer Meinungen zur Entstehung von Texten durch die einheitliche Perspektive des „Endtextes“ entgegenzutreten. Die Hoffnung zerplatzte und die synchrone Exegese zeigte sich bald als ebenso vielstimmig wie die historisch-kritische¹⁹, doch geblieben ist eigenartigerweise die Skepsis gegenüber der Polyphonie der diachronen Exegese. Die Erwartung als solche ist jedoch schon vollkommen überzogen, wie ein Blick in die literaturwissenschaftliche Diskussion um die Entstehung der homerischen Epen oder der Sonette von Shakespeare zeigt. Dass sich die jüngere Diskussion wieder aus der Frontstellung der 70er und 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts speist, spricht nicht gerade für einen methodischen Fortschritt, jedoch ist der Ton um eine Facette reicher geworden: In der Ablehnung der methodisch gebundenen Exegese maskiert sich zunehmend eine Ablehnung der Vielstimmigkeit der Moderne. Diese erfreut sich vor allem in neokonservativen Kreisen großer Beliebtheit. Die historisch-kritische Exegese sei – so der vergrößernde Vorwurf – wesentlich mitschuldig an der Glaubens- und Gotteskrise der Spätmoderne²⁰. In das gleiche Horn stoßen allerdings stets diejenigen, die den Paradigmenwechsel in der Exegese für notwendig erachten²¹.

¹⁹ Das stellt auch *L. Schwienhorst-Schönberger*, *Einheit* (s. Anm. 2), 413 heraus.

²⁰ Vgl. zur Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf *J. Kügler*, *Entweiung der Schrift? Die bleibende Provokation der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, in: *ThPQ* 157,2 (2009) 146–153, 148.

²¹ So spricht G. Steins in Bezug auf Lehrerinnen und Lehrer von einer „chronischen Bibel-Erkältung“, die die Schulung in historisch-kritischer Exegese aus-

Nun ist weder der Komplexitätsgrad von Hypothesen noch der Grad ihrer Akzeptanz ein verlässlicher Indikator für das, was an wissenschaftlicher Perspektive notwendig und richtig ist. Alles – so einem Albert Einstein zugeschriebenen bekannten Diktum folgend – sollte so einfach wie möglich gemacht werden, aber eben nicht einfacher.

2. Die Zeit historisch-kritischer Exegese sei vorbei. Sie sei von Positivismus und historischer Verengung nicht frei und daher nicht mehr zeitgemäß, insbesondere im Festhalten an dem *einen* Autor. Dabei wird auf die Konsequenzen aus einem der vielen „turns“ der Kulturwissenschaften²² verwiesen. Neben den „cultural“, den „post-colonial“, den „performative“ und den „spatial“ turn tritt die rezeptionsästhetische Wende zum Leser als Autorität des Textes. Hintergrund ist der poststrukturalistische „Tod des Autors“ in den späten 60ern des vergangenen Jahrhunderts. Roland Barthes hatte sich nicht umsonst eines überzogenen Modells göttlicher Autorschaft bedient, um das Konstrukt des Autors als sinnstiftende Autorität zu hinterfragen: „Wir wissen nun, daß ein Text nicht aus einer Wortzeile besteht, die einen einzigen gewissermaßen theologischen Sinn (das wäre die ‚Botschaft‘ des ‚Autor-Gottes‘) freisetzt, sondern aus einem mehrdimensionalen Raum, in dem vielfältige Schreibweisen, von denen keine ursprünglich ist, miteinander harmonieren oder ringen“²³. Der Autor verlor den Nimbus der Genialität (den er aus dem 19. Jh. hatte und der für die antike Traditionsliteratur ohnehin mehr als unangemessen war) und er verlor die Autorität, das, was er vermeintlich sagen wollte, als Sinn des Textes dem Rezipienten als den *eigentlichen Sinn* zu oktroyieren. Damit war der historisch-kritischen Exegese, die die Autorenintention der menschlichen Verfasser

gelöst habe, und lastet das selbstredend der Methode, nicht der Schulung an. S. G. Steins, „Das Wort Gottes wächst mit den Lesenden“. Eine folgenreiche Rückbesinnung gegenwärtiger Biblexegese, in: LS 55 (2004) 74–81, 70.

²² S. dazu D. Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften, Hamburg ⁴2010, die festhält: „Immerhin entstehen unentwegt neue Versuche, *turns* zu kreieren und sie in der Forschungslandschaft zur Geltung zu bringen“ (382).

²³ R. Barthes, Der Tod des Autors, in: ders., Das Rauschen der Sprache, Frankfurt a. M. 2006, 61. Vgl. die etwas anders akzentuierende Übersetzung in R. Barthes, Der Tod des Autors, in: F. Jannidis u. a. (Hrsg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000, 185–193, 190.

starkgemacht hatte, scheinbar der Boden unter den Füßen weggezogen. Doch das metaphorische Schlagwort vom Tod des Autors sollte in der fundamentalen Kritik der historisch-kritischen Exegese weit mehr leisten, als es leisten konnte. Scharf formuliert das der Literaturwissenschaftler Carlos Spoerhase: „Reflexionen zur Abwesenheit des Autors kursierten lange Zeit unter dem metaphorischen Titel eines ‚Todes‘ des Autors. Die Rede vom ‚Tod‘ des Autors – die nicht selten auch den ‚Tod‘ Gottes, den ‚Tod‘ des Subjektes oder den ‚Tod‘ des Patriarchats evozieren sollte – lebte mehr von der Theatralität ihrer Metaphorik als von der Präzision ihrer Fragestellung und der Plausibilität ihrer Lösungsansätze“²⁴. Der vermeintliche Tod des Autors währte nicht wirklich lange! Eigentlich nur eine „Generation“ von 30 Jahren, die zudem von der Frage „Was ist ein Autor?“ – so der Titel des einflussreichen Beitrags von Michel Foucault – bestimmt wurde²⁵. Die Tür haben paradoxerweise gerade die Überlegungen Michel Foucaults aufgestoßen, indem sie das Autorenkonstrukt Diskurse repräsentieren ließen. Der „Autor“ wird in der Interpretation geschaffen, geht aber gerade nicht in dem Rezipienten und dessen Welt auf. Dass daraufhin das Konstrukt des Autors als „Autorfunktion“ in der jüngeren Literaturwissenschaft wieder in der Hermeneutik Einzug gehalten hat und von vielen für unverzichtbar für die Sinnkonstitution in Interpretationsprozessen aufgefasst wird, ist an manchen Kritikern der historisch-kritischen Methode jedoch vorbeigegangen. Geblieben ist die Unterstellung, die historisch-kritische Exegese würde an einem Konstrukt, der Autorintention, festhalten und damit die maßgebliche Sinnkonstitution in den Produktionsprozess verlagern. Das ist jedoch, wie der einer trotzigen Verteidigung historisch-kritischer Forschung unver-

²⁴ C. Spoerhase, *Autorschaft und Interpretation. Methodische Grundlagen einer philologischen Hermeneutik*, Berlin 2005, 11. Vgl. die Anthologien von F. Jannidis u. a. (Hrsg.), *Rückkehr des Autors. Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur*, Tübingen 1999 und K. Städtke/R. Kray (Hrsg.), *Spielräume des auktorialen Diskurses*, Berlin 2003. Zu den unterschiedlichen Autorenkonstrukten s. den Überblick bei B. Schmitz, *Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern (Forschungen zum Alten Testament 60)*, Tübingen 2008, 58–81, die auch die Geschichte von „Tod und Auferstehung“ des Autors in der Literaturwissenschaft nachzeichnet.

²⁵ M. Foucault, *Was ist ein Autor?*, in: F. Jannidis u. a. (Hrsg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000, 194–229.

dächtige Helmut Utzschneider herausstellt, falsch: „Sieht man auf wichtige exegetische Arbeiten der letzten Jahre, ... so könnte ... der Eindruck entstehen, dass in der literarkritisch-diachronen Exegese das Autorenmodell der Kommunikation völlig ungefragt und unangefochten in Geltung ist. Doch dieser Eindruck trägt“²⁶. Sicher ist es durch den Diskurs in der Literaturwissenschaft gebrochen und der historistischen Enge des empirischen Autors entzogen; doch sei es, dass man von einem Modellautor oder einem impliziten Autor, einem vermuteten Autor oder der Autorfunktion spricht, der Autor ist in den Exegesen (wieder) sehr präsent. Auch Brückenschläge des biblisch-hermeneutischen Grundproblems von Gott als Urheber und der menschlichen Autorschaft werden dabei versucht. Eine bloße Rückkehr zum Intentionalismus, der sich an einen im Ursprung des Textes liegenden bedeutungstiftenden Akt heftet, ist damit in der Regel nicht verbunden²⁷. Auch hier bieten prozessuale Konzeptualisierungen, die die im Text repräsentierten *de facto* Intentionen des Autors nicht a priori für irrelevant erklären, Möglichkeiten, Rezeptionsästhetische und produktionsästhetische Ansätze miteinander zu vermitteln.

Ein entscheidendes Moment ist letztlich die Frage, wie sich Produktion und Sinn zueinander verhalten. Dabei scheinen beide Extreme in die falsche Richtung zu gehen: Weder bestimmt sich der Sinn eines Textes ausschließlich in der und durch die Produktion noch unabhängig davon. Die Beschäftigung mit dem, was „Aussageabsicht der Hagiographen“ (DV 11) war, ergibt daher Sinn und sollte der historisch-kritischen Exegese nicht zum Vorwurf gemacht werden.

²⁶ H. Utzschneider, Text – Leser – Autor. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese, in: BZ 43,2 (1999) 224–238, 235, der vor allem auf die Rezeptionsästhetischen Ansätze bei C. Hardmeier und O. H. Steck verweist. Zu Recht hebt er C. Dohmen, Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte. Anstöße für eine neue Annäherung von Exegese und Systematischer Theologie, in: TThZ 96 (1987) 123–134, 131 heraus, dessen Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte für ein theologisches Verständnis der Heiligen Schrift weiterführend waren. Zu verweisen wäre auch auf die Brechungen des Autorenkonstruktes durch die Betonung, dass in biblischer Literatur Traditionsliteratur vorliegt, die anderen Gesetzen folgt als Autorenliteratur. Im Ansatz sind hier Intentionalität und individueller Autor entkoppelt.

²⁷ Zur literaturwissenschaftlichen Debatte s. die strukturierte Darstellung bei C. Spørhase, Autorschaft (s. Anm. 24), 57–67.

Das Schlagwort „produktionsästhetisch“ geht aber keinesfalls in dem, „was der Autor sagen wollte“, auf, sondern sieht vielmehr den Produktionsprozess eines Textes insofern als sinnbestimmend und sinnbegrenzend an, als sich der rezeptionsästhetische Sinnkonstitutionsprozess davon nicht mehr vollständig lösen kann und darf. Das darin erkennbare Plädoyer für ein Festhalten an einer *intentio auctoris* jenseits eines positivistischen Intentionalismus ist etwas ganz anderes als die oft unterstellte Monosemie einer Autorenintention. Im Zusammenspiel mit der *intentio operis* beschreibt die präsumierte Intentionalität des Produktionsprozesses die Grenzen, in denen sich Textverstehen legitim bewegt. Richtig scheint mir an der Kritik zu sein, dass das Zurücktreten des Autors und seine Transformation im Rezeptionsprozess als Chance auch für die historisch-kritische Forschung noch nicht so recht begriffen worden ist. Denn es eröffnet sich doch *auch* eine Möglichkeit, Gott als Urheber der Schrift wieder ins Spiel zu bringen. Der menschliche Autor tritt insofern zurück, weil er zwar faktisch als existent angesehen werden muss, de facto aber immer eine Konstruktion bleibt, insofern er nicht mit dem identisch ist, was die Vermutung über den Autor aufstellt. Hier wäre vielleicht in theologischer Absicht in künftigen Debatten mehr zu investieren. Ludger Schwienhorst-Schönberger versucht in seinen Beiträgen genau diesem Anliegen Rechnung zu tragen und das ist hoch anzuerkennen.

3. Die historisch-kritische Exegese trage, so schließlich eine theologische Variante der Infragestellung der Methode, dem *Geltungsanspruch* der Texte nicht Rechnung, da sie die Texte aus ihrem Kontext sowohl synchron als auch diachron heraustrennt und damit nicht mehr in den normativen Zusammenhang stellt. Sie bleibe an der Oberfläche des Textes und erschließe nicht dessen „Wahrheit“. Demgegenüber würde der kanonische Zugang das sinnproduktive Potential der Texte im Kontext des Kanons hervorheben und die Texte so neu im wahrsten Sinne zur Geltung bringen. Die historisch-kritische Exegese habe demgegenüber theologische Defizite, die sich vor allem durch die Selektion in der Konstruktion auf das Textwachstum zeige.

Nun gilt es nicht zu bestreiten, dass die Heilige Schrift mit ihren Lesern wächst („quod aliquo modo cum legentibus crescit“ Gregor d. Gr., *Moralia in Job* XX,1). Das Lesen der Texte im Kontext des Kanons ist notwendig und bereichernd, so dass der auch theologi-

sche Gewinn der Perspektiverweiterung nicht in Frage steht. Aber ist auch der zweite Teil der Aussage richtig, dass historisch-kritische Exegese die „Wahrheit“ des Textes verfehle? Zunächst ist der Vorwurf gegenüber der historisch-kritischen Exegese, sie bediene nur eine partikuläre Perspektive, wohlfeil und in der schieren Unendlichkeit von hermeneutischen Prozessen in der Interpretation von Texten sowohl selbstverständlich wie unvermeidlich. Engführungen sind zuzugestehen, sie diskreditieren aber nicht die Methodik an sich, zumal in den letzten zwei Jahrzehnten unter dem von Erich Zenger erstmalig formulierten Rubrum „Diachron reflektierte Synchronie“²⁸ die Valenz des gegebenen kanonischen Textes als Ausgangs- und Zielpunkt der Exegese neu unterstrichen worden ist. Das schließt die Kontextualisierung im Kanon ein. Die Lern- und Entwicklungsfähigkeit, die die kanonische Exegese in ihren Anfängen für sich in Anspruch nehmen durfte, als ihr etwa die konkrete Anordnung der Bücher des Kanons als wenig kanonisch aufleuchtete und sich daraus ein Problem kanonischer Intentionalität ergab²⁹, sollte von ihren Kritikern auch der historisch-kritischen Exegese zu-

²⁸ S. dazu E. Zenger, Exegese des Alten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum, in: M. Oeming u. a. (Hrsg.), Das Alte Testament und die Kultur der Moderne (ATM 8), Münster 2004, 117–137, 130–137; ders., Was sind Essentials eines theologischen Kommentars zum Alten Testament?, in: B. Janowski (Hrsg.), Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel (SBS 200), Stuttgart 2005, 213–238, 231; U. Berges, Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese, in: BiKi (2007) 249–251, 251.

²⁹ Erinnerung sei an die heftigen Auseinandersetzungen um die Differenz von kanonischem Prozess, kanonischer Gestalt und Geschichtlichkeit der kanonischen Anordnung selbst s. R. Mosis, Canonical Approach und Vielfalt des Kanon. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament, in: TThZ 106,1 (1997) 39–59; P. Brandt, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131), Berlin u. a. 2001; J. Steinberg, Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft (BBB 152), Berlin u. a. 2006; H. J. Fabry, „Leiden wir an einem Tunnelblick?“ Überlegungen zu Textentstehung, Textrezeption und Kanonisierung von Text, in: K. Finsterbusch/M. Tilly (Hrsg.), Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre, Göttingen 2010, 18–33. Aus der Fülle der jüngeren Literatur den Überblick bei H. J. Fabry, Der Beitrag der Septuaginta-Codizes zur Kanonfrage. Kanon-theologische Überlegungen zu Einheit und Vielfalt biblischer Theologie, in: S. Kreuzer/M. Meiser (Hrsg.), Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte (WMANT 286), Tübingen 2012, 582–599; G. Steins/J. Taschner (Hrsg.), Kanonisierung – die Hebräische Bibel im Werden (BThS 110), Neukirchen-Vluyn 2010; T. Hieke (Hrsg.), Formen

gestanden werden. Zudem: Wird aber aus der selektiven Perspektive ein Gegensatz zur kanonisch-intertextuellen Leseweise stilisiert, wird der Vorwurf unredlich. Denn dass es der kanonischen Exegese ebenfalls kaum gelingt, die potentielle Vielfalt von Textbezügen innerhalb des Kanons für den kanonischen Sinnüberschuss in den Interpretationsprozessen zu berücksichtigen, lehrt ein einfacher Blick in kanonische Bibellektüren. Auch die kanonische Leseweise ist notwendig mit Selektionen verbunden, welche Textbezüge als für das Verständnis konstitutiv betrachtet werden und welche nicht.

Methodisch nachvollziehbare Kriterien der Selektion sind jenseits aktueller Kontingenz nach wie vor nicht in Sicht. Die Gefahr, dass die Selektionskriterien textfremd aus systematischen Vorentscheidungen vorgegeben werden, ist nicht zu verkennen und wird umgekehrt bisher in der Methodendiskussion viel zu wenig problematisiert. Das gilt nicht zuletzt und vielleicht sogar noch in besonderem Maße für die Aufwertung der allegorischen Interpretation.

Ein letzter Punkt: Aus der Notwendigkeit der historisch-kritischen Exegese folgt nicht, dass sie zureichend wäre oder gar das Textverstehen darin aufgehen würde. In der Debatte wird oft unterstellt, die historisch-kritische Exegese würde ihr Textverständnis entweder mit dem ganzen Sinn der Schrift, ihrer normativen Geltung oder dem spirituellen oder ästhetischen Gehalt der Schrift gleichsetzen. Das ist allerdings weder von der Methode her impliziert noch de facto der Fall. Die Verengung auf eine historische Perspektive ist wie die Monosemie eine Unterstellung, die vielleicht einzelnen Individuen, nicht aber der Methodik angelastet werden kann. Das sollte doch eigentlich schon die antike Frontstellung zwischen Alexandrinern und Antiochenern gelehrt haben.

Unzweifelhaft macht die Methodendiskussion deutlich, dass es eine Vielzahl von Anfragen und ungelösten Problemen der historisch-kritischen Methode und ihrer Voraussetzungen gibt. Dazu schrieb Karl Lehmann 1971: „Niemand darf erwarten, daß die Antworten auf diese Fragen schlicht *gegen* die historisch-kritische Methode ausfallen werden. Dies wäre nur ein Zeichen für die Verkennung ihrer Erfolge und ein Beweis für vorkritische Geisteshaltung. Aber vielleicht könnte es sich überzeugender erweisen, daß die his-

des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert (SBS 228), Stuttgart 2013.

torisch-kritische Auslegung der Schrift nur *eine* Frageweise und *eine* Dimension des Verstehens des Wortes Gottes ist. Freilich auch ein ‚nachkritisches‘ Zeitalter, das nochmals die Kritik der Kritik bedenkt, wird unablässig von der historisch-kritischen Methode und mit ihr lernen³⁰. Damit hält Lehmann an der Unverzichtbarkeit ohne Marginalisierung, aber auch ohne Verabsolutierung fest. In diesem Sinn wollen die folgenden Ausführungen verstanden sein.

3. Zu den Aufgaben der Exegese in *Dei Verbum* 12

In der Einleitung war die bedeutende Wende des II. Vatikanums bezüglich der Schriftauslegung schon angeklungen. Dabei war die eingübte Rede vom „Durchbruch“ mit Blick auf die Rezeption des Konzils und die nun seit gut vier Jahrzehnten anhaltende heftige Methodendiskussion in der Exegese in Frage gestellt worden. Die Position des Konzils muss – und das ist eine Aufgabe, die hier nicht geleistet werden kann – vor dem Hintergrund der Geschichte der historisch-kritischen Exegese in der Katholischen Kirche gesehen werden. Auch die Konzilsdokumente sind in einer Geschichte stehende Dokumente und bedürfen einer diesem Umstand entsprechenden Hermeneutik³¹. Denn es war bekanntlich „nicht leicht, den Vätern ein gutes Wort für die Vertreter und Träger der Bibelwissenschaft abzurufen“³², zumal die „innerkatholischen Angriffe auf die neuere Exegese während des Konzils“ durchaus noch anhielten³³. In Bezug auf das Alte Testament zeigt sich das auch in der Hermeneutik. Ein Eigenwert des Alten Testaments klingt erst vorsichtig an, *Dei Verbum* trägt in der Verhältnisbestimmung von Altem und Neu-

³⁰ K. Lehmann, *Horizont* (s. Anm. 6), 79.

³¹ Zur Hermeneutik der Konzilstexte s. den Beitrag von J. Wohlmuth in diesem Band und *ders.*, Zur Verwendbarkeit exegetischer Methoden bei der Interpretation von Konzilstexten, in: *KuD* 23 (1977) 205–231. Ferner die hilfreichen Anmerkungen bei T. Söding, *Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum**, in: J. H. Tück (Hrsg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 423–448, 430f.

³² A. Grillmeier, *Kommentar zu *Dei Verbum* 3. Kapitel*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare II = LThK* (21967) 528–558, 543.

³³ *Ebd.*, 531.

em Testament noch nicht der geöffneten ekklesiologischen Perspektive von *Nostra Aetate* 4 Rechnung³⁴. Hier sind die Kompromisse unterschiedlicher Positionen mit Händen zu greifen und die Fortschritte sind erst viele Jahre später auch hermeneutisch sichtbarer. Gleiches gilt für die Aussagen zur Methodik, die weder den Stand der Diskussion zur Zeit des Konzils und noch weniger den Stand der Diskussion danach spiegeln. Das ist in Bezug auf die Wahrnehmung der historisch-kritischen Methodik bedeutsam. Oft wird aber der Eindruck erweckt, die Konzilstexte würden *die* historisch-kritische Methode wiedergeben³⁵.

Der Ausgangspunkt war alles andere als spannungsfrei: Das Ringen um die Akzeptanz des historisch-kritischen Zugangs in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts seit dem Antimodernistenstreit war zäh und – was das notwendige Zugeständnis zur Freiheit der Wissenschaft angeht – oft auch wenig ruhmreich. Eine Facette aus dem Jahrzehnt vor dem Konzil spiegelt die Kontroverse zwischen dem Pontificum Institutum Biblicum und der Pontifica Universitas Lateranensis³⁶. Das lehramtliche Festhalten an der Autorschaft des Mose als Urheber des Pentateuch oder an der Authentizität aller neutestamentlichen Schriften gehörte wie der an den Wortlaut der Genesis

³⁴ Deshalb sollte man z. B. die im Anschluss an die früheren Konzilien in DV 16 aufgenommene und auf Augustinus zurückgehende *latet-patet*-Formel (*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet* „Das Neue ist im Alten verborgen und das Alte liegt offen im Neuen“) nicht als „gewissermaßen in den Rang eines Glaubenssatzes erhoben“ darstellen. So R. Voderholzer, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg 2013, 36.

³⁵ Abgesehen davon, gibt es *die* ungeachtet von konsensualen Standardisierungen eine unveränderliche historisch-kritische Methode nicht. K. Lehmann spricht von ihrer „dynamischen Leistungsfähigkeit“ und einer „unaufhörlichen Reform ihres eigenen methodischen Instrumentariums“ (Horizont [s. Anm. 6], 40). „It has never been a fixed and unaltered entity, though“ (*M. Nissinen, Reflections on the „Historical-Critical“ Method. Historical Criticism and Critical Historicism*, in: J. M. LeMon/K. H. Richards [Hrsg.], *Method Matters* [FS D. L. Petersen], Atlanta 2009, 479–504, 479) oder knapp „Die exegetischen Methoden sind ‚im Fluss‘“ (*K. Finsterbusch/M. Tilly, Plädoyer* [s. Anm. 8], 10).

³⁶ Norbert Lohfink hat diese Kontroverse als Zeitzeuge auf der Mainzer Tagung lebendig werden lassen. Die Hintergründe schildern A. Dupont/K. Schelkens, *Katholische Exegese vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1960–1961)*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 132 (2010) 1–24, R. Voderholzer, *Offenbarung* (s. Anm. 34), 85–89.

geknüpfte Kreationismus zu den Positionen, die von Bibelwissenschaftlern nicht ohne Schaden öffentlich aufgegeben werden durften. Immunisierungen und Marginalisierungen der Forschungsleistungen waren die Folge. Die Exegese war an die Dogmatik gekettet und ohne methodischen Eigenstand. Der Schaden, der dabei für das Ansehen der katholischen Exegese entstand, ist nicht zu unterschätzen und wirkt ebenso nach wie die „Entfremdung von kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft, deren Spätfolgen“, wie Peter Neuner zu Recht betont, „noch nicht überwunden sind“³⁷.

Nun darf man andererseits nicht den Fortschritt unterschätzen, den die Aussagen in *Dei Verbum* gegenüber den kirchlichen Dokumenten des 19. und 20. Jahrhunderts bedeuten. Aber man sollte auch nicht verkennen, dass sich das Misstrauen gegenüber der Exegese, das die Beratungen der dogmatischen Konstitution begleitet hat, durchaus noch in den Aussagen spiegelt. Entsprechend eng war die Anbindung der Exegese an das Lehramt³⁸. Schon im Vorfeld war das Zugeständnis von *Divino afflante spiritu*, sich dem *sensus litteralis* mit wissenschaftlichen Methoden zu nähern, auf Skepsis gestoßen³⁹. Zudem sind eine Reihe von Zuspitzungen der Debatte um die Inerranz der Schrift geschuldet⁴⁰, die im westeuropäischen Kontext derzeit nicht mehr das Hauptproblem darstellt.

³⁷ P. Neuner, Die Schrift als Buch der Kirche. Wege und Sonderwege des katholischen Schriftverständnisses, in: C. Polke u. a. (Hrsg.), Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik (FS W. Härle), Berlin 2011, 467–486, 479.

³⁸ Vgl. auch N. Lohfink, Der weiße Fleck in *Dei Verbum* Artikel 12 (1992), in: Ders., Studien zur biblischen Theologie (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 16), Stuttgart 1993, 78–96, 89. Vgl. auch T. Söding, Theologie (s. Anm. 31), 427–429.

³⁹ Vgl. A. Grillmeier, Kommentar (s. Anm. 32), 537.

⁴⁰ Das zeigt Grillmeier am Beispiel des Entwurfs D 1963: „Weil man sich um des Friedens willen darauf geeinigt hatte, alles zu vermeiden, was die Frage der ‚materialen Suffizienz der Schrift‘ im positiven oder negativen Sinne entscheiden würde, war die Formulierung der Rolle der Schrift in der Weitergabe der Offenbarung besonders erschwert. Das Fehlen einer vertieften Vorstellung des Verhältnisses von Schrift und Tradition machte sich auch hier bemerkbar. So wurde der Ausweg des Schweigens und der Weglassung positiver Aussagen gewählt, was sicher nicht zum Vorteil des Ganzen war. Gegenüber den langen Ausführungen von 1962 war nun die Irrtumslosigkeit der Schrift ganz kurz, mit traditionellen Worten, formuliert“ (ebd., 530f., vgl. ebd., 532).

Können also die Kompromissformulierungen in *Dei Verbum* nicht einfach mit dem Stand der Exegese gleichgesetzt werden (was Auswirkungen auf die dort abgebildete historisch-kritische Methode hat), so ist die Rede vom „Durchbruch“ auch noch in einer zweiten Hinsicht zu konkretisieren. Denn ein klares und eindeutiges Bekenntnis zur historisch-kritischen Exegese formulieren die Konzilsväter bekanntlich nicht. Die Spannung zwischen dem *sensus litteralis* und dem *sensus plenior* trägt durch. Darauf in jüngerer Zeit mit Nachdruck hingewiesen zu haben, ist das Verdienst von Ludger Schwienhorst-Schönberger, der zu *Dei Verbum* schreibt: „Tatsächlich werden in dieser Konstitution die zentralen Anliegen der historisch-kritischen Exegese aufgegriffen und anerkannt. Gleichzeitig aber wird die traditionelle Bibelhermeneutik, wie sie vor allem in der frühen Kirche konzipiert und über Jahrhunderte hin praktiziert wurde, beibehalten“⁴¹. Mit Joseph Ratzinger wertet er allerdings das Gegenüber als „Antagonismus zweier Grundeinstellungen“, die einander gegenläufig sind⁴². Tendenziell sieht er in der diametralen Entgegensetzung eine Programmatik, deren Lösung von den Konzilsvätern zwar angelegt, aber nicht vollzogen sei. „Eine theologisch reflektierte Vermittlung beider Modelle der Schriftauslegung steht noch aus. Sie dürfte zu den vorrangigen Aufgaben zukünftiger Bibelwissenschaft gehören“⁴³. Er plädiert seinerseits dafür, „dass die Ergebnisse der historischen Forschung in das traditionelle Modell der Bibelhermeneutik zu integrieren sind, nicht umgekehrt“⁴⁴. Nun sollten keine Zweifel daran bestehen, dass in den Konzilstexten tatsächlich eine Spannung zwischen den Auslegungsmethoden besteht und der Stellenwert der historisch-kritischen Exegese vor dem Hintergrund der traditionellen Schrifthermeneutik nicht wirklich geklärt ist. Es darf aber diskutiert werden, wie weit die vorgeschlagene Lösung, die einerseits den Gegensatz beider Seiten verstärkt und zugleich eine Subordination der historisch-kritischen Forschung empfiehlt, trägt.

⁴¹ L. Schwienhorst-Schönberger, Wiederentdeckung (s. Anm. 10), 402, vgl. den Wiederabdruck in: *ders.*, Modelle (s. Anm. 10).

⁴² L. Schwienhorst-Schönberger, Wiederentdeckung (s. Anm. 10), 403 mit Zitat von J. Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: ThQ 148 (1968) 257–282, 260.

⁴³ L. Schwienhorst-Schönberger, Wiederentdeckung (s. Anm. 10), 423.

⁴⁴ Ebd., 422.

Meine These ist, dass darin die kritische Funktion des methodischen Zugangs zu gering bewertet wird und unter der Voraussetzung, dass Schriftauslegung und Exegese identifiziert werden, einer wissenschaftlichen Exegese die Basis genommen wird. Das gilt es im Folgenden zu entfalten.

Gesprächspartner dabei ist an vielen Stellen Ludger Schwienhorst-Schönberger, der sich in jüngerer Zeit prononciert zur Exegese geäußert hat. Dabei sollen weder Anliegen noch Leistung des Ansatzes von Ludger Schwienhorst-Schönberger in Frage gestellt werden, sondern vielmehr einige der darin erkennbaren hermeneutischen Grundentscheidungen zur Diskussion gestellt werden. Das Bemühen um eine theologische Aufwertung der Heiligen Schrift verdient uneingeschränkte Zustimmung. Dass dazu die auf die ganze Schrift aus zwei Teilen gerichtete kanonische Perspektive wesentlich ist, bedarf ebenfalls keiner ausdrücklichen Zustimmung. Schon alleine die theologische Kategorie „Wort Gottes“ impliziert eine Einheit, die über die bloße Zusammenstellung von Texten hinausgeht⁴⁵. Diese gilt es immer neu zu erschließen, soll die Heilige Schrift „Seele der Theologie“ (DV 24) bleiben.

Ebenso ist das Einbringen der Kirchenväterexegese in den gegenwärtigen Diskurs notwendig und richtig, wenn auch über die Frage der Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik für das heutige Schriftverständnis keine Einigkeit besteht. Es soll auch nicht bestritten werden, dass Ludger Schwienhorst-Schönberger die historisch-kritische Exegese hoch achtet und ihre Ergebnisse im Grundsatz akzeptiert⁴⁶.

⁴⁵ Die Tragfähigkeit dieser Kategorie für die theologische Einheit der Schrift jenseits aller ekklesial garantierten Einheit lotet Thomas Söding aus. *T. Söding*, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger, in: F. Meier-Hamidi/F. Schumacher (Hrsg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger (Quaestiones disputatae 222)*, Freiburg i. Br. 2007, 12–55.

⁴⁶ „wo die Liebe, dort öffnet sich ein Auge“. Damit ist ein erstes, und zwar grundlegendes Anliegen historisch-kritischer Bibelauslegung genannt: es geht ihr um eine *besondere Form der Aufmerksamkeit*; eine Aufmerksamkeit, die den anderen und das andere in seiner Andersartigkeit zunächst einmal wahrnimmt und beläßt. Damit entsteht aber notwendigerweise eine gewisse Distanz. Es ist aber nicht die kühle Distanz des Unbetroffenen, sondern die raumschaffende Nähe des wahrhaft Liebenden“ (*L. Schwienhorst-Schönberger*, *Historisch-kritische Bibelauslegung*, in: *Unsere Seelsorge* 42 (1992) 20f., 20). Ganz so verständnisvoll und mit Zuneigung geht L. Schwienhorst-Schönberger mit der Methode allerdings in den jüngeren Veröffentlichungen nicht mehr um.

Streit besteht lediglich über a) den Stellenwert der allegorischen Interpretation als Auslegung der Heiligen Schrift, b) den Stellenwert der historisch-kritischen Forschung und c) das Verhältnis von Exegese, Auslegung und einer mystischen Erschließung der Schrift. Nur darum soll es im Folgenden gehen. Eine umfassende Evaluation der hermeneutischen Bedeutung der Rezeption der Kirchenväter in der Exegese (etwa H. de Lubac, R. Voderholzer) ist nicht angezielt.

Wie oben angedeutet wurde, geht es dabei *auch* um ein Verständnis der Konzilstexte und die Einordnung der aufgezeigten Spannung. Mit einem kommentierenden Aufgreifen der Aussagen in *Dei Verbum* zur Wahrheit der Schrift einerseits und zur Rolle des Auslegers sei im Folgenden auf zwei „Bausteine“ Bezug genommen, die für die Diskussion um die Tragfähigkeit des Fundaments der Exegese weichenstellend sind:

„Weil also all das, was die inspirierten Verfasser bzw. Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt festgehalten werden muss, daher ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, von der Gott wollte, dass sie um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet werde“ (DV 11)⁴⁷.

Diese maßgebliche Aussage über die Wahrheit und die damit verbundene Inspiration der Heiligen Schriften sollte weder essentialistisch noch instruktionstheoretisch missverstanden werden, da das hermeneutisch zu hochproblematischen Modellen des Textverstehens führt. Aus den Formulierungen – so problematisch sie im Einzelnen auch erscheinen mögen – ist auch nicht abzuleiten, dass der Text die angesprochene Wahrheit in einem bestimmten Sinn *enthält*, sondern dass sich die Offenbarung auf diese Wahrheit *bezieht*. Jene Wahrheit aber ist Gott selbst, der sich in der Heiligen Schrift offenbart (DV 1, 6, 11). Ein relationales Wahrheitsverständnis kommt also dem Gemeinten näher als ein instruktionstheoretisches. Genau betrachtet ist auch darin eine Entlastung der historisch-kritischen

⁴⁷ *Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa, Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt.* Übersetzung nach P. Hünemann, Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2004, 373.

Exegese zu sehen, deren Aufgabe *nicht* darin gesehen werden kann, eine in der Schrift verborgene Wahrheit freizulegen. Schaut man genauer hin, ergibt sich hier ein markanter Punkt des Dissenses. Der Wahrheitsbegriff oder genauer das Verhältnis von „Text“ und „Wahrheit“ stellt sich als wesentlich in der gegenwärtigen Methodendiskussion heraus. Vor diesem Hintergrund begreift man vielleicht die polemische Unterstellung Ludger Schwienhorst-Schönbergers, die historisch-kritische Exegese würde „auf unangenehme Weise an ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis erinnern(n), welches die Offenbarung Gottes primär oder gar ausschließlich als Mitteilungen ‚geoffenbarter Wahrheiten‘ versteh(e)“⁴⁸. Dass das personale Moment in der Selbstoffenbarung Gottes in der Schrift nicht ausreichend ernst genommen würde, ist ein schwerer Vorwurf an die Exegese, dessen Basis m. E. in Frage steht. Da die Schrift fundamentales *Zeugnis* der Selbstoffenbarung Gottes ist, geht ihre Bedeutung ohne Zweifel nicht im Literalsinn auf. Mir wäre kein Exeget bekannt, der das ernsthaft behaupten würde. Entscheidend ist vielmehr, dass auch das personale Moment nicht ohne den Literalsinn gegeben ist. Dass also ein personales Offenbarungsverständnis erst in der geistigen Schriftlektüre durch die Begegnung mit Christus in der Schrift (des Alten wie des Neuen Testaments!) zur Entfaltung kommt, ist m. E. eine theologisch problematische Position⁴⁹. Auch Sätze Schwienhorst-Schönbergers wie: „Die für alle Menschen und Zeiten geltende Wahrheit hat sich in der Zeit geoffenbart“⁵⁰, lassen das Glashauss erkennen, aus dem da mit Steinen geworfen wird. Die diametrale Zuordnung der patristischen Exegese zu einem personalen Offenbarungsverständnis und der historisch-kritischen Exegese zu einem instruktionstheoretischen Modell, ist jedenfalls ebenso wenig hilfreich wie deren Umkehrung. Vielmehr

⁴⁸ L. Schwienhorst-Schönberger, Wiederentdeckung (s. Anm. 10), 423.

⁴⁹ L. Schwienhorst-Schönberger, Modelle (s. Anm. 10), 459 weist selbst darauf hin: „Dieser Vorschlag der Zuordnung (der Väterexegese zu dem dialogisch personalen Offenbarungsverständnis des II. Vat.) mag Irritationen auslösen. Ich will mich nicht darauf fixieren“.

⁵⁰ L. Schwienhorst-Schönberger, „Keine rein akademische Angelegenheit“. Zum Verhältnis von Erklären und Verstehen in den Jesus-Büchern von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., in: J. H. Tüch (Hrsg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI., Freiburg i. Br. 2012, 184–206, 192; vgl. *ders.*, Sinn (s. Anm. 16), 88.

sollte man sich m. E. darauf verständigen, dass für die hermeneutische Debatte ein relationales Wahrheitsverständnis insgesamt weiterführender ist.

Die zweite Passage zur Rolle des Exegeten entstammt dem ersten und letzten Abschnitt aus *Dei Verbum* 12:

„Da aber Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muss der Ausleger der Heiligen Schrift, um zu durchschauen, was Er uns mitteilen wollte, aufmerksam erforschen, was die Hagiographen wirklich deutlich zu machen beabsichtigten und <was> Gott durch ihre Worte kundzutun beschloss ...

Sache der Exegeten aber ist es, gemäß diesen Regeln auf ein tieferes Verstehen und Erklären des Sinnes der Heiligen Schrift hinarbeiten, damit gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reife.“⁵¹ (DV 12)

„Schrifterklärer“ (*interpres Sacrae Scripturae*) wird in der Diskussion häufig einfach gleichgesetzt mit „Exeget“. „Hier geht es, wenn vom *interpres Sacrae Scripturae*, dem ‚Ausleger der Heiligen Schrift‘ die Rede ist, um den Exegese professor im Hörsaal“⁵². Das ist auch zunächst naheliegend, denn der *interpres* wird im Folgenden mit der Aufgabe betraut, „nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend – mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen – hat ausdrücken wollen“ (DV 12). Insgesamt geht aber das, was in dem Abschnitt als Aufgabe beschrieben wird, über ein traditionelles Verständnis von Exegese deutlich hinaus. Peter Hünermann übersetzt daher zu Recht mit „Ausleger“, was deutlich offener ist als „Exeget“. Zudem gebraucht *Dei Verbum* am Ende „exegetarum“ und es fragt sich, ob die Differenz nicht doch bedeutsamer ist als auf den ersten Blick erkennbar. „Schrifterklärer“

⁵¹ *Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit, interpres Sacrae scripturae, ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderit et eorum verbis manifestare Deo placuerit. Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitus intelligendum et exponendum, ut quasi praeparatio studio, iudicium Ecclesiae maturetur.* Übersetzung P. Hünermann, Dokumente (s. Anm. 47).

⁵² N. Lohfink, *Der weiße Fleck* (s. Anm. 38), 81.

erscheint demgegenüber offener und weiter. Unklar bleibt aber, in welchem Verhältnis das, „was die Hagiographen wirklich zu sagen beabsichtigen“ (*quid hagiographi reapse significare intenderint*), und das, „was Gott mit ihren Worten kundtun wollte“ (*eorum verbis manifestare Deo placuerit*), durch die Zeit hindurch stehen. Wenn beides nicht das Gleiche ist – das dazwischenstehende „et“ also nicht einfach identifizierend explikativ gemeint ist –, und davon scheint das Konzil ausgegangen zu sein⁵³, dann ist beides auch unabhängig voneinander zu erheben, ohne dass es voneinander unabhängig wäre. Im Gegenteil, beides wäre im Inneren aufeinander bezogen, also eher ein komplementäres als ein antagonistisches Verhältnis. Dass also die historisch-kritische Exegese und das Erheben des geistlichen Schriftsinns zwei Seiten einer Medaille sind, die aber niemals in Deckung zu bringen sind.

Die entscheidende Frage ist also, was die Aufgabe der historisch-kritischen Exegese ist, und da scheint ein weiterer Dissenspunkt in der Debatte auf. Mir scheint, dass sie als wissenschaftliche Disziplin überfordert ist, wenn die Relationen zwischen beiden Teilen, also der Aussageabsicht der Hagiographen (das ist n.b. *mehr* als der *sensus litteralis*) und der Kundgabeabsicht Gottes (auch das ist mehr als der *sensus divinus*), geklärt werden sollen. Das „sorgfältig erforschen“ (*attente investigare*) jedenfalls sollte prozessual verstanden und auf *beide* Teile bezogen werden: die approximative Annäherung an die Selbstoffenbarung Gottes in der Schrift⁵⁴. Die anschließende Aussage zur Erforschung der Gattungen möchte ich hier überspringen; es ist offensichtlich, dass hier ein sehr weiter Gattungsbegriff leitend ist. Das ist stark zeitgebunden und auch den Auseinandersetzungen geschuldet – über die Bedeutung von Textgattungen konnte man sich am einfachsten verständigen. Spannend dabei ist lediglich der Bezug auf die historische Welt des Textes („den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend“/„*pro sui temporis et suae culturae condicione*“), von dem der maßgebliche Textsinn nicht gelöst werden kann. Kultur ist also dezidiert als Faktor geschichtlicher Variabilität von Sinn verstanden, auf den sich Exegese erklärend, interpretierend und rekonstruierend richtet. Die erforderliche Erforschung der

⁵³ Zum Problem ebd., 82f.89, auch *L. Schwienhorst-Schönberger*, Wiederentdeckung (s. Anm. 10), 421; *ders.*, Modelle (s. Anm. 10), 457.

⁵⁴ S. hierzu die Diskussion im Kommentar *A. Grillmeier*, Kommentar (s. Anm. 32), 540.

Welt(en) des Textes, die die Kontextualisierung der Offenbarung als unhintergebar beschreibt, macht die Erforschung des *sensus litteralis* zum Ausgangs- und Bezugspunkt aller weiteren Textsinne. Und diese unaufhebbare Bezogenheit der weiteren Sinne auf den (durchaus plural zu verstehenden, s.u.) Literalsinn ist m.E. ein sehr entscheidender Punkt für die Aufgabenstellung der Exegese.

Welche Bedeutung hat nun, dass die Konzilsväter die Lehre vom vierfachen Schriftsinn *nicht* explizit erwähnen? Hier glaube ich, dass Ludger Schwienhorst-Schönberger Recht hat, wenn er die „Furcht vor übertriebenen Allegorisierungen“ als Grund nennt⁵⁵. Und hier muss auch sicher noch weiter investiert werden, um Kriterien für eine Begrenzung der Vielfalt der Sinne zu finden.

4. Kann Wissenschaft frommen? Zur Exegese als wissenschaftlicher Disziplin

Welchen Nutzen hat es nun, Exegese und Wissenschaft in der Erforschung der Schriftsinne zusammenzubinden? Mit dem Bezug auf die alte Bedeutung von „frommen“ sei schon angedeutet, dass an der Frage der *Wissenschaftlichkeit* ein weiterer Dissenspunkt zu der Position Ludger Schwienhorst-Schönbergers aufbricht. Zunächst sei noch einmal die Aufmerksamkeit auf die Umschreibung der Aufgabe der Exegeten am Ende des Abschnitts von DV 12 gelenkt. *Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitius intelligendum et exponendum* (zur deutschen Übersetzung s.o.). Sehr wichtig scheint mir, dass dabei das Ergebnis der Exegese *nicht* identisch mit der tieferen Erfassung der Schrift ist, sondern vorbereitend (*praeparatio*) auf diese hinarbeitet (*adlaborare*). Diesbezüglich wird die Exegese entlastet. Die Exegese bleibt auf den weiteren Sinn hin offen und auf ihn hingeordnet, entwirft aber ihre Methodik und ihre einzelnen Methoden nicht von dem weiteren und tieferen Sinn her. Das halte ich für ebenso entscheidend wie die Tatsache, dass die Exegese nicht als identisch mit der kirchlichen Auslegung gesehen wird. Umgekehrt wird damit der Stellenwert der Arbeit am Text betont, denn ohne Bezug auf die Vorarbeit (*praeparatio studio*) ist die Weiterarbeit im Reifen des kirchlichen

⁵⁵ L. Schwienhorst-Schönberger, Wiederentdeckung (s. Anm. 10), 421.

Urteils (*iudicium Ecclesiae maturetur*) nicht denkbar. Die Weiterarbeit kann sich auch nicht einfach von der Vorarbeit lösen.

Dass dieser Vorarbeit zumindest in der deutschen Übersetzung der Status „wissenschaftlich“ zugesprochen wird⁵⁶, ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Die Methodik der Exegese muss also darauf hinzielen, dass diese vernunftverantwortet, in sich widerspruchsfrei, intersubjektiv vermittelbar und nachprüfbar bleibt. Oder anders gesagt: Alles, was diese Kriterien nicht erfüllen will oder erfüllen kann, sollte weder „wissenschaftlich“ noch „Exegese“ genannt werden. Auch wenn so kaum von den Konzilsvätern intendiert, legt sich über den Gebrauch von *exegeta* und *interpres* eine Differenz von Exegese und Auslegung nahe. Das Verständnis der Exegese als wissenschaftlicher Disziplin kann aber nur dann sinnvoll gefüllt werden, wenn die Auslegung nicht in der Exegese aufgeht, sondern es auch legitime und plurale Auslegung *neben* der Exegese oder über die Exegese hinaus geben kann, ja geben muss. D. h. Exegese und Auslegung sind nicht identisch und stehen auch nicht notwendig in denselben Kontexten. Der Stellenwert der Exegese für die Auslegung der Glaubensgemeinschaft wird damit aber zum kritischen Punkt. Ist diese lediglich ein *superadditum*, das verzichtbar wäre, oder bleibt es auch hier bei der *Unverzichtbarkeit* der Exegese und damit der historisch-kritischen Perspektive als einem zwar nicht exklusiven, aber doch essentiellen methodischen Feld in den methodischen Zugängen? Damit ist sehr grundsätzlich das Verhältnis von Glaube und Vernunft angesprochen. Auch hier ist unzweifelhaft von Bedeutung, von welchem Vernunftbegriff aus man sich in die Verhältnisbestimmung begibt. Das kann hier allerdings nicht vertieft werden.

Ludger Schwienhorst-Schönberger hat sich nun jüngst noch einmal *gegen* das Kriterium der Wissenschaftlichkeit der Exegese im Sinne einer intersubjektiven Nachprüfbarkeit ausgesprochen. Hier bleibe Exegese „bewusst auf der Ebene der Deskription“⁵⁷. In seiner Auslegung der Position Joseph Ratzingers benennt er im Anschluss an Wilhelm Dilthey die Differenz zwischen einem erklärend-analytischen Wissenschaftsmodell und einem am Verstehen orientierten.

⁵⁶ Norbert Lohfink versteht auch schon das *investigare* zu Beginn des Abschnitts im Sinne von „wissenschaftlich erforschen“ *N. Lohfink*, *Der weiße Fleck* (s. Anm. 38), 82.91.

⁵⁷ *L. Schwienhorst-Schönberger*, *Angelegenheit* (s. Anm. 50), 196.

Während ersteres einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis verpflichtet sei, gehe es dem *Verstehen* um „die Bedeutung, den Sinn und den Wahrheitsgehalt literarischer Texte oder Kunstwerke“⁵⁸. Das „Ideal des erklärenden Wissenschaftsmodells“, dem die Exegese verpflichtet sei, sei „im Grunde dasjenige der Naturwissenschaften ... So wie der Naturwissenschaftler im Experiment auf die Natur zugreift, so der Exeget auf den Text“⁵⁹. Die Exegese habe „nicht mehr viel zu sagen“⁶⁰, weil sie in der Deskription gefangen sei: „Generell lässt sich in der Exegese eine gewisse Scheu beobachten, sich auf die Inhalte biblischer Texte einzulassen, geschweige denn, sie in ihrem Wahrheitsgehalt zu erschließen. Es geht ihr gewöhnlich nicht darum, die Sache zu verstehen, die im Text zur Sprache kommt, sondern darum, exakt zu beschreiben, wie die Sache (von anderen) verstanden wurde“⁶¹.

Dieser Skizze muss man sich von zwei Seiten aus nähern: Zum einen scheint mir die Beschreibung in der Engführung unzutreffend⁶², zum anderen sind die Grundlagen der Wertung nach dem oben Gesagten nicht unproblematisch. Exegese stellt sich den Ansprüchen und Kriterien der einschlägigen Methoden der Geisteswissenschaften, insbesondere wenn sie sich im Kontext der *universitas* verortet⁶³. Dabei begreift sich Exegese überwiegend als Textwissen-

⁵⁸ Ebd., 194, in engem Bezug auf A. Vasilache, Erklären – Verstehen – Debatte, in: A. Nünning (Hrsg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart/Weimar ⁵2013, 182f.

⁵⁹ L. Schwienhorst-Schönberger, Angelegenheit (s. Anm. 50), 197.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., 196.

⁶² Der Tenor der zitierten Aussage ist auch in der gegenwärtigen Systematik keinesfalls selten. Er arbeitet mit falschen Frontstellungen, wie z. B. in der Unterstellung von J. H. Tück, es gäbe eine Exegese, die sich weigern würde, „dem Auftrag einer theologischen Auslegung des Evangeliums nachzukommen. Gerade in dieser Weigerung aber lässt sie die Gläubigen mit ihrer Sehnsucht nach dem ganz Anderen obdachlos zurück“ (J. H. Tück, Hintergrundgeräusche. Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur, Ostfildern 2010, 131). Derartige Aussagen sind in der überzogenen Polemik und Vermischung von Zuständigkeiten wenig hilfreich (zur Kritik daran auch W. Eisele, Metzgerszunft [s. Anm. 7], 237f.). Sonst käme noch jemand auf die Idee, ähnliche Überforderungen für die Dogmatik zu formulieren.

⁶³ Zur Kontextualität der „Wissenschaftlichkeit“ der Exegese auch H. Utzschneider, Alttestamentliche Literatur (s. Anm. 17), 80; auch T. Söding, Theologie (s. Anm. 31), 446f.

schaft und zugleich als Teil der transdisziplinär arbeitenden Geistes- und Kulturwissenschaften. Bei aller Pluralität der wissenschaftstheoretischen Grundlagen, denen sich diese Wissenschaften verpflichtet wissen, lässt sich darin wohl kaum ein naturwissenschaftliches Wissenschaftsverständnis erkennen. Voraussetzungslosigkeit oder Objektivität im strengen Sinne sind dabei hermeneutischen Reflexionen der Kontextualität jeglichen Verstehens schon lange gewichen. Methoden, Theorien und Konzepte sind different, ausgerichtet auf *argumentative* Begründbarkeit, Intersubjektivität und widerspruchsfreie sprachliche Präzision. Die methodisch in den Geisteswissenschaften oft leitende Foucaultsche Diskursanalyse, auf die Schwenhorst-Schönberger freilich nicht unpolemisch – „wie die Sache (von anderen) verstanden wurde“ – anspielt, nähert sich ihrem Gegenstand beschreibend, aber nicht ohne Deutung. Zumindest geht sie nicht in der Beschreibung auf. Das führt zu der Voraussetzung der Kritik, die den holistischen Ansatz Diltheys⁶⁴ einschließlich einer Trennung von *Erklärung* und *Verstehen* als wissenschaftstheoretische Basis nimmt. Obwohl ohne Zweifel zuzustimmen ist, dass Dilthey mit der Unterscheidung bis in die Gegenwart nachwirkt, wird diese in jüngeren wissenschaftstheoretischen Diskursen keinesfalls mehr unhinterfragt als trennende Leitunterscheidung begriffen⁶⁵. Deutli-

⁶⁴ Zur Darstellung s. *M. Jung*, Dilthey zur Einführung, Hamburg 1996, 26–75, bes. 53 „Allerdings wurde Dilthey zunehmend klar – die ‚hermeneutische‘ Ausrichtung seines Spätwerks bezeugt das am deutlichsten –, daß auch die wissenschaftliche Erschließung innerer Erfahrung diese nie in der vortheoretischen Unmittelbarkeit des Innenerdens zugänglich machen kann, sondern nur in ihren objektivierten Ausdrucksgestalten“.

⁶⁵ Vgl. etwa den Band von *A. Frings/J. Marx* (Hrsg.), Erzählen, Erklären, Verstehen. Beiträge zur Wissenschaftstheorie und Methodologie der Historischen Kulturwissenschaften (Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften 3), Berlin 2008 oder mit pointierter Position *H. U. Rieger*, Verstehen statt Erklären? Zur Logik der Interpretation in den Geisteswissenschaften, in: ThZ 64 (2008) 49–64, bes. 50f. *D. Teichert*, Erklären und Verstehen. Historische Kulturwissenschaften nach dem Methodendualismus, in: J. Kusber u. a. (Hrsg.), Historische Kulturwissenschaften. Positionen, Praktiken und Perspektiven, Bielefeld 2010, 13–42, 14.29, der festhält, dass der Methodendualismus „Erklären-Verstehen“ keine trennende Rolle mehr spielt. „Die Zeit dieser Denkweise ist passé“ (14). Kontrovers diskutiert wurde der Gegensatz durchgehend, ablehnend z. B. schon bei Max Weber, s. bei *U. Laucken*, Verstehen gegen Erklären. Nekrolog auf einen Gegensatz, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 7 (1976) 113–118. Zur frühen Kritik an Dilthey durch Edmund Husserl, s. *M. Jung*, Dilthey

chen Widerstand gibt es jedenfalls gegen die dichotome Aufteilung, die das *Erklären* den Naturwissenschaften und das *Verstehen* den Geisteswissenschaften zuordnet, weil beides den jeweiligen Selbstverständnissen nicht gerecht wird. Auch ein Naturwissenschaftler wird kaum widersprechen, dass ein „rein analytisch-erklärende(r) Zugang für das Erfassen kultureller Äußerung ... unzureichend“ ist⁶⁶, aber kaum ein Naturwissenschaftler wird sich auf einen solchen vom *Verstehen* getrennten Zugang engführen lassen. Auch für die Exegese dürfte in der Pauschalität kaum zutreffen, dass sie eine kontextlose Geltung ihrer Methoden beansprucht, sich in der Deskription erschöpft und im Verstehen die strenge Dichotomie von Gegenstand und erkennendem Subjekt durchhält. Szientistische, idealistische, positivistische oder naturalistische Missverständnisse mag es im Einzelfall geben, aber man wird sie doch nicht ernsthaft als kennzeichnend für die Exegese betrachten wollen. Die Engführung Schwienhorst-Schönbergers kann vielleicht als Anstoß genommen werden, auch in der Exegese noch einmal die wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Geisteswissenschaften zu reflektieren.

Wenn das der Exegese gegenüberstehende Verstehen auf den Wahrheitsgehalt der Texte gerichtet ist, fragt sich erneut, welches Wahrheitsverständnis eigentlich hinter dem methodischen Ansatz steht, zumal es ja offenbar nicht der Korrespondenztheorie verpflichtet sein soll⁶⁷. Das führt Schwienhorst-Schönberger aus, wenn er den Ansatz Ratzingers in die Nähe poststrukturalistischer Ansätze stellt: „Die ‚Wahrheit eines Textes‘ ist nicht einfachhin identisch mit der von einem historischen Autor intendierten Bedeutung. Sie erschließt sich erst in einer (langen) Geschichte des Hörens. Der ent-

(s. Anm. 64), 196f. Husserl sah anfänglich in dem Ansatz die Fehlformen des Skeptizismus, des Relativismus und des Subjektivismus, was die von Schwienhorst-Schönberger reklamierte Rezeption durch Joseph Ratzinger umso erstaunlicher scheinen lässt. Zur frühen Kritik bei Max Weber, s. K. Borchard, E. Hanke, W. Schluchter, Einleitung, in: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Soziologie. Unvollendet 1919–1920 (MWG I,23), Tübingen 2013, 37.

⁶⁶ L. Schwienhorst-Schönberger, *Angelegenheit* (s. Anm. 50), 194.

⁶⁷ Zu den unterschiedlichen Wahrheitsverständnissen, ihren Ansprüchen und ihrer Diskursfähigkeit, s. die Überblicke in dem Band *M. Enders/J. Szaif* (Hrsg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006. Das dort skizzierte patristische Wahrheitsverständnis kommt den Ausführungen Schwienhorst-Schönbergers sehr nahe.

scheidende Unterschied zu den poststrukturalistischen Literaturtheorien dürfte aber darin zu sehen sein, dass sich die Öffnung des Textes und seiner Wahrheit bei Benedikt XVI. nicht in einer Beliebigkeit von Deutungen verliert, sondern ekklesiologisch eingegrenzt wird. Die Sinnoffenheit der Texte wird durch Sinnfestlegungen der Rezeptionsgemeinschaft („Kirche“) in Grenzen gehalten, wobei allerdings die Rezeptionsgemeinschaft nicht als ein in sich stehendes Subjekt verstanden wird, sondern als eine Größe, die ihr Sein von einer anderen, der göttlichen Wirklichkeit her empfängt⁶⁸. Unter der Voraussetzung, dass unter „Hören“ alle in der Rezeptionsgemeinschaft zur Geltung kommenden Sinne des Textes gemeint sind, ist dem ohne Vorbehalte zuzustimmen, zumal die Sätze im Ansatz ein ekklesiologisches Schriftverständnis formulieren. Problematisch wird es m. E. erst, wenn dieses weite Schriftverständnis mit der Exegese gleichgesetzt wird, die als wissenschaftliche Disziplin etwa an Universitäten verankert ist. Hier kann a) die Sinnfestlegung nur formal analog gedacht werden, insofern die sinnbegrenzende Rezeptionsgemeinschaft der *academia* sich nicht von der göttlichen Wirklichkeit her bestimmt, und b) das „Hören“ auf die Textsinne beschränkt ist, die methodisch kontrolliert und einer argumentativen, widerspruchsfreien Logik verpflichtet bleiben. Damit soll nicht bestritten werden, dass auch wissenschaftliche Exegese eine ekklesiologische Dimension hat. Das würde bedeuten, die oben entfaltete Komplementarität nicht ernst zu nehmen. Es ist auch schon deshalb selbstverständlich, weil Exegese immer auch Teil der Schriftauslegung ist und sich mit der *norma normans* befasst, die ihren normativen Anspruch für die Gläubigen ja nicht dadurch verliert, dass sie Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung wird. Mit Michael Theobald kann unterstrichen werden, dass „unübersehbar ist, dass es faktisch stets unterschiedliche Lesegemeinschaften in der *communio ecclesiarum* gab und gibt“⁶⁹. Das öffnet auch die Tür, Schriftauslegung der Kirche und wissenschaftliche Exegese nicht einfachhin gleichzusetzen und damit der Exegese ihren doppelten Ort zu bewahren: in der *communio ecclesiarum* und der *communio scientia-*

⁶⁸ L. Schwienhorst-Schönberger, *Angelegenheit* (s. Anm. 50), 197.

⁶⁹ M. Theobald, *Offen – dialogisch – (selbst)kritisch. Die grundlegende Bedeutung historisch-kritischen Arbeitens für die theologische Auslegung des Neuen Testaments*, in: *BiKi* 63 (2008) 240–245, 245.

rum. Denn dass die hermeneutischen Voraussetzungen zu einem Problem der Disziplin werden, erkennt auch Ludger Schwienhorst-Schönberger: „Konkret heißt das, dass es neben der Schulung im Wissen und in den Methoden, die sich auf das *Erklären* der Schrift beziehen, einer Übung, eines Exerzitiums bedarf, das den Leser und Interpreten der Schrift hinsichtlich des *Verstehens* formt. Das ist eine für das moderne Wissenschaftsverständnis höchst heikle Angelegenheit. Sie dürfte lebhaften Widerspruch hervorrufen, erweckt sie doch den Eindruck, die Exegese in den Raum subjektiver Erbaulichkeit und persönlicher oder kirchlicher Frömmigkeit zu verbannen und sie damit ihres Charakters als Wissenschaft zu entkleiden“⁷⁰. Erforderlich sei – so formuliert er mit Benedikt XVI. – die *via purgativa*, d. h. ein mystischer Weg: „Konsequent durchdacht, wird damit die Schriftauslegung in den Raum einer spirituellen Praxis gestellt“⁷¹. Wenn dies nun auch der wissenschaftlichen Exegese angedient wird, diese aber nicht zugleich dem Raum der Wissenschaft entzogen wird, kommt es zum unversöhnlichen Konflikt mit dem gegenwärtigen Wissenschaftsbegriff. Deswegen beschwört Ludger Schwienhorst-Schönberger eine Wende der gesamten Kulturwissenschaft, deren Hermeneutik im *Verstehen* dem *Erklären* entgegengesetzt ist⁷². Dabei liegt aber das Problem nicht in den Geisteswissenschaften, sondern in der vorausgesetzten Dilthey’schen unversöhnlich diametralen Gegenüberstellung von *Erklären* und *Verstehen*. Sonst bekämen doch die Unkenrufe am Ende Recht, nach denen die Geisteswissenschaften keine Wissenschaft im eigentlichen Sinn sind. Es

⁷⁰ L. Schwienhorst-Schönberger, *Angelegenheit* (s. Anm. 50), 203.

⁷¹ Ebd., 205, vgl. *ders.*, *Wiederentdeckung* (s. Anm. 10), 411: „In diesem Sinn ist das *Verstehen der Heiligen Schrift* eine Gabe Gottes“; *ders.*, *Sinn* (s. Anm. 16), 89: „Problematisch und ‚unwahr‘ ist nicht die Bibel, sondern sind unsere als ‚normal‘ angesehenen Bewusstseinszustände. Doch unser Bewusstsein kann sich – nicht zuletzt durch spezifische spirituelle Übungen – weiten und öffnen lassen für jene Dimension der Wirklichkeit, aus der heraus biblische Texte stammen und die sie bezeugen“.

⁷² Schon in der ersten programmatischen Stellungnahme hatte Schwienhorst-Schönberger das Problem gesehen, das er jetzt mit Dilthey zu lösen versucht. Dort hatte er den Begriff „Wissenschaft“ mit einem Zitat von Henri de Lubac aufzulösen versucht: „Ist das aber noch Wissenschaft? ‚Das Wort »Wissenschaft« ist eben mehrdeutig“ (Einheit [s. Anm. 2], 415). Verbunden war das auch dort schon mit der unzureichenden Qualifizierung der Exegese als „positive Wissenschaft“.

bleibt also auch im *Verstehen* dabei, dass sich Exegese „objektivierbaren Kriterien zu unterstellen (hat), um Eintragungen von Wunschvorstellungen in die Texte zu wehren, im Wissen darum, dass alle Auslegungen und historischen Re-Konstruktionen prinzipiell überholbar sind“⁷³. Oder in den klaren Worten Karl Lehmanns: „Es gibt zwar noch andere Wege zur Wahrheit der Schrift, aber im Horizont der theologischen Wissenschaft kann es keine nebenkritischen Reserven geben“⁷⁴.

5. Vielfalt der Textsinne – Überlegungen zum Standort der Exegese

In den oben an *Dei Verbum* entfalteten Überlegungen, die sehr grundsätzlich bei Fragen der Wissenschaftlichkeit von Exegese landeten, sind bereits Chancen wie Grenzen der historisch-kritischen Methode erkennbar geworden. Zuvor war deutlich geworden, dass die Kritik an der Methode oft von überzogenen Erwartungen und verzerrten Darstellungen bestimmt ist. Darauf soll in einem abschließenden Teil noch einmal in Form von Thesen, die an dem einen oder anderen Punkt auch als Klarstellung gedacht sind, Bezug genommen werden. Die Thesen sind unterschiedlich ausführlich begründet, sie verstehen sich als Anregung zu weiterem Gespräch.

Das Textverstehen geht nicht in der Exegese auf

Eine erste These ist, dass das *Textverstehen* nicht in der Exegese der Texte aufgeht. Obwohl wegen der Geschichtlichkeit des christlichen Offenbarungsverständnisses notwendig, ist sie nicht zureichend. Dieser Anspruch sollte der historisch-kritischen Exegese nicht unterstellt werden, und es ist eine Überforderung, wenn diese nicht nur einen Beitrag zum Textverstehen leisten soll, sondern dieses Textverstehen darstellt: „Sie ist eine der grundlegenden Dimensionen der Auslegung, aber sie schöpft den Auftrag der Auslegung für den nicht aus, der in den biblischen Schriften die eine Heilige Schrift sieht und sie als von Gott inspiriert glaubt“⁷⁵. Das Zitat macht zum einen deutlich, dass es um mehr geht als um die eingeübte Unterscheidung von *explicitio*

⁷³ M. Theobald, *Offen* (s. Anm. 69), 245.

⁷⁴ K. Lehmann, *Horizont* (s. Anm. 6), 67.

⁷⁵ J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth* (s. Anm. 8), 15.

und *applicatio* der Schrift, zum anderen benennt es die Kategorien, unter denen das „Plus“ steht. Implizit sind darin auch die Begrenzungen und Bedingungen auch der geistlichen Schriftlektüre zum Ausdruck gebracht, wenn sie vom Glauben an den inspirierten Sinn getragen ist. Deshalb – darin ist Ludger Schwienhorst-Schönberger Recht zu geben – kann die geistliche Auslegung nicht einfach ein ergänzender Teil der historisch-kritischen Methode sein. Insofern Exegese ein methodisch gerichtetes, kontrolliertes und nachvollziehbares Verfahren zur Verfügung stellt, das intersubjektiv vermittelbar bleiben will und wissenschaftlichen Grundsätzen verpflichtet bleibt, sind ihr entsprechend Grenzen gesetzt. Während sie auf der einen Seite Gesprächsfähigkeit gewinnt, verliert sie auf der anderen Seite an Zuständigkeit. Das ist weniger Begrenzung als Chance, wenn begriffen wird, dass auch innerhalb der Grenzen Theologie betrieben wird. In der gegenwärtigen Diskussion wird hingegen der Bezug auf die Vergangenheit als Begrenzung stark betont: „Ihre erste Grenze besteht für den, der in der Bibel sich heute angeredet sieht, darin, dass sie ihrem Wesen nach das Wort in der Vergangenheit belassen muss ... Aber ‚heutig‘ machen kann sie es nicht – da überschritte sie ihr Maß“⁷⁶. Dabei darf jedoch nicht der Eindruck erweckt werden, die Bedeutung der Schrift ginge in dem „*heutig*“ *machen* auf oder die Beschränkung auf die Literalsinne hätte keine Bedeutung für heute. Auch das wäre ein fatales Missverstehen, das der Geschichtlichkeit der Offenbarung nicht ausreichend Rechnung trägt.

Die historisch-kritische Methode begrenzt sich nicht auf einen Textsinn

Die historisch-kritische Methode verabsolutiert nicht *einen* Textsinn und leugnet auch nicht die Einheit der Schrift als sinnkonstitutiven und sinnproduktiven Kontext. Wenn das methodische Plädoyer von der Synchronie seinen Ausgangspunkt nimmt und die synchrone Textgestalt diachron reflektiert, ergibt sich über die Bestimmung des Ausgangspunktes bereits der Endpunkt. Eine kanonische Perspektive kann demnach integrativ in den Methodenkanon eingebracht werden. Jede Analyse eines Textes setzt eine Begrenzung des Kontextes voraus, die meist pragmatisch erfolgt. Die Exegese biblischer Texte kann den Kanon bzw. einen der historisch gewachsenen

⁷⁶ Ebd.

Kanones als sinnvollen Kontext wählen. Auch wenn „der“ Kanon für die Exegese ein privilegierter, weil ekklesiologisch unverzichtbarer Kontext ist, kann sich Exegese nicht prinzipiell auf diesen Kontext beschränken. Erweiterungen und Begrenzungen des Kontextes sind legitim und dienen der Kontextualisierung der Literalsinne⁷⁷. Da die diachrone Entwicklung von Sinnpotentialen in der historisch-kritischen Exegese wenngleich hypothetisch, so doch methodisch gestützt erhoben wird, ist deutlich, dass die historisch-kritische Exegese nicht von *inem* Textsinn ausgeht. Das würde der historischen Kontextualisierung in sich widersprechen.

Ein konstanter Kritikpunkt von Ludger Schwienhorst-Schönberger gegenüber der historisch-kritischen Exegese ist, dass sie lediglich *einen* Textsinn zulasse, die von ihm favorisierte Form der Schriftauslegung, jedoch von der Polysemie, Sinnoffenheit und Vieldeutigkeit der Texte ausgehe. „Die die neuzeitliche Exegese heimlich leitende Vorstellung, ein biblischer Text habe nur eine Bedeutung und diese sei im Rahmen eines intersubjektiv überprüfbareren Verfahrens mit einem hohen Grad an Wahrscheinlichkeit zu ermitteln, erweist sich zusehends als unhaltbar. Literarische Texte wie die der Heiligen Schrift sind bis zu einem gewissen Grade mehrdeutig“⁷⁸. In meinen Augen ist der Vorwurf unbegründet, auch wenn es durchaus Stimmen gibt und gab, die missverständlich von *inem* historischen Textsinn reden⁷⁹. Dass die Einheit eines Textsinns aber bis in die moder-

⁷⁷ Aus feministischer Perspektive kritisiert I. Müllner den Zusammenhang von Kanon und Macht und plädiert in eine ähnliche Richtung; I. Müllner, Dialogische Autorität. Feministisch-theologische Überlegungen zur kanonischen Schriftauslegung, in: *Lectio difficilior* 2/2005 o.S. (http://www.lectio.unibe.ch/05_2/muellner_dialog_autor.htm; letzter Zugriff 15.1.2014).

⁷⁸ L. Schwienhorst-Schönberger, Eines hat Gott (s. Anm. 10), 52, vgl. auch *ders.*, Einheit (s. Anm. 2), 412.

⁷⁹ So z. B. K. Finsterbusch/M. Tilly, Plädoyer (s. Anm. 8), 9. L. Schwienhorst-Schönberger führt ein Zitat von F. Hoffmann aus einem Methodenbuch an: Dort sei als Ziel jeder Exegese angegeben, „einen Text auf Eindeutigkeit engzuführen“ (G. Fohrer u. a., Exegese des Alten Testaments, Heidelberg u. a. ⁵1989, 155). Das Methodenbuch betont jedoch durchgehend das approximative dieses Zugangs, denn „das ‚Ideal‘, ihn genauso zu verstehen, wie ihn der damalige Hörer oder Leser verstand, sowie die mit ihm verbundene Intention genau zu erfassen, (kann) im allgemeinen nur in je unterschiedlichem Grad der Annäherung erreicht werden“ (ebd., 155). Das Approximative des Zugangs deutet ja bereits an, dass die Vorstellung der Eindeutigkeit nur ein Ideal ist, das auf die Nachprüfbar-

ne Exegese hinein eine *heimlich leitende Vorstellung* sei und dass die Intersubjektivität und Nachprüfbarkeit einer Exegese an diese Monosemie geknüpft sei, halte ich für überzogen, ja sogar für eine verzerrende Unterstellung. Es wird der Eindruck erweckt, als sei eine der Basisannahmen kulturwissenschaftlicher Forschung der Neuzeit, dass sich Sinn in Abhängigkeit vom Rezipierten nur im rezipierenden Subjekt konstituiert, an der historisch-kritischen Exegese vorbeigegangen. Auch wenn das Streben nach einer monosemen Bedeutung des Textes für die ältere Exegese in Einzelfällen (!) zugetroffen haben mag, ist diese Annahme einem jüngeren Textverständnis nicht angemessen. Zumindest wird man über sie nicht mehr *die* historisch-kritische Exegese charakterisierend beschreiben können. Richtig ist, dass die methodische Reflexion darüber auch in der Literatur intensiver sein könnte. Aber weder konstruktivistische noch dekonstruktivistische, strukturalistische oder poststrukturalistische Spielarten der Literaturwissenschaft sind ohne Einfluss auf die Exegese geblieben⁸⁰. Umgekehrt wird für die sog. „kanonische Exegese“ die Behauptung aufgestellt, dass sie den Paradigmenwechsel der Literaturwissenschaft vollzogen habe und dies – oder genau dies – die Brücke zum altkirchlichen Schriftverständnis schlage: „Die kanonische Exegese greift zudem die aus den Literaturwissenschaften bekannte Einsicht auf, dass literarische Texte mehr als *eine* Bedeutung aufweisen. Aufgrund der *Sinnoffenheit literarischer Texte* gewinnt ein biblischer Text in je unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen. Diese aus der inneren Entwicklung der modernen Bibelwissenschaft erwachsene Einsicht weist nun deutliche Affinitäten zur Bibelhermeneutik der frühchristlichen Autoren auf“⁸¹. Dazu zwei basale hermeneutisch-methodische und eine polemische Anmerkung:

keit und Nachvollziehbarkeit der Exegese hin angelegt ist, aber nicht ein grundsätzliches Textverständnis wiedergibt. Das ließe sich an einer Fülle von Zitaten aus demselben Buch aufweisen, z. B. von Georg Fohrer „Auslegung ist also nie fertig, nie vollkommen, nie abgeschlossen – dennoch notwendig, weil sie auf Verstehen zielt und Verstehen ermöglicht, wenn überhaupt verstanden werden will“ (ebd., 11). In anderen Aufsätzen greift Schwienhorst-Schönberger auf die Kontroverse der frühen 80er Jahre um „Exegese als Literaturwissenschaft“ zurück.

⁸⁰ Vgl. auch M. Nissinen, *Reflections* (s. Anm. 35), 480.

⁸¹ L. Schwienhorst-Schönberger, *Wiederentdeckung* (s. Anm. 10), 418f, vgl. *ders.*, *Eines hat Gott* (s. Anm. 10), 54.

1. Ich kann nicht sehen, dass die kontextuelle Sinnpluralität von Texten *methodisch* in der kanonischen Exegese eingeholt und schon gar nicht methodisch operationalisiert wäre⁸². Vielmehr wird ein kanonischer Sinnzuwachs behauptet. Die Vielfalt kanonischer Sinne, die nicht in *einem* kanonischen Textsinn aufgeht, verlangt jedoch wiederum nach Kriterien, die im Sinndiskurs gesetzt werden. Was bestimmt die Auswahl und Perspektive der kanonischen Bezüge? Auch das sollte kanonische Exegese leisten, dass sie nämlich nicht jedes Verständnis eines Textes zulässt, sondern die Verständnismöglichkeiten im Sinne einer *intentio operis* begrenzt. Vom Ansatz mag es eine natürliche Nähe von patristischer Exegese und kanonischer Lektüre geben, in der konkreten Durchführung ist das m. E. nicht der Fall. Die Allegorese etwa ist m. W. bisher ebenso wenig wie eine christologische Lektüre des Alten Testaments Gegenstand der Entwürfe gegenwärtiger kanonischer Exegese. Die Nähe zwischen beiden hat bisher auch nicht zu einem Austausch über die Grenzen oder die Kriterien der allegorischen Interpretation oder zu einer hermeneutischen Reflexion der Fehlentwicklungen (Stichwort: Eisegesen) geführt⁸³. Von einem Konsens, welche Kriterien für die Bewertung der *Relevanz* intertextueller Bezüge für das Textverstehen gelten sollen, ist die derzeitige Debatte – wenn ich es recht überblicke – ebenfalls immer noch weit entfernt⁸⁴.

⁸² Das gilt trotz der vielen maßgeblichen Beiträge zur methodologischen Grundlagendiskussion vor allem von Georg Steins. Die von Egbert Ballhorn und Georg Steins herausgegebene Aufsatzsammlung „Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen, Stuttgart 2007“ geht in die angesprochene Richtung. Der Band zeigt die Vielfalt der Zugänge innerhalb des kanonischen Paradigmas, ist aber kein Methodenbuch. Am weitesten im Ansatz einer methodischen Anleitung ist vielleicht G. Steins, Kanonisch lesen, in: H. Utschneider/E. Blum, Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 45–64; vgl. auch T. Hieke, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“, in: BN 119/120 (2003) 71–89.

⁸³ Vgl. z. B. die Ausführungen E. Zenger, Unverzichtbarkeit (s. Anm. 8), 10f. Man bräuhete nur an die Frontstellungen zwischen Exegese und *lectio divina* im Mittelalter oder die Allegorisierungen in Catenen-Kommentaren zu erinnern.

⁸⁴ Zu Ansätzen s. z. B. S. Seiler, Intertextualität, in: H. Utschneider/E. Blum, Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 275–293, 275–288; ders., Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 202), Stuttgart 2013, 25–29.

Man sollte also nicht so tun, als hätte nur die historisch-kritische Exegese „ihre Hausaufgaben“ nicht gemacht.

2. Dass ein Text in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen annehmen kann, ist gerade ein zentraler Punkt der historisch-kritischen Exegese, die durch die Perspektive von Redaktionen oder Fortschreibungen sinntransformierende literarische Prozesse beschreibt. Dass die Aussage „unter meinem Namen YHWH habe ich mich nicht zu erkennen gegeben“ (Ex 6,3) im Kontext einer selbstständigen Priesterschrift anders aufzufassen ist als im Kontext des sog. Endtextes im Pentateuch, darf als selbstverständlich erachtet werden. Auch dass die Verkündigung des Jesaja zur Zeit Hiskijas eine andere Stoßrichtung hat, als dieselben Textteile im Kontext des späten Jesajabuches entfalten, dürfte für historisch-kritisch arbeitende Exegeten selbstverständlich sein. Mindestens ebenso unhinterfragt dürfte selbst unter eingefleischten Diachronikern sein, dass die Textverständnisse im Mittelalter von denen im 19. Jh. und diese wiederum von den gegenwärtigen abweichen. Die Äußerungszusammenhänge sind einschließlich ihrer kulturellen Bedingtheit für das Verstehen im historisch-kritischen Sinne maßgeblich. Es ist also kaum richtig, die Kontextualität des Verstehens der historisch-kritischen Exegese abzuspochen, sondern es scheinen für Schwienhorst-Schönberger die falschen Kontexte zu sein. Die Differenz besteht offenbar darin, dass diachron reflektierende Exegese sinnbestimmende Kontexte nicht erst mit Abschluss des Produktionsprozesses in die Analyse einbezieht, sondern über den Methodenschritt der Redaktionsgeschichte die pluralen Kontextualisierungen im Produktionsprozess als maßgeblich sinnkonstituierend mit einbezieht. Es ist die Einsicht, dass die *in* den Schriften manifestierten historischen Diskurse für das Verständnis der theologischen Bedeutung der Texte relevant sind, diese aber nicht ohne ihre Kontexte verständlich werden. „Much of the work of biblical critics is analyzing how the theological discourse works in their sources“⁸⁵. Dabei bleibt ebenso unbestritten, dass es eine historische Objektivität nicht gibt, d. h. das „wie es eigentlich gewesen“ (Leopold von Ranke) prinzipiell nicht erreichbar ist⁸⁶. Dennoch bleibt die historische und von der jeweili-

⁸⁵ M. Nissinen, Reflections (s. Anm. 35), 486, vgl. 491.

⁸⁶ Aus der Fülle der Literatur sei hier lediglich auf den Band von J. Schröter/A. Eddelbüttel (Hrsg.), Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichts-

gen Diskursgemeinschaft gelenkte (Re-)Konstruktion notwendig, wenn Offenbarung als geschichtlich wie relational verstanden werden soll.

3. Über Synchronie und Diachronie wird nun bald ein halbes Jahrhundert kontrovers diskutiert. Dennoch findet sich in der Diskussion immer wieder die Attitüde, die eine synchron ansetzende Exegese als „modern“ kennzeichnet und die diachrone Exegese als einen „veralteten“ Ansatz von „gestern“. Abgesehen davon, dass diachrone Zugänge vor dem Hintergrund der mehr als zweitausendjährigen Auslegungsgeschichte wohl eher Neuheitswert gegenüber der Synchronie beanspruchen dürften, ist die Frontstellung kaum richtig und noch weniger hilfreich. Die Etiketten „neu“ oder „modern“ sollten nach gut 25 Jahren auch der kanonischen Exegese nicht mehr angeheftet werden. Die kanonische Exegese ist nicht mehr neu und auch nicht mehr innovativ! Die Frontstellung ist verbraucht und es wäre an der Zeit, sie aufzugeben. Anstelle der immer neuen Auseinandersetzung mit Wolfgang Richters „Exegese als Literaturwissenschaft“ (1971)⁸⁷ ist das Gespräch mit der *gegenwärtigen* Vielfalt der rezenten Ansätze in der historisch-kritischen Bibelwissenschaft zu suchen.

Der Literalsinn ist nicht „einer“

Es ist bereits oben angedeutet worden, dass die Annahme eines einzigen Sinnes angesichts der rezeptionsästhetischen Wende nicht angemessen ist. Der Text ist also schon lange den *einen* Sinn los, ohne dass damit die Frage nach dem Literalsinn „sinnlos“ geworden wäre. Bei der Sinnpluralität von Texten aber – und das scheint mir ein häufiges Missverständnis in der Gegenüberstellung von traditionellem und literaturwissenschaftlichem Zugang zu sein – handelt es sich nicht nur um die Sinne jenseits des „offenbaren Sinns“, d. h.

theoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive, Berlin 2004 hingewiesen.

⁸⁷ Die starke Betonung der formalen Seite des Ausdrucks, die Wolfgang Richter im Sinne einer sprach- und literaturwissenschaftlichen Gründung der Exegese wichtig war, tritt heute meist hinter einer integrativen Sicht zurück. Dabei steht aber außer Frage, dass die Exegese sich *auch* der formalen Seite des Ausdrucks zuzuwenden hat, will sie eine verantwortete Auslegung des Textes vorlegen. S. dazu auch T. Hieke, Verhältnis (s. Anm. 16), 287; W. Eisele, Metzgerszunft (s. Anm. 7), 236f. u. v. a. m.

des Literalsinns. Vielmehr ist auch der Literalsinn nicht nur einer. Denn dass es *einen* „buchstäblichen“ Sinn geben würde, so dass der Literalsinn ein einziger und unbestrittener wäre, lässt sich nicht einmal mehr unter der Voraussetzung einer starken Autorenfiktion aufrechterhalten⁸⁸. Die wiedergewonnene „Einsicht in die Mehrdimensionalität menschlicher Rede“, die Joseph Ratzinger in kirchlichen Dokumenten zu Recht als Errungenschaft herausstellt⁸⁹, betrifft den geistigen Sinn wie den wörtlichen Sinn. Auch der wörtliche Sinn ist eine Interpretationsleistung des Rezipienten und damit der Vielfalt von Sinnmöglichkeiten ausgesetzt. Dazu kann noch einmal an Ecos Grenzen der Interpretation erinnert werden. Es gibt unendlich viele, aber eben nicht beliebige Interpretationen: „Die Initiative des Lesers besteht im Aufstellen einer Vermutung über die *intentio operis*. Diese Vermutung muß vom Komplex des Textes als einem organischen Ganzen bestätigt werden. Das heißt nicht, daß man zu einem Text nur eine einzige Vermutung aufstellen kann. Im Prinzip gibt es unendlich viele. Zuletzt aber müssen sich diese Vermutungen auf der Kongruenz des Textes bewähren, die Textkongruenz wird zwangsläufig bestimmte voreilige Vermutungen als falsch verwerfen“⁹⁰.

Die Polyvalenz von Texten bleibt unhintergebar und das nicht nur für die historisch-kritische Exegese. Ja, es gibt die „Theorievergebenheit“, ja ‚Theorievermeidung‘ der gegenwärtigen exegetischen Wissenschaft⁹¹, die Helmut Utzschneider beklagt, aber deshalb ist die historisch-kritische Exegese nicht bei dem Textverständnis des 19. und frühen 20. Jh.s stehen geblieben⁹². Die Einsicht, dass Texte, je komplexer sie werden, nicht auf einen Literalsinn festzulegen sind und sich der Literalsinn eines Textes nicht aus der Summe des buchstäblichen Verstehens einzelner Sätze ergibt, dürfte weite Zustimmung finden. Einerseits zeigt sich von daher noch einmal die Oppo-

⁸⁸ Zur Unterscheidung von „buchstäblichem“ Sinn und dem *sensus literalis* s. *Johannes Paul II.*, Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche 1993, 1994 (VAS 115), 69, ebd. auch zu der Frage, ob der Literalsinn *einer* ist.

⁸⁹ *J. Ratzinger*, Vorwort, in: Päpstliche Bibelkommission: Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel 2001 (VAS 152), 7.

⁹⁰ *U. Eco*, Die Grenzen der Interpretation, München ³2004, 49.

⁹¹ *H. Utzschneider*, Text (s. Anm. 26), 69.

⁹² S. dazu auch *M. Nissinen*, Reflections (s. Anm. 35), 479f.

sition von historisch-kritischer Exegese und neuerer Literaturwissenschaft als unzutreffend, andererseits ist damit die Exegese vor die Aufgabe gestellt, mit der Vielfalt der Sinne auch methodisch besser umzugehen. Hier hat die Methode Entwicklungspotential, das noch nicht ausgeschöpft worden ist.

Mit der Diachronie wird die synchrone Textgestalt nicht abgewertet

Ein weitverbreitetes Missverständnis ist, dass die diachrone Rekonstruktion eines Textes *prinzipiell* mit einer Wertung verbunden ist. Je älter, desto ursprünglicher, desto wertiger: Das Jesus-Logion ist wertiger als die Gemeindeftheologie, das ursprüngliche Prophetenwort zählt mehr als die verwässerte Schülerperspektive und der aufklärerische Jahwist ist wertiger als die depravierte und erstarrte Priesterschrift. Die Zuspitzung zeigt die Schiefelage. Die Kritik daran wird nicht zu Unrecht vorgetragen, denn in der Tat ist in Anfängen historisch-kritische Exegese im missverstandenen *recursus ad fontes* tatsächlich oft so betrieben worden, dass späteres Textwachstum theologisch über Bord geworfen wurde. Der Wunsch nach Authentizität und Ursprünglichkeit hat hier die Feder, zugleich aber historistisch in die Irre geführt⁹³. Es ist umgekehrt aber ebenso ein Missverständnis, wenn die theologische Wertigkeit ausschließlich im Endtext gesehen wird. Das wird im Dokument der päpstlichen Bibelkommission ausdrücklich hervorgehoben⁹⁴ und soll unten durch eine grundsätzliche hermeneutische Bemerkung noch abgestützt werden.

Die folgenden Thesen beziehen sich auf das Schriftverständnis, das als Gegenpol zur historisch-kritischen Exegese aufgebaut wird und vom „Endtext“ ausgehend nach einem geistigen Schriftsinn fragt.

⁹³ H. J. Fabry spricht scharf von einer „irrig(e)n Sicht, die leider vielen Theologen, die im Tunnelblick erstarrter Traditionen sozialisiert sind, einen Zugang zur lebendigen Dynamik biblischer Texte verstell(t)“ (H. J. Fabry, Kirche und Bibel – ein spannungsvolles Verhältnis. Bibelhermeneutische Aspekte, in: F. Bruckmann/R. Dausner [Hrsg.], Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Unter Mitarbeit von Josef Wohlmuth [FS J. Wohlmuth] [Studien zu Judentum und Christentum 25], Paderborn 2013, 239–255, 241).

⁹⁴ VAS 115, 35 (s. Anm. 88): „Das bedeutet freilich nicht, daß Vorstufen des Textes theologisch ohne Bedeutung wären“.

Die Vielfalt der Textformen ist für die Sinnkonstitution ernster zu nehmen

Der sog. „Endtext“ ist nicht eine gegebene Größe, sondern der in der Regel pragmatisch gewonnene Ausgangspunkt der Auslegung. Das gilt unabhängig davon, ob die Vulgata, die Septuaginta oder eine andere Textfassung die Grundlage der Exegese stellt. Die Entscheidung für einen auszulegenden Text muss auf eine gewachsene Pluralität der Textformen Bezug nehmen, was in begrenztem Maße auch schon für die Kirchenväter und für das Mittelalter gilt⁹⁵. Nicht der Endtext, sondern die Pluralität der Textformen ist ein Gegebenes und diese ist für den wissenschaftlichen Ausleger unhintergebar. Sie bestimmt die Exegese als eine unaufhebbare historische Dimension mit – jede Entscheidung für *eine* Textform, sei es eine aus den Textsträngen der Vulgata, der Septuaginta, des Masoretischen Textes, oder die EÜ etc., ist eine pragmatische Begrenzung der Bedeutungsvielfalt unter Einschluss einer historischen Dimension. Wenn man nun nicht im Sinne der *hebraica veritas* eine begründete Entscheidung für eine Textform fällen kann, die die Offenbarung in normativer Form enthalten würde, bleibt die Pluralität der Textformen als kritisches Korrektiv jeder Auslegung bedeutsam. Auslegung ohne Bezug auf eine historische Dimension ist dann Augenwischerei. Denn es macht einen Unterschied, ob in Jes 7,14 עלמרה „junge Frau“ oder παρθένος „Jungfrau“ den Ausgangspunkt der Auslegung bildet oder ob in Num 24,17 statt שבט „Szepter“ ἄνθρωπος „Mensch“ oder gar mit dem Targum *mšjl* „Messias“ gelesen wird. Und so einfach ist eine Festlegung in den genannten Fällen bekanntlich nicht, der Grad der Hypothetik ist auch in der Rekonstruktion der Textgeschichte nicht zu unterschätzen. Daraus folgt nichts weniger, als dass auch eine kanonische Exegese gezwungen ist, eine historisch diachrone Perspektive zu integrieren. Es gibt dann aber keinen vernünftigen Grund, diese auf die verschiedenen Textgestalten, also die Pluralität der Formen der Textrezeption, zu begrenzen und die hypothetische Pluralität der Formen der Textproduktion außen vor zu lassen.

Die Einheit der Schrift ist keine gegebene Größe

Auch wenn es theologisch die Sache nicht einfacher macht, darf nicht verkannt werden, dass die „Einheit der Schrift“ ein Konstrukt ist, das nicht einfach als Gegebenes gesetzt werden darf. Diese Ein-

⁹⁵ Vgl. dazu die ausführlichen Reflexionen bei H. J. Fabry, Kirche (s. Anm. 93), 241–250.

heit wird durch den jeweiligen Kanon konstituiert, aber erst durch selektive Textbezüge innerhalb dieses Rahmens *realisiert*; sie erschöpft sich aber nicht darin. Auch die „Einheit der Schrift“ ist nicht ohne die vorgängige und unaufgebbare Sinnpluralität und Pluriformität zu haben. Die Einheit der Schrift bildet also nicht einen festen Bezugspunkt der Auslegung, sondern ist eher ein perspektivischer Fluchtpunkt. Aus einem anderen Blickwinkel hat auch Michael Theobald auf diesen Punkt hingewiesen: „Angesichts solchen Befundes ist von der Vorstellung Abschied zu nehmen, die ‚Einheit der Schrift‘ *sei in ihr* selbst, d. h. in einer wie auch immer gearteten Kombination, Verschmelzung oder Harmonisierung ihrer Teile zu suchen. Sie liegt vielmehr *außerhalb ihrer*, oder anders gesagt, stets *vor uns*: die Lesegemeinschaft der Kirche ist es, welche die ‚Einheit der Schrift‘ in ihrer praktischen und theoretischen Rezeption durch ihre Glaubensexistenz verwirklicht“⁹⁶.

In methodischer Hinsicht wird meist unterschlagen, dass der auf die Einheit der Schrift bezogene geistliche Schriftsinn notwendig mit einem erheblichen Maß an Selektionen und Abstraktionen einhergeht. Diese Selektion erfordert aber Kriterien. Es ist nicht zu verkennen, dass der geistige Schriftsinn nicht ausschließlich vom gegebenen Text und seiner kanonischen Gestalt ausgeht, sondern darüber von dogmatischen Voraussetzungen abhängt. Der hermeneutische Rahmen, z. B. die Präexistenz Christi, die Anlage der Heilsgeschichte auf die Geburt des Messias, der Erfüllungsunterschuss des AT etc., wird gesetzt und bestimmt die Auswahl der Bezüge zwischen den Kanonteilen. Das macht es notwendig, dass über die hermeneutischen und methodischen Grundlagen der Väterexegese und ihre Bedeutung für die Exegese erneut gehandelt werden muss. Hier muss die Problemanzeige genügen.

Im selben Kontext ist aber darauf hinzuweisen, dass die geistliche Dimension der Schrift die literarische Bedeutungsebene nicht ersetzt oder ihr aus theologischen Gründen auch nicht prinzipiell *übergeordnet* werden muss. Sondern die ganze Heilige Schrift – *einschließlich* ihrer Literalinne – gibt Zeugnis von der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte. Dabei ist der *sensus litteralis* nicht auf den geistigen Sinn hin zu entwickeln, der geistige Sinn wenn nicht sogar

⁹⁶ M. Theobald, Offen (s. Anm. 69), 245.

vom buchstäblichen her, so doch jedenfalls nicht vollständig abgelöst von diesem. Hier ist auf Augustinus zurückzugreifen, dass jeder allegorische Sinn an einer anderen Stelle literal bezeugt sein muss, um standhalten zu können. Die Rede von *Eigentlichkeit* in Bezug auf den geistigen Sinn führt auf Abwege. Auch der *sensus litteralis* ist und bleibt inspirierter Sinn und besitzt theologische Relevanz⁹⁷. Gleiches gilt für die Normativität, die sich nicht auf jene Bedeutung einschränken lässt, „die der Text im vorliegenden kanonischen Kontext entfaltet“⁹⁸. Daraus leitet Schwienhorst-Schönberger, wie oben gesehen, die Vorordnung der kanonischen vor der historisch-kritischen Exegese ab⁹⁹. Die Verkürzung in der Aussage wird erkannt, wenn man danach fragt, was denn jene Bedeutung ist, die der Text im vorliegenden kanonischen Kontext (welchem konkret?) entfaltet. Es wird hier der Eindruck erweckt, als sei dieser Sinn a) unabhängig von dem historischen Textsinn bzw. den historischen Textsinnen und b) einer und nicht viele, was aber doch gerade das Beharren auf Polysemie und Vieldeutigkeit durchkreuzt. Denn Schwienhorst-Schönberger schreibt treffend an anderer Stelle: „Der Kanon schreibt eine begrenzte Vielstimmigkeit (Polyphonie) fest und grenzt darüber hinaus die Mehrdeutigkeit (Polysemie) biblischer Texte ein ... Kanonisierung ist folglich nicht nur ein Akt der Sinnbegrenzung, sondern auch der Sinneröffnung“¹⁰⁰. Zum anderen erscheint der normative Sinn vollkommen abgelöst vom Literalsinn. Unzweifelhaft geht die Normativität nicht in den Literalsinnen auf, aber sie ist auch nicht unabhängig davon. Normativ ist nicht der „eine“, sondern die Summe der durch „den Kanon“ begrenzten Textsinne. Die Engführung der Normativität auf den geistlichen Sinn ist daher

⁹⁷ Das impliziert zugleich eine Verantwortung des Exegeten, diese theologische Dimension einzubringen. Theologie und Exegese dürfen (und können) nicht auseinandertreten, vgl. K. Lehmann, *Horizont* (s. Anm. 6), 67.

⁹⁸ L. Schwienhorst-Schönberger, *Modelle* (s. Anm. 10), 457 = Wiederentdeckung (s. Anm. 10), 422.

⁹⁹ „Das hieße dann allerdings hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von historisch-kritischer und traditioneller Hermeneutik, dass die Fragen und Ergebnisse der historischen Forschung in das traditionelle Modell der Bibelhermeneutik zu integrieren sind, nicht umgekehrt“ (L. Schwienhorst-Schönberger, *Wiederentdeckung* [s. Anm. 10], 422).

¹⁰⁰ L. Schwienhorst-Schönberger, *Einheit* (s. Anm. 2), 415 und mit einem Zitat H. J. Siebens, *ebd.*, 416.

m.E. nicht nur unzutreffend, sondern auch eine gefährliche Ausblendung der Geschichtlichkeit der Texte: Normativ ist die Schrift nur in ihrer Ganzheit *einschließlich* ihrer Literal- und Ursprungssinne, die sich in der Text- wie Rezeptionsgeschichte entwickelt haben und sich zum Teil widerstreiten. Auch Normativität wird daher in Bezug auf den Text zu einem relationalen und diskursiven Konstrukt, das die Rezeptionsgemeinschaft als Subjekt der Auslegung erfordert.

Alle Schriftinterpretation muss im Angesicht des Judentums vertretbar bleiben
Abschließend ist noch auf die hermeneutische Besonderheit Bezug zu nehmen, dass unser erster Teil der Heiligen Schrift im Judentum zum großen Teil als Schriftgrundlage akzeptiert ist. Aus dem bleibenden Existenzrecht des ungekündigten Bundes Gottes mit unseren älteren Geschwistern ergibt sich das hermeneutische Erfordernis, dass es eine (in sich wiederum plurale) nicht-christliche Lektüre dieser Schrift gibt, die legitim *bleibt*. Dabei handelt es sich nicht um eine besondere Form der Rücksichtnahme, sondern theologisch entscheidend dabei ist, dass diese Leseweise Teil der geoffenbarten Wahrheit ist und daher auch aus christlicher Perspektive unaufhebbar *und* unaufgebbar bleibt¹⁰¹. Das geht über den bloßen Respekt vor den jüdischen Leseweisen hinaus, denn es ist, wie es Johannes Paul II. 1986 in der Synagoge in Rom ausgedrückt hat, „nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion“¹⁰². Schon das sollte uns davor bewahren, die Normativität der nicht allegorischen Sinne zu leicht über Bord zu werfen. Es reicht nicht, die jüdische Schriftlektüre, die ja ebenso über den Literalsinn

¹⁰¹ Das hat E. Zenger mit Verve in seiner Streitschrift eingefordert und danach immer wieder aufgegriffen, s. *E. Zenger*, Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 198–202. Erinnerung sei in diesem Kontext auch an das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel“, 2001 (s. Anm. 89).

¹⁰² Ansprache Johannes Paul II. beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986, in: H. H. Henrix/W. Kraus (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn 2001, 106–111, 109. Zur Problematik einer dichotomen Trennung von jüdischer und christlicher Leseweise s. die Reflexionen von *G. Langer*, Eine Erfolgsgeschichte? Das Jüdische in Katholisch-alttestamentlicher Wissenschaft, in: ders./G. M. Hoff (Hrsg.), Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009, 15–43, 19.

hinaus mehrere Sinne kennt, als eine Parallelwelt eigener Sendung zu skizzieren. Das „Innere“, von dem Johannes Paul II. spricht, geht darüber hinaus und impliziert eine Anerkennung, die von der Annahme einer Gleichwertigkeit getragen wird.

An diesem Punkt erhebt Michael Theobald meines Erachtens nach zu Recht gegen Joseph Ratzinger Einspruch, dass nämlich die christliche in der Tradition verwurzelte Schriftlektüre letztlich zu einer Enteignung der Juden führt, wenn sie christologisch engführt. „Was Not täte, wäre ein Paradigmenwechsel von einer autorbezogenen hin zu einer leserorientierten oder rezeptionsgeschichtlichen Sicht der Schrift, geleitet von der Einsicht, dass diese selbst ambivalent bleibt und auch unterschiedliche ‚Ausgänge‘ hat, einen jüdischen und einen christlichen (E. Zenger). Nur so ließe sich die christologische Lesart der Schrift mit dem Respekt vor ihrer jüdischen Auslegung verbinden“¹⁰³. Auch Ludger Schwienhorst-Schönberger sieht das Problem und spricht es offen an: „Mit der Annahme zweier Bedeutungsebenen vermag die christliche Tradition ein weiteres Problem zu lösen: Warum wird ein und derselbe Text, das von Christen so genannte Alte Testament, von Juden und Christen unterschiedlich verstanden? Dies ist möglich, weil die Heilige Schrift zwei Bedeutungsebenen aufweist. Die Juden, so Origenes, bleiben beim Wortsinn des Alten Testaments stehen – eine Aussage, die im Horizont des christlichen-jüdischen Gesprächs noch einmal neu und gründlich zu bedenken wäre, auf die in diesem Beitrag aber nicht näher eingegangen werden kann. Das Christentum zielt letztlich auf ein geistiges Verständnis der Schrift. Diese Unterscheidung ist bei Origenes nicht antijüdisch zu verstehen. Origenes war kein Antisemit“¹⁰⁴. Die Ausführungen beschreiben eine Gratwanderung, die über die gegenüber Origenes eingebrachte Apologetik hinausgeht¹⁰⁵. Zwar erkennt Ludger Schwienhorst-Schönberger das Problem, kann es aber nicht lösen, weil er sich auf die ausschließliche Normativität des geistigen Schriftsinns beschränkt. Das

¹⁰³ M. Theobald, Joseph Ratzinger verabschiedet die historisch-kritische Schriftauslegung! Anmerkungen zu seinem Jesus-Buch, dritter Teil „Jesus von Nazareth, Prolog. Kindheitsgeschichten“, in: BiKi 68 (2013) 46f., 47.

¹⁰⁴ L. Schwienhorst-Schönberger, Wiederentdeckung (s. Anm. 10), 409.

¹⁰⁵ Die Einschätzung des Origenes, Juden würden am Wortsinn festhalten, ist schlichtweg falsch. Darüber bedarf es keines erneuten Nachdenkens. S. zu den Ansätzen mit Literatur, z. B. G. Langer, Erfolgsgeschichte (s. Anm. 102), 19f.

„geistige“ wird implizit mit „christlich“ gleichgesetzt, durch den Wahrheitsbegriff exklusiv aufgeladen und als Gabe Gottes, wenn nicht der kritischen Vernunft entzogen, so doch gegen sie immunisiert¹⁰⁶. Dann bleibt für das literale Verständnis ebenso wie für das jüdische gleichermaßen kein angemessener Raum. Es erscheint mir offensichtlich, dass in der Bewertung der geistigen Schriftlektüre durch Ludger Schwienhorst-Schönberger ein Problem liegt, das sich vor dem Horizont der christlich-jüdischen Geschichte verschärft. Und darin liegt tatsächlich weiterer theologischer Gesprächsbedarf.

6. Schluss

Mit meinen Überlegungen wollte ich deutlich machen, dass die rezeptionsästhetische Wende nicht das Ende der historisch-kritischen Exegese bedeutet und dass deren Unverzichtbarkeit etwas mit dem christlichen Offenbarungs- und Geschichtsverständnis zu tun hat. Darin liegt auch begründet, dass biblische Texte zwar ins Heute sprechen sollen und müssen, aber darin auch nicht aufgehen dürfen. Es gibt ein Recht der Texte, vergangen zu sein und *in* der Vergangenheit wie *aus* der Vergangenheit Sinn zu entfalten. Das meint der Titel, wenn er vom Recht des Textes spricht. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung lässt sich nicht einfach überspringen oder gegenwärtig machen. Die historische Dimension ist notwendig, wenn auch nicht zureichend. Die Bedeutungspluralität von Texten ist unhintergebar, auch in Bezug auf die historischen Textsinne. Die Vielfalt der historischen Sinne ist Teil der Offenbarung und auch relevant für heute. Die Geltung, also die Akzeptanz als „Wort Gottes“, schließt die Geschichtlichkeit des Textes mit ein und auch das lässt sich nicht hintergehen oder überspringen. „Exegese muss daher Wert legen auf die geschichtliche Distanz“¹⁰⁷ oder wie Joseph Ratzinger es in seinem Jesusbuch schreibt, die historisch-kritische Methode *muss* „das Wort nicht nur als vergangenes aufsuchen, sondern auch im Vergangenen stehen lassen“¹⁰⁸, selbstredend ohne den hermeneutischen Zirkel aufheben zu können. Es gibt weder ein objektives Verstehen der

¹⁰⁶ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Wiederentdeckung (s. Anm. 10), 411.

¹⁰⁷ K. Kertelge, Schriftauslegung (s. Anm. 3), 71.

¹⁰⁸ J. Ratzinger, Jesus von Nazareth (s. Anm. 8), 15.

Texte noch einen historischen Sinn, der rein und ohne Brechung erreichbar wäre. Aber bei allem Bemühen um die weiteren Sinne, kommt den Literalsinnen mehr als nur eine historische Bedeutung zu. Daher bleibt die historisch-kritische Methodik unverzichtbar und bleibt auch über den Raum der Wissenschaft hinaus relevant: „Historisch-kritische Exegese leitet an zur Respektierung und zum Verstehen der biblischen Botschaft aus ihren eigenen Voraussetzungen. Sie verwehrt dem interessierten Bibelleser ‚ein vorschnelles Einverständnis‘¹⁰⁹. Der Text – selbst eine in hohem Maße geschichtliche Größe – bleibt kritische Instanz, an dem sich *jede* Auslegung, auch die geistliche messen lassen muss. Einen Paradigmenwechsel, der die historisch-kritische Perspektive ablösen würde, sehe ich nicht. Dennoch befindet sich die Exegese in einem Wandel, der auch die historisch-kritische Methode verändert. Thomas Söding bringt es mit Verweis auf das nachapostolische Schreiben *Verbum domini* auf den Punkt: „Auf eine kurze Formel gebracht lautet die Lösung, die von einer Intervention des Papstes (Benedikt XVI.) vorformuliert worden war: Die historisch-kritische Exegese ist notwendig, aber nicht hinreichend“¹¹⁰.

Es gibt bekanntlich weder ein objektives noch ein richtiges Textverstehen, weder auf Seiten des einen noch des anderen Zugangs zum Text, doch es gibt auf beiden Seiten falsche – und das ist meistens dann der Fall, wenn ein Zugang verabsolutiert wird. Auslegung ist Interpretation und muss sich am Text und am Werk messen lassen – so oder so. Das gilt für den *sensus litteralis* ebenso wie für den *sensus spiritualis*. Das Bemühen um die Offenbarung im Wort eint beide.

¹⁰⁹ So K. Kertelge, Schriftauslegung (s. Anm. 3), 72 mit Zitat von L. Schwienhorst-Schönberger, Bibelauslegung (s. Anm. 46), 20. Vgl. auch K. Lehmann, Horizont (s. Anm. 6), 69–73.

¹¹⁰ T. Söding, Theologie (s. Anm. 31) 441.