

## Grundoptionen der historisch-kritischen Exegese

Ich erinnere mich gut: Als ich 1975 zu studieren begann und zum ersten Mal die Würzburger Uni betrat, fiel mein Blick auf das lateinische Leitwort am Giebel: VERITATI stand da in großen Lettern. *Der Wahrheit (verpflichtet)*. So las ich das. Und mir ging mein Herz auf: Endlich ein Ort, an dem es nur um die Sache geht. Ein Ort, an dem alle nach dem Gleichen streben: die Wahrheit zu finden. Ein Ort, an dem die Freiheit der Gedanken Platz hat und nicht Systeme Gedanken beherrschen. Aber bald wurde ich ernüchtert: Auch meine Universitätslehrer wollten in der Prüfung nur die Meinung hören, die sie in der Vorlesung vertreten hatten. Und es gab sogar einige, die trugen in der Vorlesung nur das vor, was sie selbst wortwörtlich aus anderen Büchern abgeschrieben hatten. Und es menschtelte: Im Hörsaal wurde die These eines Kollegen im Haus zerrupft. Aber wir Studierenden spürten: Die Chemie zwischen den beiden Professoren stimmt nicht. Oder: Sie fahren einfach einen unterschiedlichen kirchenpolitischen Kurs.

Soviel wurde mir bald klar: Objektive Wahrheitssuche gibt es nicht. Es gibt höchstens Plausibilitäten, die für die Bewertung eines bestimmten Sachverhaltes sprechen. Und meistens werden die Bewertungen wiederum nur in denjenigen Gruppen geteilt, die sich für eine bestimmte Grundplausibilität entschieden haben. Konkret: In jedem exegetischen Oberseminar ist man sich über die dort betriebene, im Vergleich zu anderen Oberseminaren vielleicht *völlig andere* Auslegung *völlig einig*.

Ein derartiges Aha-Erlebnis hatte ich bei einem Hochschul-Didaktikurs: Einer Gruppe von Assistenten unterschiedlichster Fakultäten wurde die Aufgabe gestellt, einen bestimmten Text für eine Seminarstunde aufzubereiten. Was haben wir gestaunt, als fast jeder nicht nur völlig anders vorging, sondern auch völlig verschiedene Interpretationsfolien über den Text legte.

Im Blick auf diesen Teil unserer Tagung „Historische Kritik und kanonische Schriftauslegung“ ergeben sich folgende Konsequenzen: Wenn

wir ehrlich sind, müssen wir über die Interessen ins Gespräch kommen, die hinter unserem wissenschaftlichen Arbeiten stehen; müssen wir die Interessen offen legen, die Grundoptionen, die uns bewegen. Diese Grundoptionen sind bereits bei der Methodenwahl wirksam. Ja, man muss geradezu sagen: Aus Optionen entstehen Methodenschritte. Scheinbar streng methodisch gelenkte Analyse wiederum kann nur als Ergebnis beschreiben, was von vornherein im Fokus der Option liegt. Ich möchte deshalb den historisch-kritischen Zugriff auf biblische Texte von den Optionen her darstellen, die m. E. im Fokus dieses Methodenkanons<sup>1</sup> stehen.

### Option 1: Die Kirche mit ihren Basisschriften konfrontieren

Von ihren Anfängen in der Aufklärung her ist die historisch-kritische Exegese kirchenkritisch ausgerichtet.<sup>2</sup> Sie stellt sich ganz bewusst eigenständig dem kirchlichen Lehramt gegenüber und liest die Urschriften der Kirche - auf dem Hintergrund gegenwärtiger Praxis und Verkündigung - sozusagen als Gegenkontrolle. Geht es dem kirchlichen Lehramt um die Bedeutung der Schriften, die sie über den langen Weg der Tradition für heute bekommen können, fragt die historische Kritik zunächst bewusst einseitig nach dem Ursprungssinn der Schriften, die zum allergrößten Teil vor mehr als 2000 Jahren in völlig anderen Kulturen - des Orients bzw. des griechisch-römisch geprägten Mittelmeerraums - entstanden sind. Insofern fühlt sich die historische Kritik als Anwältin der *Fremdheit* unserer Basisschriften. Und das durchaus nicht aus einem rein historischen Interesse. Das eigentliche Interesse besteht vielmehr darin, heutige Leser, heutige Verantwortliche in der Kirche mit den Anfängen unserer Bewegung zu *konfrontieren*; gerade das herauszustellen, was unsere Vorstellungen über den Anfang des Christentums und unsere lieb gewonnenen Ideen vielleicht in Frage stellt. Deswegen werden intuitive Eintragungen in den Text, Überlagerungen mit Assoziationen aus unserer Welt, Lesarten, die in Textelementen Bausteine für die Legitimierung momentaner Strukturen sehen, so weit wie möglich ausgeschaltet. Das Programm lautet: Den Text in seiner

Zeit lassen und wirken lassen, aber nicht, um ihn zu archivieren, sondern um den Text aus der Pionierzeit des Christentums als Gegenüber zur heutigen Praxis stark zu machen, so dass sich heutiges theologisches Denken und heutige ekklesiale Strukturen vor den Zeugnissen der Anfangszeit verantworten müssen. Mit dem Beharren auf dem Ursprungssinn der Schriften will die historische Kritik den Basisschriften zum eigenständigen Recht verhelfen und heutigen Benutzern einen heilsamen Schock verpassen: Vieles war am Anfang anders. Und damit soll zugleich der Impuls vermittelt werden: Es könnte auch wieder anders werden.

Um diesen Schock mit der Fremdheit unserer Texte zu erreichen, unternimmt die historische Kritik vor allem zwei Schritte, die miteinander zusammenhängen: die *historische Situierung* eines Textes (dazu genauer unter Option 3) und die *historische Schichtung* der Texte (dazu unter Option 2).

### **Option 2: Entwicklungen festhalten und Brüche aufdecken.**

Die historische Schichtung der Texte wird gewöhnlich mit der inzwischen in Misskredit geratenen Methode der Literarkritik in Verbindung gebracht. Also dem Versuch, innerhalb eines Textes einen Vorgängertext aufzuspüren, der als Kernelement des späteren Textes stehen geblieben ist.

Ich muss zugeben: Für mich als Student, eher mit klassischen Texten der deutschen Literatur vertraut, war diese Vorgehensweise zunächst sehr suspekt. Aber spätestens, als ich selbst Referate oder später Predigten geschrieben habe, habe ich die vorausgesetzte Praxis geradezu selbstverständlich am eigenen Schreibtisch angewandt, nämlich Textelemente aus der Sekundärliteratur oder aus Predigten meines Geschmacks als Ausgangspunkte für meine eigenen Texte genutzt und weiterverarbeitet.

Aber viel wichtiger: Einen vorliegenden alten Text nicht wegzwerfen, sondern als Basis für die Weiterschreibung zu integrieren, selbst wenn dadurch Spannungen entstehen, das entspricht der antiken Produktion

von maßgeblichen Texten. Originalität wird nicht am Neuheitswert bemessen, sondern an der bleibenden Verbindung mit dem Anfang (*origo*), der in der Entwicklungslinie immer sichtbar bleiben muss. Deshalb macht es in der Antike die Würde eines Textes aus, wenn er einen älteren Vorgängertext sozusagen inhaliert – und in einem neuen Gewand weiterträgt. In der Antike tragen gute Texte die Spuren ihrer Entstehungsgeschichte. Der kritische Exeget lässt sich deshalb gerade nicht vom Endtext in Richtung Harmonieverständnis „lenken“,<sup>3</sup> sondern versucht, älteren Vorgängertexten zu ihrem eigenständigen Recht zu verhelfen.

Mit dieser Sichtbarmachung von Vorgängertexten, die jetzt in Endtexten eingebaut sind und damit ihre Eigenständigkeit verloren haben, klinkt sich historische Kritik durchaus in eine Bewegung ein, wie sie auch am christlichen Kanon zu beobachten ist: Das Markusevangelium ist sowohl vom Lukasevangelium als auch vom Matthäusevangelium völlig „geschluckt“, eben weiterverarbeitet und damit „eingeschmolzen“<sup>4</sup> worden. Vermutlich haben sich die beiden Großevangelien als je unterschiedlicher Ersatz oder Neuauflage des Markusevangeliums gesehen. Der Kanon jedoch hat dieser alten, längst geschluckten Schrift wieder zu ihrer Eigenständigkeit verholfen. Diesen Vorgang setzt historische Kritik an den Einzeltexten fort.

Das Ziel dieser Vorgehensweise ist: das literarische Gewachsensein eines Textes zum Vorschein zu bringen. In den vorliegenden Texten Entwicklungsstufen aufzuzeigen. Deutlich zu machen, dass unsere heiligen Texte entstanden, gewachsen – und nicht einfach vom Himmel gefallen sind. Dass es dabei nicht nur grammatikalische Brüche gab, die stehen geblieben sind, sondern vor allem inhaltliche Brüche. Dass die Stoßrichtung des Vorgängertextes leicht – oder auch gravierend verändert worden ist. Dass weder die Aussagen über Gott noch über Strukturen der Gemeinden in unseren Texten von allem Anfang an feststanden, sondern einer ständigen Revision unterzogen worden sind.

Und die historische Schichtung bleibt ja nicht nur bei der mühseligen Herausschälung von Vorgängertexten stehen. Es geht prinzipiell um die Klassifikation von „Früher“ und „Später“ im Blick auf die vorliegenden Schriften insgesamt. Das betrifft das traditionsgeschichtliche Ge-

fälle von Schriften untereinander. Welche Schrift setzt welche andere Schrift voraus und reagiert vielleicht auf sie oder setzt sich bewusst von ihr ab? Im Fall der Paulusbriefe kämen wir in höchste Erklärungsnöte, wenn wir nicht zwischen frühen authentischen Paulusbriefen und späten, von den „Paulusenkeln“ geschriebenen Pastoralbriefen unterscheiden würden. Denn auf der einen Seite ist von der Gemeinde als Leib Christi mit aufeinander bezogenen, prinzipiell gleichwertigen Gliedern die Rede (1 Kor 12,12-27), auf der anderen Seite von einem Episkopos an der Spitze der Gemeinde (1 Tim 3,1). Im einen Fall scheinen Frauen gleiches Rederecht zu haben (1 Kor 11,5),<sup>5</sup> im anderen Fall dagegen wird ihnen das Rederecht und insbesondere die Lehrerlaubnis prinzipiell verweigert (1 Tim 2,11f.). Entweder hat Paulus eine 180°-Kehrtwendung gemacht oder zwei Generationen später wurde – in seinem Namen<sup>6</sup> – die von ihm etablierte Kirchenordnung verändert und als paulinische Tradition ausgegeben.

Kurz: An Stelle der Vorstellung von den biblischen Schriften als einem großen Offenbarungspaket, das sich allenfalls konsequent entfaltet, will historische Kritik herausstellen: Die Schrift selbst ist ein Traditionsgeflecht, das in sich höchst beweglich und spannungsreich ist. Die Brüche in diesen Traditionsströmen gehören zu unserer Identität. Was überschrieben oder abgestoßen wurde, was augenblicklich nicht realisiert wird oder momentanen Realisierungen widerspricht, bleibt als Möglichkeitsform in unseren Schriften aufbewahrt. Insofern steht hinter dem Nachweis historischer Schichtung die Option: Ihr Christen, erinnert euch eurer Traditionsbrüche und der ungenutzten Traditionsmöglichkeiten. Entwickelt daraus Gedanken- und vor allem Handlungsfreiheit!

Gerade der augenblickliche Inhaber des höchsten Lehramts in der Kirche, der Gelehrte auf dem Papstthron, Benedikt XVI., hat ein ausgesprochenes Gespür für diese Funktion der historisch-kritischen Methode gezeigt, und zwar in seiner Regensburger Rede – dem Islam und seiner Leseweise des Koran gegenüber. In die Kommentierung des Gesprächs zwischen Kaiser Manuel II. mit einem persischen Gelehrten über den Heiligen Krieg flicht der Papst scheinbar nebenbei ein:

Der Kaiser wusste sicher, dass in Sure 2,256 steht: Kein Zwang in Glaubenssachen – es ist wohl eine der frühen Suren aus der Zeit, wie uns ein Teil der Kenner sagt, in der Mohammed selbst noch machtlos und bedroht war. Aber der Kaiser kannte natürlich auch die im Koran niedergelegten – später entstandenen – Bestimmungen über den Heiligen Krieg ...<sup>7</sup>

Alles weitere, das folgende Zitat sowie die Empörung, die es ausgelöst hat, ist bekannt. Erstaunlich an diesem Vorgehen ist: Scheinbar nebei schiebt der Papst klassisches Einleitungswissen ein, spricht von früheren Suren und später entstandenen Bestimmungen – und davon, dass die jeweiligen theologischen Aussagen im Zusammenhang mit den äußeren, politischen Umständen zu sehen sind. Die positive Absicht, die dahinter steckt: den islamischen Gesprächspartnern die empirische Basis dafür zu geben, um Freiheit für neue, andere, von der Vernunft geleitete Handlungsoptionen (im Blick auf den Heiligen Krieg) innerhalb der eigenen Tradition (eben in den früheren Suren) festmachen zu können. Und dabei nimmt der Papst in Kauf, dass hinsichtlich der historischen Schichtung keine letzte Sicherheit zu gewinnen ist. Es ist eben nur „ein Teil der Kenner“, auf deren Konsens sich der Papst berufen kann.

Aber soviel sollte daraus klar werden: Was in der obersten Etage der Kirche so bravourös gegenüber anderen Glaubensrichtungen praktiziert wird, sollte im eigenen Haus selbstverständlich sein: Sich selbst mit den Ursprungssituationen der Texte konfrontieren lassen – und das heißt gleichzeitig: mit den Veränderungen, Akzentverschiebungen, alternativen Ansätzen, die vergessen wurden, um aus diesen Einsichten über das *Gewachensein* des Glaubensgebäudes neue Handlungsoptionen zu gewinnen und – vernunftgeleitet – Handlungsfreiheit.

### **Option 3: Die heiligen Schriften lesen als Zeugnis für die Auseinandersetzung mit der Gesellschaft bzw. christlicher Gruppen untereinander**

Ich muss zugeben, die Fokussierung der historisch-kritischen Exegese auf die Rekonstruktion der Textentwicklung ist oft in der Präsentation

von Schichtentheorien steckengeblieben. Das hat der Exegese und ihrer möglichen Rezipierbarkeit sehr geschadet. Aber diese Art von Exegese hat auch vergessen, worum es vom Ursprung her eigentlich ging. Immanuel Kant hat es uns ins Stammbuch geschrieben:

... *daher* der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat, doch noch ausbreitete historische Kenntnis und Kritik *besitzen muß*, um aus dem Zustande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständnis eröffnet werden kann.<sup>8</sup>

Dieses Programm wurde am besten eingelöst von der religions- und sozialgeschichtlich orientierten Exegese der vergangenen 30 Jahre. Der führende Vertreter auf diesem Gebiet, Gerd Theißen, hat diese Stoßrichtung programmatisch umrissen mit den Stichworten „Lokalkolorit und Zeitgeschichte“.<sup>9</sup>

Ziel der *historischen Situierung* ist: Die Fremdheit des Textes soll gerade nicht durch Übersetzung ins Heute aufgelöst werden. In den alten Text soll gerade nicht eingelesen werden, was mir heute dazu einfällt, woran ich als kirchlich sozialisierter Mensch denke, sondern was Menschen (im Fall des NT) im 1./2. Jh. n. Chr. assoziieren konnten, wenn sie neutestamentliche Stichworte wie „Opfer“, „Tempel“, „Haus“, „Vater“ hörten. Es geht darum, die Fremdheit des alten Textes ernst zu nehmen und den Text aus der Sinnwelt heraus zu verstehen, aus der er ursprünglich kommt. Also den originären Rezeptionshorizont auszu-leuchten; durch das Eintauchen in die Realien und die Vorstellungswelt des Textes ihn von seinen selbstverständlichen Voraussetzungen und den damals geltenden Plausibilitäten her zu hören; kurz: den Text von seiner semiotischen Heimat her zu verstehen.<sup>10</sup>

Wenn die historische Kritik Texte in präzisen historischen Situationen zu verankern versucht, dann geht es also letztlich darum, die ursprüngliche *Bodenhaftung* des Textes ausfindig zu machen. Das ist einerseits die hermeneutische Basis für das Textverständnis, andererseits die materielle Basis dafür, den Text als *Diskurspartner* seiner Zeit wahrnehmen zu können.

Auch da lassen sich prinzipiell zwei Stoßrichtungen unterscheiden: Wie klinkt sich der Text in Diskursthemen seiner Zeit ein (externe

Stoßrichtung)? Und inwiefern wird im Text der Diskurs mit anderen christlichen Gruppen sichtbar (interne Stoßrichtung)?

Es geht keineswegs darum, aus dem Bibeltext bestimmte Fakten zu erheben: Hat der Exodus stattgefunden oder nicht? Ist dieses Wunder geschehen oder nicht? Es geht vielmehr um die Frage: Wie greift der biblische Text Vorstellungen und Sprachmuster seiner Zeit auf, um eigene Akzente zu setzen? Wie wertet der biblische Text Zeitereignisse, von denen wir aus anderen Quellen wissen? Wie reagiert der Text auf gesellschaftliche Trends?

Dazu zwei Beispiele. Beispiel 1: In der Zeit, als das Markusevangelium geschrieben wird, geht ein Ruck durch die Alte Welt. Vespasian, ein eher zweitrangiger Mann aus dem Ritterstand, hat den Sprung auf den Kaiserthron – bisher der obersten Elite vorbehalten – geschafft. Und auf Grund der Fördermaßnahmen Vespasians wird bald klar: Durch Loyalität zum Kaiser kannst auch du ein Großer werden. Und das Markusevangelium: Es bringt die Kreuzesnachfolge auf die Kurzformel: „Wer groß werden will unter euch, soll euer Diener sein!“ (Mk 10,43). Den Text des Markusevangeliums vor den gesellschaftlichen Trends der Zeit zu lesen, zeigt nicht nur, wie sensibel dieser Text auf das reagiert hat, was politisch und gesellschaftlich „in der Luft lag“, sondern bewahrt auch davor, das Stichwort „dienen“ im Sinn von Demut und Gehorsam spirituell zu überhöhen. Wird jedoch die zur Zeit der Entstehung des Evangeliums gesellschaftlich etablierte Semantik berücksichtigt, ergibt sich als theologische Zielrichtung scharfe Kritik an der Aufsteigermentalität, die sich offensichtlich bereits innerhalb der christlichen Gemeinde breit gemacht hat, wie an den Ambitionen der beiden Zebedaiden, die Jesus um die ersten Plätze in seinem Reich bitten (Mk 10,35-40), zu sehen ist.<sup>11</sup>

Beispiel 2: Hat man die römische Welt vor Augen, wird man die unterschiedlichen Gemeindestrukturen bei Paulus und in den Pastoralbriefen nicht nur einfach zwei Phasen zuordnen, sondern darin zwei unterschiedliche Optionen gegenüber gesellschaftlichen Verfassungsstrukturen erkennen.<sup>12</sup> Paulus nennt seine Gemeinden nicht nur *ekklesia*/Bürgerversammlung Gottes, er praktiziert ein Stück weit auch die mit diesem Begriff verbundene basisdemokratische Ordnung, wie sie

in den griechischen Städten üblich war (regelmäßige Versammlungen, Abstimmungen: vgl. 2 Kor 8,19, Mehrheitsbeschlüsse: 2 Kor 2,6 usw.). Mit einem Unterschied allerdings: In paulinischen Gemeinden haben nicht nur freigeborene Männer Zutritt und Rederecht, sondern auch Frauen, auch Sklaven (vgl. Gal 3,28). Und: Unter den römischen Statthaltern sind basisdemokratische Strukturen auf Stadtebene längst abgeschafft, sie überleben allenfalls in den Vereinen. Paulus wählt diese Verfassungsform – und konzipiert seine Gemeinden damit im Gegenteil zur römischen Reichsherrschaft.

Ganz anders die Pastoralbriefe: Sie strukturieren die Gemeinden als „Haus“ – mit einem *pater familias*, eben dem Episkopos, an der Spitze (vgl. 1 Tim 3,1; Tit 1,7).<sup>13</sup> Sie verweigern Frauen das Rederecht in den Versammlungen. Beides entspricht den patriarchalischen Vorstellungen der römischen Mainstreamgesellschaft. Was der *pater familias* für die Ordnung im Haus ist, ist der Kaiser für das Reich. Die Pastoralbriefe bauen, wohlgemerkt: um gesellschaftsfähig zu werden, die paulinischen Gemeinden im Sinn der römischen Mainstreamtrends um.

Hermeneutisch ergibt sich auf Grund dieser historischen Situierung: Wer sich auf die Pastoralbriefe für die Begründung oder Verankerung von Kirchenstrukturen beruft, müsste eigentlich für die Verfassungsstrukturen des Mainstreams der jeweiligen Zeit plädieren,<sup>14</sup> in unserem Fall für Wahlen der Amtsträger, für Frauenquote usw.

Ich denke, die Option, die hinter den aufwändigen Rekonstruktionen der sozialen und politischen Zeitverhältnisse steckt, ist klar geworden: Historische Kritik will ein Christentum zum Vorschein bringen, das sich einklinkt in die Reizthemen seiner Zeit und das zu durchaus unterschiedlichen Stellungnahmen fähig ist und sie auch zulassen kann.

Es ist eine ausgesprochene Option der historischen Kritik, auf Grund des Anschauungsmaterials zu zeigen, dass biblische Schriften keinesfalls um sich selbst kreisen und schon gar nicht eine in sich versunkene, weltenthobene Theologie entwickeln. Im Gegenteil: Das Abhören der jeweiligen Zeitverhältnisse dient dazu, die geführten Diskurse in unseren Schriften überhaupt erst zum Vorschein zu bringen. Und gleichzeitig ist diese Reise in die Vergangenheit als Herausforderung für die Gegenwart gedacht: Theologie im Diskurs mit Zeitproblemen

könnte man auch Reaktion auf die „Zeichen der Zeit“ (GS 4) nennen. Und wenn die historische Kritik unterschiedliche Optionen innerhalb der christlichen Stimmen herausfiltert, die sich z. T. sogar gegenseitig bekämpfen (vgl. 2 Kor 10,12; 11,4f.13f.; Gal 6,12; Offb 2,14f.20), dann sollte daraus die Berechtigung resultieren, auch heute innerhalb des christlichen Hauses in den Streitdiskurs treten zu dürfen.

#### **Option 4: Die heiligen Schriften als Gruppentexte lesen und den Kanon als Konsens- bzw. Kompromissdokument**

Die präzise historische Verortung unserer Texte hat noch einen anderen Grund: Wir lesen die heiligen Schriften als Identifikationstexte für bestimmte Gruppen in bestimmten Räumen – und den Kanon entsprechend als Konsens- bzw. Kompromissdokument, das den unterschiedlichen Gruppentheologien ihr Recht gibt.

Wie kommen wir darauf? Die historische Kritik fragt nach der ursprünglichen *Pragmatik* der Zusammenstellung der christlichen Schriften als Kanon und entwickelt von daher eine Kanonhermeneutik.<sup>15</sup> Auch wenn Einzelfragen hinsichtlich der Kanonentstehung notorisch schwierig sind<sup>16</sup> und teilweise kontrovers gelöst werden, gibt es, was den christlichen Kanon angeht, bestehend aus dem Doppelband AT und NT, doch ein paar klare Perspektiven. Denn wir haben alternative Zusammenstellungen der christlichen Bücher aus der Mitte des 2. Jh. vorliegen, also genau der Zeit, in der sich die wesentlichen Konturen unseres Kanons herauskristallisieren. Wird der christliche Kanon im Horizont dieser alternativen (christlichen) Modelle gesehen, ergeben sich klare Zielsetzungen. Sie lassen sich durch drei Stichworte kennzeichnen: Pluralität, Dialog und jüdische Traditionsbasis.

Der erste, sicher bekannteste Alternativentwurf ist der Kanon des Markion. In seiner Schriftensammlung verkörpert sich seine dualistische Theologie: Er setzt dem Schöpfergott, dem Gott der Gerechtigkeit, von dem die Schriften der Juden erzählen, den fremden Gott der Liebe gegenüber, den Jesus verkündet habe. Im Gegensatz zu den jüdischen Aposteln habe nur Paulus die Botschaft Jesu, das Evangelium, wirklich

verstanden – und dafür auch gekämpft. Dementsprechend präsentiert Markion als Kanon 10 Paulusbriefe – allerdings von allen Bezügen zu den jüdischen Schriften gereinigt – und vorangestellt: das eine Evangelium (vermutlich in der Form des Lukasevangeliums, das ohne den Vorspann im jüdischen Tempel bei ihm im 3. Kapitel beginnt). Das Prinzip lautet: Einlinigkeit durch Ausschluss.

Die zweite Alternative: das Diatessaron (des Tatian). In diesem Fall lautet das Prinzip: Harmonisierung der Unterschiede. Es ist eine Evangelienharmonie. Eine einzige Jesuserzählung. Den Rahmen bildet das Johannesevangelium, die anderen Evangelien und weiteres Material, das im Umlauf ist, werden eingepasst und alle Missklänge ausgeglichen. Diese Alternative war kirchenpolitisch höchst erfolgreich, vor allem im syrischen Raum. Die Evangelienharmonien fungierten dort als die offiziellen Lektionare. Erst Mitte des 5. Jh. ließ Bischof Theodoret von Kyros auf einer Visitationsreise das Diatessaron einziehen und durch das „Evangelium der Getrennten“, eben die vier kanonischen Evangelien, ersetzen. Ein Akt, der Bände spricht, gerade im Blick auf die Pragmatik des orthodoxen Kanons.

In diesem (historischen) Panorama betrachtet, treten folgende Merkmale als Zielsetzungen des christlichen Kanons hervor, der bereits in den allerältesten Codices als Doppelband (AT/NT) vorliegt:

1. Die Schriften des Judentums bilden die Basis des christlichen Kanons.
2. Keine Vereinheitlichungstendenzen, sondern *Pluralität*. Im Kanon stehen die vier Evangelien mit ihren unterschiedlichen Jesusbildern und Gemeindekonzeptionen nebeneinander, getrennt und unvermischt. Das ist das (in der Antike bezeugte) Programm – gerade im Gegenüber zum Diatessaron, dem sogenannten „Evangelium der Gemischten“.
3. Im Kanon stehen den Paulusbriefen die Briefe der jüdischen Apostel gegenüber, die sog. Katholischen Briefe. Deren Reihenfolge nimmt – darüber besteht Konsens – genau die Konstellation auf, wie sie von Paulus für das große Streitgespräch der Apostel in Jerusalem, den Apostelkonvent, erzählt wird: Paulus steht dort Jakobus, Petrus und Johannes gegenüber (so Gal 2,9). Diese streitbare Dialogsituation,

die im Fall des Apostelkonventes zu einer Doppellösung geführt hat, wird über die Reihenfolge der Katholischen Briefe (Jakobusbrief, Petrusbriefe, Johannesbriefe samt Judasbrief) in den Kanon übernommen. Insofern wird der *theologische Dialog* auf der Kanonebene festgeschrieben. Gemäß dem Apostelkonvent ist das Ziel dieses Dialogs nicht Einlinigkeit, sondern Einmütigkeit – trotz unterschiedlicher Wege. Den Diskurs führen allerdings nicht mehr einzelne große Apostel, sondern die Gruppen, die ihre theologische Ausrichtung über die Bücher im Kanon verankern können.

### Summa

Mit der hartnäckig verfolgten historischen Schichtung der Texte versucht die historisch-kritische Exegese die Basistradition des Christentums als eine große *Suchbewegung* auszuweisen, die zwar vernetzt, aber durch Brüche und Spannungen gekennzeichnet ist. Mit den ständigen Versuchen der historischen Situierung der Texte will historisch-kritische Exegese die *Interaktionsbewegungen* zwischen den gläubigen Gruppen und der Gesellschaft, in der sie leben, sichtbar machen – wie auch die *Streitbewegungen* unter den Gruppen. Im Kanon, historisch vor den Alternativmodellen profiliert, werden diese Bewegungen festgeschrieben, werden Pluralität und Streit-Dialogkultur als Prinzipien orthodoxer Gruppen erkennbar.

Mit einem Wort: Historisch-kritische Exegese liest die heiligen Schriften und den Kanon – gerade durch die ständig vertiefte historische Verortung – als Korrekturspiegel für heutige Kirche.

# Anmerkungen

## Grundoptionen der historisch-kritischen Exegese

- 1 Zum klassischen Methodenkanon der historisch-kritischen Exegese vgl. den Art. „Exegese IV. Biblisch“, in: RGG<sup>4</sup> II (1999) 1780–1786, von T. SEIDL (AT) und U. SCHNELLE (NT). Eine aktuelle Evaluation hat R. HOPPE, „Keine Prophetie ist Sache eigenwilliger Schriftauslegung“ (2 Petr 1,20b). Zur Begründung, Zielsetzung und zum Ertrag der historisch-kritischen Exegese, in: T. Söding (Hrsg.), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese* (QD 225), Freiburg i. Br. 2007, 51–67, verfasst. Vgl. auch den Grundsatzartikel von K. MÜLLER, Art. Exegese/Bibelwissenschaft, in: NHTHG (Neuausgabe) I (2005) 337–354.
- 2 In der römisch-katholischen Kirche wird die Anwendung der historisch-kritischen Exegese erst durch die päpstliche Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943 freigegeben, allerdings in einer apologetischen Funktion. Erst das Konzilsdokument *Dei Verbum* verschafft der wissenschaftlichen Exegese als eigenständigem Zugriff auf die heiligen Schriften den Durchbruch und wird dem Schrifterklärer geradezu verpflichtend auferlegt, weil nur so erfasst werden kann, „was Gott uns mitteilen wollte“. Es ist „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 und wirklich zum Ausdruck gebracht hat“ (DV 12). Zu den theologischen Gruppenkämpfen im Hintergrund vgl. nur O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (1962–1965). Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg 1993, 271–290. Im Zeitraum von nur 50 Jahren ist die historisch-kritische Methode innerhalb der katholischen Kirche zur Basismethodik avanciert, die durch verschiedene andere Ansätze ergänzt werden kann. Das zeigt das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ vom 23. April 1993 (VAS 115) sowie die kommentierende Einführung dazu: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der päpstlichen Bibelkommission vom 23.04.1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck (SBS 161), Stuttgart 1995.
- 3 Am Beispiel der Theklaakten zeigt E. ESCH-WERMELING, *Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten* (NTA NF 52), Münster 2008, wie die literarkritische Analyse als Basis dafür eingesetzt werden kann, um die gezielten Leserlenkungen des Endtextes zu *analysieren*.
- 4 Am Beispiel der Spruchquelle verortet J. KÜGLER, *Kanonisch, kirchlich, postmodern? Die Bibelwissenschaft sucht ihren Weg nach der Moderne*, in: *Orientierung* 72 (2008) 38–41, solche Einschmelzungsvorgänge als Charakteristikum vor der Kanonbildung: „Es ist eben gerade nicht so, daß der Kanon als großer Kontext jeden Eigenstand der kanonisierten Texte einschmilzt. Dieses Einschmelzen geschieht eher vor der eigentlichen Kanonbildung, wenn etwa Lukas und Matthäus die Lo-

- gienquelle so in ihrem Text verarbeiten, daß sie nicht mehr als eigenständiger Text tradiert wird“ (39).
- 5 Die berühmte Passage zum „Schweigen der Frauen in der Kirche“ in 1 Kor 14,34f. wird von einem Großteil der Exegeten als sekundäre Interpolation beurteilt – mit einer traditionsgeschichtlichen Verbindung zu 1 Tim 2,11f.; vgl. den Überblick zur Diskussion bei T. SCHMELLER, *Der erste Korintherbrief*, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart 2008, 303–325, hier: 312f.
  - 6 A. MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe (NTOA 52)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2004, hat dieses Phänomen als „fiktive Eigentextreferenz“ beschrieben: Anonym bleibende Autoren fingieren in ihren pseudepigraphischen Schriften, dass ein bekannter Autor, in dessen Traditionsbereich sie stehen, seine eigenen Positionen später selbst korrigiert hat.
  - 7 BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i. Br. 2006, 15.
  - 8 I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Ders., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 7, Darmstadt 1983, 774f.
  - 9 Vgl. das entsprechend betitelte Buch von G. THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989.
  - 10 G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000*, spricht von einer „semiotischen Kathedrale“.
  - 11 Vgl. ausführlich dazu M. EBNER, *Kreuzestheologie im Markusevangelium*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein, (Hrsg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151)*, Tübingen 2002, 151–168, und ders., *Evangelium contra Evangelium. Das Markus-evangelium und der Aufstieg der Flavii*, in: BN 116 (2003) 28–42.
  - 12 Vgl. den Überblick bei M. EBNER, *Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel. Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen (Teil 1 und 2)*, in: Diak. 31 (2000) 60–66.199–204.
  - 13 Grundlegend bleiben dafür die Analysen von J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus (EKK XV)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 169–181.211–217.
  - 14 Vgl. dazu den anregenden Beitrag von C. NIEMAND, „... damit das Wort Gottes nicht in Verruf kommt“ (Titus 2,5). *Das Zurückdrängen von Frauen aus Leitungsfunktionen in den Pastoralbriefen – und was daraus heute für das Thema „Diakonat der Frauen“ zu lernen ist*, in: ThPQ 144 (1996) 351–361, bes. 355f.
  - 15 Ich greife die Linie auf, die von D. TROBISCH, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA 31)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1996, vorgezeichnet und von G. THEISSEN, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40)*, Heidelberg 2007, 277–324, weiterverfolgt wurde. Zur Darstellung im Einzelnen (mit entsprechenden Literaturangaben) vgl. M. EBNER, *Der christliche Kanon*, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart 2008, 9–52. Zur neueren Diskussion innerhalb der historisch-kritischen Exegese vgl. B. JANOWSKI, *Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons*, in: Ders. (Hrsg.), *Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der*

christlichen Bibel (Theologie Interdisziplinär 1), Neukirchen-Vluyn 2007, 27–46, der im Gegenüber zu entstehungsgeschichtlichen Aspekten die auslegungsgeschichtlichen Aspekte betont, allerdings deutliche Vorbehalte anmeldet (45f.), sowie H.-J. ECKSTEIN, Die implizite Kanonhermeneutik des Neuen Testaments, ebd. 47–68, der in der „Entfaltung des Evangeliums“ die innere Triebfeder des kanonischen Prozesses sieht und von daher eine implizite Kanonhermeneutik herauszuarbeiten versucht.

- 16 Einen Meilenstein der Aufklärung hinsichtlich der höchst unterschiedlichen Anordnung der atl Bücher in den einzelnen Codices der unterschiedlichen Traditionsstränge setzt P. BRANDI, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131), Berlin 2001.

## Kanonische Exegese

- 1 Aus den zahlreichen Überblicken zur „kanonischen Exegese“ vgl. M. Oeming, Kanonische Schriftauslegung. Vorzüge und Grenzen eines neuen Zugangs zur Bibel: BiLi 69, 1996, 199–208; T. Hieke, Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven: ZNT 6, 2003, 65–75; G. Steins, Kanonisch lesen: H. Utzschneider/E. Blum (Hg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 45–64.
- 2 Zum Problemfeld vgl. A. und J. Assmann (Hgg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987.
- 3 M. Buber, Die Schrift und ihre Verdeutschung (Werke, 2.Bd.) München und Heidelberg 1964, 1185.
- 4 Vgl. C. Dohmen, Geleitwort zur deutschen Ausgabe: B. S. Childs, Die Theologie der einen Bibel, Bd.1, Freiburg 1994, 11f.
- 5 B. S. Childs, Biblische Theologie und christlicher Kanon: JBTh 3, 1988, 13.
- 6 B. S. Childs, a.a.O. (Anm. 5) 14.
- 7 M. Buber, a.a.O. (Anm. 3) 1186.
- 8 B. S. Childs, a.a.O. (Anm. 5) 14.
- 9 Eine instruktive Einführung in sein Auslegen der Bibel bietet A. Jürgensen, „Die Exegese hat das erste Wort“ – Zu Benno Jacobs Bibelauslegung: W. Jacob/A. Jürgensen (Hgg.), Die Exegese hat das erste Wort. Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs, Stuttgart 2002, 124–147.
- 10 Vgl. B. Jacob, Die biblische Sintfluterzählung. Ihre literarische Einheit, Berlin 1930, 1: „Das größte Hemmnis für das wahre Verständnis des Pentateuch ist die heute fast unumschränkt herrschende Quellenscheidung“
- 11 B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, Leipzig 1916, Vorwort.
- 12 B. Jacob, Auge um Auge. Eine Untersuchung zum Alten und Neuen Testament, Berlin 1929, III.
- 13 A. Schüle, Kritik und Verstehen. Eine Auseinandersetzung mit der biblischen Hermeneutik Benno Jacobs: Trumah 13, 2003, 47.
- 14 B. Jacob, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 484.
- 15 Vgl. A. Jürgensen, a.a.O. (Anm. 9) 135.
- 16 J. Card. Ratzinger, Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 153.